



**HAL**  
open science

# Se soucier des morts de l'Antiquité aux premiers siècles du Moyen Age : la parole de saint Augustin à l'épreuve des enjeux socio-anthropologiques des funérailles et du tombeau

Vincent Hincker

## ► To cite this version:

Vincent Hincker. Se soucier des morts de l'Antiquité aux premiers siècles du Moyen Age : la parole de saint Augustin à l'épreuve des enjeux socio-anthropologiques des funérailles et du tombeau. Histoire. Normandie Université, 2017. Français. NNT : 2017NORMC039 . tel-01729584

**HAL Id: tel-01729584**

**<https://theses.hal.science/tel-01729584v1>**

Submitted on 12 Mar 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

## THESE

**Pour obtenir le diplôme de doctorat**

**Spécialité** Histoire, histoire de l'art et archéologie

**Préparée au sein de l'Université de Caen Normandie**

# SE SOUCIER DES MORTS DE L'ANTIQUITE AUX PREMIERS SIECLES DU MOYEN ÂGE

**La parole de saint Augustin à l'épreuve  
des enjeux socio-anthropologiques  
des funérailles et du tombeau**

**Présentée et soutenue par  
Vincent Hincker**

**Thèse soutenue publiquement le 15 décembre 2017**

**devant le jury composé de**

Madame Isabelle Bochet	Chargé de Recherche honoraire, CNRS, HPHE	Rapporteur
Monsieur Alain Dierkens	Professeur, Université libre de Bruxelles	Rapporteur
Monsieur John Scheid	Professeur des universités émérite, Collège de France	Examineur
Madame Christine Delaplace	Professeur des Universités, Université Caen - Normandie	Examineur
Monsieur Patrick Baudry	Professeur des Universités, Université Bordeaux Montaigne	Examineur
Monsieur Claude Lorren	Professeur des universités émérite, Université Caen - Normandie	Directeur de thèse

**Thèse dirigée par Claude LORREN, laboratoire UMR 6273 - Centre Michel de Boüard, Centre de recherches archéologiques et historiques anciennes et médiévales**



UNIVERSITÉ  
CAEN  
NORMANDIE



centre  
Michel  
de  
Boüard  
CRAHAM

# **SE SOUCIER DES MORTS**

**DE L'ANTIQUITE  
AUX PREMIERS SIECLES DU MOYEN ÂGE**

**La parole de saint Augustin à l'épreuve  
des enjeux socio-anthropologiques  
des funérailles et du tombeau**

***« Un enterrement devrait être la plus formelle de toutes les cérémonies puisque, comme il n’y a rien à voir dans la mort, un enterrement n’a rien en vue que la forme. »***

**Myra Schlen, « FP »,  
Conférences, n°43, Hiver 2016-2017, p. 24.**

## Remerciements

Il est d'usage dans les remerciements de mentionner en tout premier lieu le directeur de thèse, mais dans mon cas, le témoignage de ma gratitude à Claude Lorren va bien au-delà d'un simple exercice convenu, tant je lui suis reconnaissance de la confiance qu'il m'a accordée tout au long de ces années. Il a pris soin (*cura*) de m'accompagner et de me guider tout en me laissant libre d'emprunter des chemins dont il n'entrevoit pas toujours immédiatement la destination. Pourtant, loin de l'avoir conduit sur des terres qui lui étaient étrangères, comme il le disait parfois, je n'ai fait qu'emprunter d'autres chemins pour parvenir à mon tour là où l'avaient conduit ses propres recherches. Je le remercie aussi pour les innombrables échanges que nous avons eus et pour sa capacité à vous pousser dans vos retranchements pour que vous parveniez sans cesse à affiner votre démonstration.

Je remercie également Isabelle Bochet et Alain Dierkens qui ont bien voulu endosser le délicat rôle de rapporteur ainsi que Christine Delaplace, John Scheid et Patrick Baudry qui ont accepté de participer au jury. Je les en remercie d'autant plus que tous ont volontiers accepté de transcender les frontières aussi bien disciplinaires que chronologiques qui fracturent plutôt qu'elles n'ordonnent les sciences humaines.

Et puis il y a Valérie, ma tendre épouse, qui fut à l'origine de ce travail de thèse et qui, surtout, année après année, n'a jamais cessé de m'encourager tout en supportant les sauts d'humeur auxquels donnent lieu toutes les thèses. Je la remercie infiniment pour cela au même titre que mes deux fils, Nestor et Virgile, qui ont parfois eu du mal à comprendre pourquoi leur père passait autant de temps à s'occuper des morts.

Il y a enfin, ma chère mère, Monique, qui non seulement a consacré un temps considérable à corriger autant de fautes d'orthographe et de syntaxe qu'il lui était permis de trouver dans des temps toujours trop courts, et cela aussi bien pour le français que pour le latin. Je sais qu'il en reste, mais la responsabilité ne saurait en aucun cas lui incomber, tant l'exercice de la relecture est difficile. Je la remercie également pour le soutien qu'elle m'a apporté pour mener à terme ce travail de thèse.

J'ai aussi une pensée pour les bibliothécaires de l'Université de Caen, en particulier pour celles de feu la *Bibliothèque des études anciennes*, qui m'ont toujours accordé un excellent accueil et ont mis à ma disposition, dans des conditions idéales, les ouvrages et les revues dont j'ai pu prendre connaissance.

Enfin, il y a tous ceux, et ils sont pléthores, qui, en vous demandant sans cesse « *tu en es où ?* » et « *c'est pour quand ?* », vous empêchent d'abandonner un travail que vous jugez vous-même interminable. Merci à eux donc, sans que je les nomme tous, ils se reconnaîtront sans aucun doute.

# INTRODUCTION

Qu'est-ce qu'un cimetière ? La question peut sembler banale tant le mot appartient au vocabulaire de tous les jours. Communément le cimetière est compris comme un lieu où reposent les morts ou, plus justement, comme un lieu constitué d'un assemblage de plusieurs tombeaux, chacun d'eux livrant plus ou moins d'indices biographiques sur le défunt comme si la fonction du tombeau était de perpétuer la présence du mort auprès des vivants. Pourtant, ces dernières années, cette évidence fait l'objet d'une remise en cause au motif que le mot « cimetière » aurait une histoire. Et comme le mot aurait une histoire, la chose qu'il désignait devrait logiquement en avoir une. Le cimetière devenait un objet d'histoire particulier. Comme tel, faute d'avoir encore connu de fin, il se devait au moins d'avoir connu une naissance. Les regards se sont alors tournés vers le moment où le mot fait son apparition dans le langage. Puis, ils se sont portés vers le moment où les sources délivrent une définition du cimetière, ce qui montrerait que le cimetière n'est plus une simple chose, mais qu'il a accédé au rang de concept à partir duquel la chose qu'il désigne est réellement pensée. Le premier moment correspond aux derniers siècles de l'Antiquité (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles), lorsque les Pères chrétiens l'emploient pour désigner le lieu contenant la sépulture d'un martyr. Le second moment se situe à la fin de la période carolingienne (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles), lorsque les autorités ecclésiastiques s'appliquent à caractériser le *cimiterium* comme la réunion des chrétiens défunts qui, soumis à l'autorité de l'Église, sont dans l'attente du Jugement dernier. Entre ces deux moments, le mot cimetière a semble-t-il eu une histoire, mais celle-ci, singulièrement, n'a pas fait l'objet d'une analyse particulière. Les uns, partant des sources liturgiques et hagiographiques de la période carolingienne, font seulement des renvois à l'autorité prêtée à la parole de saint Augustin sur la question des funérailles et du tombeau, les autres, s'intéressant à l'Antiquité tardive, se sont interdit pour l'essentiel à aller au delà de cette parole, comme si celle-ci constituait un horizon indépassable marquant la frontière entre un monde antique imprégné d'une religiosité de tradition païenne et un monde médiéval qui serait chrétien en son essence. Cette frontière culturelle est-elle néanmoins réelle ? L'émergence du cimetière marque-t-elle une rupture historique ? Le cimetière dans sa constitution est-il seulement affaire de religion ?

Dans le monde latin, en matière d'élection de sépulture, il n'y a ni contrainte ni obligation. Il faut néanmoins disposer du droit et des moyens nécessaires pour fonder un *locus religiosus* ou bien bénéficier de l'autorisation de se faire inhumer dans un sépulcre préexistant. Il est d'usage de préparer son propre tombeau et lorsque le défunt n'a pas eu le temps de prendre lui-même les dispositions nécessaires, la charge incombe à ses proches. La fondation funéraire est ainsi faite pour accueillir le corps de son propriétaire, mais dans bien des cas celui-ci a pris les dispositions nécessaires pour ouvrir cette fondation à ses héritiers ou aux membres de sa maisonnée (*familia*)<sup>1</sup>.

Le lieu retenu doit répondre à une double exigence : garantir la pérennité du sépulcre et favoriser la tenue régulière de cérémonies commémoratives qui prennent traditionnellement la forme de repas organisés à l'emplacement de la sépulture afin de partager un moment de convivialité avec le mort. Cette double exigence justifie que la place du mort soit inscrite visuellement dans le paysage des vivants au moyen d'une monumentalité funéraire plus ou moins imposante, plus ou moins somptueuse, selon les moyens dont dispose celui qui en est le fondateur.

Les tombeaux ne sont toutefois pas implantés aux endroits où les vivants demeurent et travaillent. Ils sont placés aux portes des villes ou, dans les campagnes, en bordure des limites parcellaires. Les tombeaux demeurent des lieux numineux, c'est pourquoi il faut se garder d'une trop grande promiscuité avec eux pour limiter le contact qu'ils maintiennent avec la mort. Si les tombeaux sont mis à distance, cela ne signifie pas qu'ils sont mis à l'écart. Au contraire, on choisit pour eux des lieux visibles, souvent le long des voies de passage afin que chacun puissent s'assurer que, d'une part, les morts disposent d'une place à eux et que, d'autre part, ils subsistent à travers les regards que leur accordent les vivants. Cette sollicitation du regard pour entretenir la mémoire des morts est à l'origine des dispositifs sémiotiques destinés à rappeler l'identité ou la personnalité du défunt (*monumentum*). Cette sollicitation de la mémoire montre que les tombeaux visent à tisser un lien entre le passé, le présent et l'avenir. La construction d'un tombeau apparaît dès lors comme un héritage légué aux générations futures. La perpétuation des cérémonies commémoratives à l'emplacement du tombeau autant que le soin pris à l'entretien du monument qui en signale la présence montrent que les vivants accueillent cet héritage. Ainsi, les tombeaux deviennent des géosymboles<sup>2</sup>, c'est-à-dire des balises spatiales qui énoncent et ancrent dans l'histoire le lien unissant un territoire et le groupe humain qui le possède ou qui y habite.

Aux portes des villes, la juxtaposition des sépulcres donne naissance à des accumulations de tombeaux dont la taille et le faste architectural reflètent l'importance et la puissance socio-politique de ceux qui résident et travaillent dans la capitale de cité ou dans les agglomérations secondaires.

Dans les campagnes, le *sepulcrum* doté d'un *monumentum* énonce le droit du mort et de ses descendants à posséder et à exploiter un territoire. Grandioses pour les plus riches, ils sont logiquement plus discrets pour les plus humbles. Les tombeaux sont isolés ou juxtaposés en

---

<sup>1</sup> Le droit latin distingue les deux. GAIUS, *Digeste*, 11, 7, 5. : « *Familiaria sepulchra dicuntur, quae quis sibi familiaeque suae constituit : hereditaria autem, quae quis sibi, hereditusque suis constituit.* »

<sup>2</sup> BONNEMAISON J., « Voyage autour du territoire », *Espace géographique*, vol. 10, n°4, 1981, p. 256.

petits groupes, lorsque la fonction funéraire du lieu perdure pendant quelques décennies. Les tombes isolées et les petits groupes de sépultures sont disséminés dans l'espace, le plus souvent le long d'un chemin ou d'une autre forme de délimitation parcellaire. Cette situation traduit le souci commun de bénéficier du regard complaisant de ceux qui circulent sur les chemins le long desquels ces tombes sont installées, à l'instar des plus fortunés qui font bâtir leur tombeau le long des voies à la sortie de la ville ou en des lieux bien visibles à l'intérieur de leur domaine rural. Elle reflète aussi, probablement, une solution adoptée par ceux qui n'ont pas les moyens de s'offrir une monumentalité funéraire durable apte à garantir la pérennité de leurs tombeaux. En effet, la préservation de la limite parcellaire pour l'usage des vivants réduit les risques de destruction involontaire du sépulcre qui est accolé à cette limite. En retour, le statut *religiosus* des tombeaux assure la pérennité des limites territoriales le long desquelles ces derniers sont installés. Ainsi s'établit une forme d'échange symbolique entre les vivants et les morts tissant le lien recherché entre le passé, le présent et l'avenir.

Chaque tombeau (*sepulcrum*) revêt une sacralité qui en fait un lieu *religiosus*, c'est-à-dire un lieu spécial appartenant en propriété au mort et que les vivants doivent aborder avec le scrupule adéquat et selon les usages requis (*iusta facta*). Le statut de *religiosus* traduit le caractère numineux du lieu qui conserve le corps d'un ou de plusieurs morts. Numineux signifie que le tombeau est à la fois objet de fascination et de crainte révérencieuse parce qu'il est un lieu au travers duquel se poursuit la relation avec la mort elle-même, telle qu'elle s'est imposée aux vivants dans la figure du cadavre.

Doté d'un statut particulier (*religiosus*), le tombeau est également envisagé comme une unité spatiale (*locus*) autonome. Le droit de propriété qui s'y rattache fait que le *locus religiosus* constitue un tout, indépendant des autres sépulcres qui peuvent l'entourer. Il s'ensuit que, dans le monde latin, il n'y a pas de mot pour désigner une réunion de tombeaux. Il n'y a ni nécropole ni cimetière, il y a uniquement des accumulations contingentes de sépulcres. Les tombeaux sont considérés dans leur individualité sur un plan juridique et spatiale. Leur juxtaposition n'est jamais perçue comme constituant un ensemble. Cela n'exclut nullement l'existence de regroupements de sépultures aussi bien dans les campagnes qu'aux portes des villes. Seulement, ces regroupements n'existent pas en tant que tels dans l'esprit de ceux qui ont contribué à leur constitution.

A compter de la fin du III<sup>e</sup> siècle, la généralisation de la pratique de l'inhumation au détriment de la crémation entraîne une modification de l'aspect des champs sépulcraux. Les corps conservés dans leur intégrité déterminent de plus en plus la forme des *monumenta* qui en surface marquent l'emplacement des *sepulcra*. En fonction de cette nouvelle contrainte, la juxtaposition des tombeaux dessine des alignements réguliers qui pourraient faire croire à la constitution de champs funéraires gérés de manière collective ou communautaire. Seulement la reconstitution du développement des aires funéraires de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge montre qu'en réalité celles-ci continuent d'être organisées autour d'un ou de plusieurs noyaux primitifs, qui peuvent être regardés comme autant de fondations funéraires juxtaposées, selon le principe qui prévalait durant l'Antiquité classique.



En effet, à l'origine des vastes champs sépulcraux de la fin de l'Antiquité et du début de Moyen Âge, que les archéologues allemands ont nommés *Reihengräberfelder*<sup>1</sup> rendu en français par la locution de « nécropoles en rangées », il y a toujours un petit groupe de tombes bénéficiant d'une architecture funéraire plus soignée que celles des sépultures adjacentes, contenant également un mobilier funéraire plus riche et plus abondant au sein duquel on trouve des attributs de *potestas*, quelle que soit l'importance de celle-ci<sup>2</sup>. Le plus souvent ces noyaux primitifs associent la tombe d'un homme et celle d'une femme, auxquelles s'ajoutent parfois des tombes d'enfants, laissant ainsi transparaître la nature familiale de la fondation funéraire originale<sup>3</sup>. L'ouverture de cette fondation à d'autres sépultures ne semble toutefois pas se limiter aux membres de la famille restreinte, puisque très tôt le noyau primitif est entouré de tombes à l'apparence plus modeste dans lesquelles il est possible de voir les sépultures des membres de la maisonnée. Dans la plupart des cas, le caractère héréditaire de la fondation funéraire est perceptible au travers de l'installation, au cours des décennies et des siècles suivants, des tombes les plus luxueuses à proximité immédiate des tombes fondatrices<sup>4</sup>.

Parfois, ces fondations funéraires prospèrent sur plusieurs siècles et comportent plusieurs centaines de tombes. Parfois, elles perdurent tout au plus sur deux ou trois générations<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> WERNER J., « Zur Entstehung der Reihengräberzivilisation », *Archaeologia Geographica*, 1, 1950, p. 23-32.

<sup>2</sup> THEUWS F. and ALKEMADE M., « A kind of mirror for men : sword depositions in Late Antique northern Gaul », dans THEUWS F. and NELSON J.-L. (eds.), *Rituals of power from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden – Boston – Köln : Brill, 2000, p. 401-476. ; PERIN P., « Les tombes de "chefs" de l'époque de Childéric et de Clovis et leur interprétation historique », dans VALLET F. et KAZANSKI M. (éds.), *La noblesse romaine et les chefs barbares*, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, t. IX, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, s.d. (1995), p. 247-301.

<sup>3</sup> YOUNG B., « Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens », *Archéologie Médiévale*, VII, 1977, p. 5-81. ; YOUNG B., *Quatre cimetières mérovingiens de l'Est de la France : Lavoye, Dieue-sur-Meuse, Mézières-Manchester et Mazerny : Étude quantitative et qualitative des pratiques funéraires*, British Archaeological Reports, International Series, n° 208, Oxford : Archaeopress, 1984, 250 p. ; DIERKENS A., « Cimetières mérovingiens et histoire du haut Moyen Âge : Chronologie, société et religion », dans Histoire et méthode, Travaux de l'Institut d'histoire de l'Université libre de Bruxelles, t. IV, N° spécial, Université de Bruxelles, *Acta historica bruxellensia*, p. 15-70. ; PERIN P., « Du cimetière païen au cimetière chrétien », *Communio*, XX-2, n°118, mars-avril 1995, p. 136-137, repris à partir de PERIN P., « Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du haut Moyen Âge, Remarques sur la topographie funéraire en Gaule mérovingienne et à sa périphérie », *Cahiers Archéologiques*, n° 35, 1987, p. 9-30. ; VERSLYPE L., « A la vie, à la mort. Considérations sur l'archéologie et l'histoire des espaces politiques, sociaux et familiaux mérovingiens », dans NOËL R., PAQUAY I. et SOSSON J.-P. (éds.), *Au-delà de l'écrit. Les hommes et leurs vécus matériels au Moyen Âge à la lumière des sciences et des techniques, nouvelles perspectives*, s.l. : Brepols, 2003, p. 405-460.

<sup>4</sup> À titre d'exemples, parmi tant d'autres : LEGOUX R., *La nécropole mérovingienne de Cutry (Meurthe-et-Moselle)*, Mémoires publié par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XIV, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2005, p. 223 à 226. ; LEGOUX R., *La nécropole mérovingienne de Bulles (Oise)*, Mémoires publié par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XXIV-1, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2011, p. 19-21. ; PILET C., *La nécropole de Frénouville*, British Archaeological Report, International Series, n° 83, Oxford, 1977, 3 vol., 562 p. et 125 pl. ; DEMOLON P. (dir.), BLONDIAUX J., COMPAGNON E., DHENIN M., LOUIS E., MASUREL H. et PREVOST V., *La nécropole mérovingienne de Hordain (Nord), VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, *Archaeologia Duacensis*, 20, Douai : Communauté d'agglomération du Douaisis, 2006, 269 p. ; PILET C. (dir.), ALDUC-LE BAGOUSSE A., BUCHET L., HELLUIN M., KAZANSKI M., LAMBART J.-C., MARTIN M., PELLERIN J., PILET-LEMIERE J. et VIPARD P., *La nécropole de Saint-Martin-de-Fontenay (Calvados). Recherches sur le peuplement de la plaine de Caen du V<sup>e</sup> s. avant J.-C. au VII<sup>e</sup> s. après J.-C.*, 54<sup>e</sup> supplément à Gallia, Paris : CNRS Éditions, 1994, 550 p. ; PITON D., *La nécropole de Nouvion-en-Ponthieu*, Dossiers archéologiques, historiques et culturels du Nord et du Pas-de-Calais, n° 20, 1985, 372 p. ; DESPLANQUE G., « Pérennité des élites au sein d'un territoire à travers la nécropole de Crotenay (Jura), dans GUILLAUME J. et PEYREMANN É. (éds.), *L'Austrasie : sociétés, économies, territoires, christianisation*, actes des XXVI<sup>e</sup> journées internationales d'archéologie mérovingienne tenues à Nancy du 22 au 25 septembre 2005, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XIX, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2008, p. 303-312.

<sup>5</sup> HINCKER V. et MAYER A., « La courte histoire du cimetière mérovingien de Banneville-la-Campagne (Calvados, France) », *Archéologie médiévale*, 41, 2011, p. 1-48.

Dans d'autres cas encore, elles restent sans lendemain<sup>1</sup>. Ainsi persiste la diversité de composition des regroupements sépulcraux observée pour les siècles précédents. Les plus éphémères correspondent aux sépultures isolées et aux petits amas de sépultures que l'on trouvait disséminés dans les campagnes. Les autres, comprenant de plusieurs dizaines à plusieurs centaines de tombes, attestent la pérennité et la prospérité de la *familia* ou de la *domus* dont les tombes sont réunies auprès de celles des membres fondateurs. Aux portes des grandes villes, l'accumulation de *loci religiosi* se perpétue, alors que dans les agglomérations secondaires et parfois dans certaines capitales de cité ayant perdu leur statut administratif, l'effacement de la dimension urbaine de l'occupation se traduit par un fractionnement de l'aire funéraire et aboutit à une multiplication des lieux d'inhumation<sup>2</sup>. Quelles que soient leur taille et leur durée d'utilisation, les fondations funéraires créées entre le IV<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle se situent toujours à distance, souvent faible, des lieux où les vivants résident ou travaillent, le long des voies de circulation ou en bordure d'autres limites territoriales.

Si les usages en matière de localisation des sépultures demeurent, un nouveau type de monumentalité funéraire fait son apparition à compter de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. En périphérie des villes, comme dans les campagnes, ceux qui disposent du droit et des moyens de fonder un *locus religiosus* renoncent à l'ancien usage de bâtir des mausolées et privilégient désormais la construction d'un oratoire chrétien. Chapelles et basiliques se multiplient aussi dans les fondations funéraires nouvelles qui entraînent fréquemment le délaissement du lieu d'inhumation antérieur. Elles peuvent également être élevées à l'emplacement de *loci religiosi* préexistants. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une refondation destinée à renouveler l'identité affectée au lieu d'inhumation soit dans un mouvement d'ajustement à la nouvelle religion de la *familia* ou de la *domus* ayant le *locus religiosus* pour référence identitaire, soit à travers la promotion d'un fondateur idéalisé, en l'occurrence un saint martyr ou confesseur, porteur d'une identité se substituant aux identités préexistantes. Le lieu d'inhumation se perpétue mais l'identité qui lui est attachée évolue ou se substitue à celle qui prévalait jusqu'alors.

Dans tous les cas, la genèse et les premiers développements des aires sépulcrales établies auprès d'une basilique, d'une église ou d'une chapelle entre le V<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle ne comportent guère de différences par rapport aux champs sépulcraux contemporains qui ne furent jamais dotés d'un oratoire chrétien. Selon le schéma en vigueur depuis longtemps, ces aires sépulcrales résultent d'une fondation funéraire imputable à un personnage ou à une famille qui dispose du droit et des moyens de procéder à une telle fondation. Seulement, au lieu de faire bâtir un tombeau signalé en surface par un monument funéraire, le fondateur du

---

<sup>1</sup> Pour un exemple remarquable, voir : TRUC M.-C., « Trois riches tombes du VI<sup>e</sup> siècle sur le site de « la Tuilerie » à Saint-Dizier (Haute-Marne) », dans GUILLAUME J. et PEYREMANN É. (éds.), *L'Austrasie : sociétés, économies, territoires, christianisation*, actes des XXVI<sup>e</sup> journées internationales d'archéologie mérovingienne tenues à Nancy du 22 au 25 septembre 2005, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XIX, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2008, p. 313-327.

<sup>2</sup> Pour le premier cas, voir RAYNAUD C., *Les nécropoles de Lunel-Viel (Hérault) de l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, Revue Archéologique de Narbonnaise, supplément 40, Montpellier : Éditions de l'Association de la Revue Archéologique de Narbonnaise, 2010, 356 p. Pour le second, HINCKER V., « Origine et constitution du village de Vieux (Calvados), restitution à partir des sources archéologiques », dans MAHE N. et POIGNANT S. (éds.), *Archéologie dans le village dans le nord de la France (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, actes de la table-ronde des 22 au 24 novembre 2007, Musée d'archéologie nationale, Saint-Germain-en-Laye, Mémoires de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XXIX, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2013, p. 175-197.

*locus religiosus* entreprend d'y faire élever une chapelle<sup>1</sup>, lorsqu'il ne choisit pas d'aménager son tombeau dans une basilique qu'il a contribué à bâtir ou à embellir en l'honneur d'un saint. Dans ce dernier cas, le fondateur historique du *locus religiosus* prend pour référence identitaire celle attribuée au fondateur mythique auprès duquel il a souhaité se faire inhumer. Quelle que soit son origine, la fondation funéraire dotée d'un oratoire chrétien s'ouvre aux membres de la *domus* et de la *familia*, l'une et l'autre s'étendant progressivement à l'ensemble de la communauté chrétienne. Cette dynamique s'observe dans la concentration des sépultures privilégiées<sup>2</sup> à l'intérieur des oratoires chrétiens, ceux-ci faisant office d'une nouvelle forme de monumentalité funéraire. Elle est également à l'origine des fondations monastiques instituées par les aristocrates qui espèrent de la « famille » qu'ils ont ainsi créée l'exercice du devoir de mémoire qui incombait traditionnellement aux héritiers et aux membres de la maisonnée.

Les raisons invoquées par la recherche historique pour justifier ces fondations de la part de ceux qui disposent des moyens de les faire sont diverses. Les uns les regardent comme des professions de foi, les autres comme un prolongement de l'évergétisme antique<sup>3</sup>. D'autres encore, dans l'horizon du darwinisme social, y voient surtout la manifestation de la compétition qu'auraient pratiquée les nantis pour asseoir leur pouvoir économique et politique sur le reste de la société<sup>4</sup>. Cette dernière solution bénéficie aujourd'hui d'un assentiment largement partagé dans la mesure où elle rejoint la thèse de Michel Lauwers selon laquelle le « cimetière chrétien » serait un outil de contrôle social, conçu à partir du IX<sup>e</sup> siècle avant d'être mis en place au cours des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles par le clergé soucieux d'asseoir sa domination sur l'ensemble de la société et les consciences<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Par exemple Saleux (Somme) dans CATTEDU I., CARRE F., GENTILI F., DELAHAYE F., LANGLOIS J.-Y. et COUANON P., « Fouilles d'églises rurales du haut Moyen Âge dans le nord de la France : des questions récurrentes », dans PARIS-POULAIN D., NARDI COMBESCURE S. et ISTRIA D. (dir.), *Les premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle, Hagiographie, épigraphie et archéologie : nouvelles approches et perspectives de recherche*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 206-208. Voir également l'exemple d'Hordain DEMOLON P. (dir.), BLONDIAUX J., COMPAGNON E., DHENIN M., LOUIS E., MASUREL H. et PREVOST V., *La nécropole mérovingienne de Hordain (Nord), VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Archaeologia Duacensis 20, Douai : Communauté d'agglomération du Douaisis, 2006, p. 82-89.

<sup>2</sup> Le caractère privilégié des sépultures en question demeure toutefois très relatif. Il consiste bien souvent en la mise en œuvre d'un sarcophage et la présence d'un mobilier de parure qui se rencontrent en abondance dans les dernières phases d'utilisation d'autres cimetières contemporains dépourvus d'oratoire chrétien. Il n'est par conséquent guère aisé d'identifier le statut social des défunts qui sont à l'origine de la fondation funéraire et de l'oratoire qui en désigne l'emplacement. Quels qu'ils soient, l'usage d'un sarcophage pour protéger les corps défunts et l'inhumation avec du mobilier de parure dénotent une forme certaine de conservatisme. Pour une synthèse à ce sujet voir, DUVAL Y. et PICARD J.-C. (éds.), *L'inhumation privilégiée du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle en Occident*, Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984, Paris : De Boccard, 1986, 260 p.

<sup>3</sup> PIETRI C., « Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent) », *Rivista di archeologia cristiana*, n° 3-4, 1984, p. 293-319, dans *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique. Publications de l'École française de Rome*, n°234, Rome : École française de Rome, 1997, p. 1207-1233.

<sup>4</sup> BROWN P. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris : Éditions Le Cerf, 1984, 168 p. Appliqué à l'archéologie, cela donne NISSEN A., « Early medieval religion and social power : a comparative study of rural elites and church building in northern France and southern Scandinavia », dans SÁNCHEZ-PARDO J.-C. et SHAPLAND G. (ed.), *Churches and social power in Early medieval Europe, intergrating archaeological and historical approaches*, Studies in the early middle ages, t. 42, Turnout : Brepols Publishers, 2015, p. 331-365.

<sup>5</sup> LAUWERS M., *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Mort, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Collection Théologie Historique, Paris : Beauchesne, 1997, p. 53. ; LAUWERS M., « De l'incastellamento à l'inecclesiamento. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans LOGNA-PRAT D., LAUWERS M., MAZEL F. et ROSE I. (dir.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 315 et p. 321.

Avec raison, Michel Lauwers insiste sur le caractère lent et graduel de la genèse du cimetière chrétien, tel qu'il apparaît dans les écrits des liturgistes du XI<sup>e</sup> siècle. Amorcée dès les V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, la prolifération des oratoires chrétiens dans les campagnes et en périphérie des villes s'accélère au cours des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles. Cette prolifération s'accompagne d'une polarisation des fondations funéraires autour de ces oratoires, sans interdire toutefois la perpétuation de comportements différents dont témoignent les découvertes de sépultures isolées ou disséminées par petits groupes à l'intérieur ou en marge des habitats.

Depuis quelques années, ces sépultures ont été mises en exergue par les tenants de la naissance du « cimetière chrétien » au XI<sup>e</sup> siècle seulement<sup>1</sup>. Selon eux, jusqu'à cette date encore, une certaine liberté aurait subsisté en matière d'élection de sépulture et cela manifesterait – en quelque sorte par défaut - l'inexistence du « cimetière chrétien » que Michel Lauwers définit étroitement comme un lieu clos, établi autour du lieu de culte, doté d'une sacralité reconnue par tous, consacré rituellement par un représentant de l'autorité ecclésiastique. Il serait destiné à l'ensemble de la communauté des fidèles et réservé à eux seuls<sup>2</sup>, devenant par là même l'image concrète de l'*Ecclesia*, apte à enraciner les communautés chrétiennes dans des lieux désignés pour elles par l'autorité cléricale<sup>3</sup>. Pour ces mêmes auteurs, l'existence de sépultures implantées en dehors du *cimeterium* ainsi défini serait la preuve de l'inachèvement du processus d'ancrage territorial qui selon eux aurait été conçu pour faire coïncider la société tout entière avec l'*Ecclesia* et ainsi la soumettre à l'autorité du clergé.

Dès lors, en s'appuyant sur les travaux d'Éric Rebillard consacrés aux usages funéraires de l'Antiquité tardive<sup>4</sup> et sur ceux de Cécile Treffort concernant les pratiques funéraires qui apparaissent dans les sources hagiographiques et liturgiques carolingiennes<sup>5</sup>, la genèse du « cimetière » est envisagée comme une naissance. Entre le V<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle, serait le temps de la préfiguration, suivi à compter du IX<sup>e</sup> siècle d'une période de gestation sous le patronage des clercs. La naissance proprement dite interviendrait aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles selon « *un double processus de monumentalisation et d'extension du (con)sacré, achevant de placer églises et cimetière au cœur de l'organisation sociale* »<sup>6</sup> et serait parachevée au XII<sup>e</sup>, voire au XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque la centralisation pontificale introduit l'affirmation d'un droit de sépulture uniformisé dans tout l'occident chrétien<sup>7</sup>. Ainsi le clergé est désigné comme l'acteur principal

---

<sup>1</sup> LAUWERS M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris : Aubier, 2005, 393 p. ; ZADORA-RIO E., « L'historiographie des paroisses rurales à l'épreuve de l'archéologie », dans DELAPLACE C. (dir.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Éditions Errance, 2005, p. 15-23.

<sup>2</sup> LAUWERS M., « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1049.

<sup>3</sup> LAUWERS M., *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Mort, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Collection Théologie Historique, Paris : Beauchesne, 1997, p. 53. ; BROWN P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris : Éditions Le Cerf, 1984, 168 p.

<sup>4</sup> REBILLARD E., « Église et sépulture dans l'Antiquité tardive (Occident latin, III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1027-1046.

<sup>5</sup> TREFFORT C., *L'église carolingienne et la mort*, Collection Histoire et Archéologie médiévales, n°3, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1996, 219 p.

<sup>6</sup> LAUWERS M., « De l'incastellamento à l'inecclesiamento. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans LOGNAPRAT D., LAUWERS M., MAZEL F. et ROSE I. (dir.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 322.

<sup>7</sup> TREFFORT C., « Autour de quelques exemples lotharingiens : réflexions générales sur les enjeux de la sépulture entre le IX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle », dans MARGUE M. (éd.), *Sépulture, mort et représentation du pouvoir au moyen âge*, onzième journées

de la génération du « cimetière »<sup>1</sup>. Par un travail de conceptualisation, il se serait ainsi doté d'un outil apte à assurer sa mainmise sur les funérailles et le tombeau et, par conséquent, sur deux éléments constitutifs des identités sociales et territoriales. Le clergé serait ainsi parvenu, au cours des X<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, à se substituer aux familles et aux proches qui avaient jusqu'alors la charge du devenir du corps des défunts<sup>2</sup>.

Il faut toutefois constater que cette proposition d'explication historique ne tient pas compte des observations archéologiques, qui montrent qu'à compter du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, la très grande majorité des défunts sont désormais inhumés à l'intérieur ou auprès des oratoires chrétiens, soit avant que le clergé n'entreprenne de revisiter la question de la relation entre les vivants et les morts sous tous ses aspects, y compris dans ses dimensions pratiques concernant la conduite des funérailles, l'aménagement des sépultures et les cérémonies commémoratives.

Sans nier la réalité du phénomène des tombes isolées ou disséminées dans l'habitat et à proximité, celui-là n'a pas l'ampleur que lui prêtent les tenants de la naissance tardive du « cimetière chrétien ». Les inventaires produits par les archéologues pour en faire état compilent en réalité des exemples de natures très différentes, dispersés dans l'espace et dans le temps. Les occurrences postérieures au VIII<sup>e</sup> sont mêlées avec des occurrences plus précoces<sup>3</sup> remontant parfois à l'Antiquité tardive. Les datations avancées sont souvent incertaines<sup>4</sup> et leur représentativité au sein du corpus présenté rarement discutée<sup>1</sup>. L'absence

---

Lotharingienne, Publications de la Section historique de l'Institut Grand-Ducal CXVIII, Publications du Cludem, n°18, Luxembourg : Section Historique de l'Institut Grand-Ducal, 2006, p. 69.

<sup>1</sup> En utilisant la locution de « naissance du cimetière », Michel Lauwers revendique son adhésion à la théorie de l'encellulement défendue par Robert Fossier, comme son usage du mot *inecclesiamento* pour qualifier le processus qui conduit à cette naissance inscrit la théorie qu'il défend dans le sillage de *l'incastellamento* de Pierre Toubert.

<sup>2</sup> REBILLARD E., « Église et sépulture dans l'Antiquité tardive (Occident latin, III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1043-1044. ; REBILLARD E., « Église et sépulture dans l'Antiquité tardive (Occident latin, III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1027 et 1029. ; REBILLARD E., « La formation du culte chrétien des morts s'accompagne-t-elle de nouvelles formes de sociabilité ? », dans DUMOULIN O. et THELAMON F., *Autour des morts : mémoire et identité*, actes du Ve colloque international sur la sociabilité, Rouen, 19-21 novembre 1998, Rouen : Publications de l'Université de Rouen, 2001, p. 159.

<sup>3</sup> Par exemple, PECQUEUR L., « Des morts chez les vivants. Les inhumations dans les habitats ruraux du haut Moyen Âge en Île-de-France », *Archéologie médiévale*, 33, 2003, p. 1-32. ; BLAIZOT F., « Ensembles funéraires isolés dans la moyenne vallée du Rhône », dans MAUFRAS O. (dir.), *Habitats, nécropoles et paysages dans la moyenne et la basse vallée du Rhône (VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) : contribution des travaux du TGV-Méditerranée à l'étude des sociétés rurales médiévales*, Documents d'archéologie française, t. 98, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 281-343. ; VALAIS A. (dir.), *L'habitat rural au Moyen Âge dans le Nord-Ouest de la France*, t. 1, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 66-76.

<sup>4</sup> Inventaire à l'échelle régionale et caractérisation des découvertes de sépultures médiévales qualifiées d'isolées ou considérées comme éloignées de tout lieu de culte chrétien

	Non datées	Fourchette large allant de la fin du VII <sup>e</sup> au IX <sup>e</sup> siècle	Antérieure au milieu du VII <sup>e</sup> siècle	Comprise entre le milieu du VII <sup>e</sup> et la fin du VIII <sup>e</sup> siècle	Allant de la fin du VIII <sup>e</sup> à la fin du X <sup>e</sup> siècle	X <sup>e</sup> -XII <sup>e</sup> s	Postérieure à l'An Mil	Nombre de datations C14	Total
Haute Normandie	7			40	1 + (1?)	30 tombes regroupées en une nécropole	8	5	80 (+1)
Alsace		5		9	3			2	15
Lorraine		6	6		7		3	4	22
Saint-Xandre (Charente-Maritime)	9	21						5	30
Dizy (Marne)		1			9			4	10
Déol (Indre)					4			1	4
TGV Méditerranée	10	21		30 tombes regroupées en une nécropole	42 tombes regroupées en une nécropole			5	93

d'oratoire chrétien est également plus souvent supposée que démontrée, faute d'investigations archéologiques menées sur des surfaces suffisantes autour des lieux de découverte. Il existe certes de multiples cas datés des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, mais le nombre de défunts concernés reste sans commune mesure avec celui de ceux qui, à la même époque, sont enterrés dans les aires funéraires situées auprès d'un oratoire chrétien. Bien que l'archéologie ait démontré que les tombes isolées n'étaient pas des sépultures de relégation ou de miséreux<sup>2</sup>, il n'en demeure pas moins que sur un plan statistique le phénomène devient marginal à partir de la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, pour devenir exceptionnel à compter de la fin du IX<sup>e</sup> siècle, sans pour autant jamais disparaître complètement<sup>3</sup>.

Il faut également constater que les critères retenus par Michel Lauwers pour caractériser le « cimetière chrétien » correspondent à des usages qui, pour la plupart, sont en vigueur depuis plusieurs siècles.

---

Sources : CARRE F. (dir.), *L'archéologie en Haute-Normandie, bilan des connaissances, Tome 1 : Le haut Moyen Âge*, Rouen : Publications des universités de Rouen et du Havre, 2011, p. 98 et 100 ; PEYREMANN É., *Archéologie de l'habitat rural dans le nord de la France du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XIII, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2003, p. 303-313 et notices de sites figurant au volume 2, complété par CHATELET M., « Un habitat médiéval encore instable : l'exemple de Nordhouse « Oberfuert » en Alsace (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle), *Archéologie Médiévale*, 36, 2006, p. 22 ; PEYREMANN É., « L'habitat de Gundling à Grosbiederstroff (Moselle), *Archéologie Médiévale*, 36, p. 78-82 ; GLEIZE Y. et MAUREL L., « Les sépultures du haut Moyen Âge du Champ-des-Bosses à Saint-Xandre : organisation et recrutement particuliers de tombes dispersées », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. 21, 2009, 1-2, p. 59-77 ; VERBRUGGHE G. et CARRON D., « Dizy (Marne, France), « Les Rechignons », un exemple champenois de sépultures dispersées dans et aux abords d'un habitat du haut Moyen Âge », dans VERSLYPE L. (dir.), *Villes et campagnes en Neustrie, sociétés – économies – territoires – christianisation*, actes des 25<sup>e</sup> journées internationales d'Archéologie Mérovingienne de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, Europe médiévale, n° 8, Montagnac : Éditions Monique Mergoïl, 2007, p. 167-173 ; FOUILLET N., « Un habitat rural du haut Moyen-Âge à Déols (Indre) », *Revue archéologique du Centre de la France*, t. 38, 1999, p. 185-186. ; BLAIZOT F., « Ensembles funéraires isolés dans la moyenne vallée du Rhône », dans MAUFRAS O. (dir.), *Habitats, nécropoles et paysages dans la moyenne et la basse vallée du Rhône (VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) : contribution des travaux du TGV-Méditerranée à l'étude des sociétés rurales médiévales*, Document d'archéologie française, t. 98, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 281-343.

<sup>1</sup> La présentation sous forme d'intervalle chronologique des résultats des datations par mesure du C14 peut faire croire que le phénomène illustré par l'objet daté couvre tout cet intervalle, alors qu'en réalité l'événement daté se situe à un instant particulier à l'intérieur de cet intervalle, cet instant pouvant se situer aussi bien au début qu'à la fin dudit intervalle. Trop souvent également, le souci de contribuer à la thèse historique en vogue conduit à mettre en avant la probabilité de datation la plus récente. Enfin, il conviendrait d'évaluer l'impact sur les datations archéologique de l'important accroissement du taux de carbone 14 présent dans l'atmosphère qui a été récemment observé pour la période comprise entre 822 et 1021. HAYAKAWA, H., TAMAZAWA, H., UCHIYAMA, Y. et al., « Historical Auroras in the 990s : Evidence of Great Magnetic Storms », *Solar Physics*, Volume 292- 1, 2016, 14 p.

<sup>2</sup> BLAIZOT F., *Les espaces funéraires de l'habitat groupé des Ruelles à Serris du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> s. (Seine-et-Marne, Île-de-France) : taphonomie du squelette, modes d'inhumation, organisation et dynamique*, thèse de Doctorat, Université de Bordeaux 1, 2011, Disponible sur Internet, Bordeaux1.fr/pdf/2011/BLAIZOT\_FREDERIQUE\_2011. Pdf.

BLAIZOT F., « Ensembles funéraires isolés dans la moyenne vallée du Rhône », dans MAUFRAS O. (dir.), *Habitats, nécropoles et paysages dans la moyenne et la basse vallée du Rhône (VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) : contribution des travaux du TGV-Méditerranée à l'étude des sociétés rurales médiévales*, Documents d'archéologie française, t. 98, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 281-343. ; PECQUEUR L., « Des morts chez les vivants. Les inhumations dans les habitats ruraux du haut Moyen Âge en Île-de-France », *Archéologie médiévale*, 33, 2003, p. 1-32. (cf note 7).

<sup>3</sup> Des exemples postérieurs au XI<sup>e</sup> siècle sont désormais attestés. CARRE F. (dir.), *L'archéologie en Haute-Normandie, bilan des connaissances, Tome 1 : Le haut Moyen Âge*, Rouen : Publications des universités de Rouen et du Havre, 2011, p. 98 et 100. ; VERBRUGGHE G. et CARRON D., « Dizy (Marne, France), « Les Rechignons », un exemple champenois de sépultures dispersées dans et aux abords d'un habitat du haut Moyen Âge », dans VERSLYPE L. (dir.), *Villes et campagnes en Neustrie, sociétés – économies – territoires – christianisation*, actes des 25<sup>e</sup> journées internationales d'Archéologie Mérovingienne de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, Europe médiévale, n°8, Montagnac : Éditions Monique Mergoïl, 2007, p. 167-173.

Le critère de « l'affaiblissement du principe d'inviolabilité du tombeau »<sup>1</sup> ne tient pas compte des multiples observations archéologiques qui permettent de constater que cet affaiblissement est à l'œuvre dès le VII<sup>e</sup> siècle dans tous les ensembles funéraires, que ceux-ci soient liés à un lieu de culte chrétien ou ne le soit pas<sup>2</sup>. Si les cas de recoupement de tombes, de réutilisation de tombeaux et de réduction d'ossements paraissent plus nombreux après l'An Mil, il faut y voir le résultat d'un effet de source. En effet, les lieux d'inhumation concernés sont utilisés sur des durées très longues tandis que la densification de l'habitat à leur périphérie limite leur développement spatial. A l'échelle de l'ensemble de l'aire sépulcrale, les recouvrements paraissent nettement plus abondants que dans les cimetières du haut Moyen Âge, mais rapporté à une échelle de temps identique, le nombre d'occurrences demeure comparable.

Le même effet de sources prévaut pour le critère de la « concentration »<sup>3</sup>. Le nombre de sépultures n'est forcément pas le même dans les aires sépulcrales demeurées en fonction pendant plus de mille ans que dans celles qui ne le sont restées que durant quelques siècles. Lorsque les conditions d'exercice de l'archéologie le permettent, la fouille intégrale des aires sépulcrales liées à un lieu de culte désaffecté précocement au cours du XI<sup>e</sup> ou du XII<sup>e</sup> siècle montre que, sur un demi millénaire, le nombre de tombes installées n'est pas sensiblement différent de celui observé dans les champs sépulcraux antérieurs, dits « cimetière en plein champ »<sup>4</sup>, ayant été utilisés sur un laps de temps équivalent<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> LAUWERS M., « De l'incastellamento à l'inecclesiamento. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans LOGNA-PRAT D., LAUWERS M., MAZEL F. et ROSE I. (dir.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 320.

<sup>2</sup> Voir parmi de nombreux exemples : PILET C., « La nécropole de Frénoville », *British Archaeological Reports*, International Series, n° 83, Oxford, 1980, 3 vol., 562 p. et 125 pl. ; URLACHER J.-P., PASSARD F. et GIZARD S., *La nécropole mérovingienne de la Grande Oye à Doubs (département du Doubs)*, Mémoires de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, t. X, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 1998, p. 47-53. ; DEMOLON P. (dir.), BLONDIAUX J., COMPAGNON E., DHENIN M., LOUIS E., MASUREL H. et PREVOST V., *La nécropole mérovingienne de Hordain (Nord), VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, *Archaeologia Duacensis* 20, Douai : Communauté d'agglomération du Douaisis, 2006, p. 22 et p. 30-32.

<sup>3</sup> LAUWERS M., « Le cimetière au village ou le village au cimetière ? Spatialisation et communautarisation des rapports sociaux dans l'Occident médiéval », dans TREFFORT C. (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, actes des XXXV<sup>e</sup> Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 11-12 octobre 2013, Collection Flaran, Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 2015, p. 58-59.

<sup>4</sup> Contrairement à l'affirmation d'Isabelle Cartron, la locution « en plein champ » n'a jamais signifié que ces cimetières aient été isolés, mais seulement qu'ils sont distincts de l'habitat sans pour autant en être jamais très loin. CARTRON I., « Avant le cimetière au village : la diversité des espaces funéraires. Historiographie et perspectives. », dans TREFFORT C. (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, actes des XXXV<sup>e</sup> Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 11-12 octobre 2013, Collection Flaran, Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 2015, p. 33.

<sup>5</sup> Parmi les aires sépulcrales comportant un oratoire chrétien, et pour ne citer que les exemples français les plus connus, il y a l'exemple du site de Tournedos-Portejoie (Seine-Maritime) qui comporte 1660 tombes implantées entre le VII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, celui de Saleux (Somme) qui comprend 1193 sépultures installées entre la seconde moitié du VII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, celui de Serris (Seine-et-Marne) avec 682 sépultures pour 982 individus enterrés auprès d'une église au cours d'une période allant de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Il faut y ajouter l'exemple, aujourd'hui trop peu cité, de Saint-Martin de Trainecourt (Calvados) avec un peu plus de 410 sépultures groupées autour d'une église entre la fin du VII<sup>e</sup> et la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Ces dénombrements sont à comparer avec ceux des champs sépulcraux dits de « plein champ » ayant eux aussi bénéficié d'une fouille exhaustive ou quasi exhaustive. Celui de Bulles (Oise) comprend 1000 tombes datées de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle. Celui de Saint-Martin-de-Fontenay (Calvados) contient 878 sépultures datées des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles. Celui de Frénoville (Calvados) accueille 475 tombes datées des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles et celui de la Grande Oye (Doubs), 572 tombes implantées au cours de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle et au VII<sup>e</sup> siècle et où les rares tombes plus tardives paraissent totalement marginales. CARRE F., « Le site de Portejoie (Tournedos, Val-de-Reuil, Eure), VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles : organisation de l'espace funéraire », dans GALINIE H. et ZADORA-RIO E. (éds.), *Archéologie du cimetière chrétien*, actes du 2<sup>e</sup> colloque ARCHEA (Orléans 29 septembre-1er octobre 1994), Supplément à la Revue archéologique du Centre de la France, 11, Tours : Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1996, p. 153-162. ; CATEDDU I., CARRE F., GENTILI F., LANGLOIS J.-Y., DELAHAYE F., COUANON P., « Fouilles d'églises rurales du haut Moyen Âge dans le nord de la France :

La comparaison entre les effectifs présents dans les cimetières postérieurs à l'An Mil et dans ceux qui sont antérieurs devrait également prendre en considération le poids des évolutions démographiques pour mesurer l'impact de ces évolutions sur les phénomènes de densification des sépultures qui peuvent être observés dans les cimetières les plus récents. Ajoutons à ce constat que l'archéologie est, aujourd'hui encore, rarement en mesure d'obtenir une vision réellement représentative des premiers temps des cimetières qui ont perduré jusqu'aux Temps modernes, voire même jusqu'aujourd'hui. Les conditions d'intervention des archéologues, comme les destructions des tombes les plus anciennes à l'occasion d'inhumations intervenues sur plus de mille ans, interdisent d'obtenir un dénombrement suffisamment précis pour se prêter à une analyse comparative avec les chiffres obtenus pour des champs sépulcraux n'ayant pas eu la même postérité.

Quoi qu'il en soit, les observations ponctuelles qui ont pu être faites dans les cimetières installés au cœur des villages médiévaux ou à l'emplacement d'une ancienne basilique suburbaine montrent que la plupart d'entre eux plongent leurs racines dans une période comprise entre le V<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle, contredisant l'idée d'une fixation tardive d'une zone funéraire unifiée qui aurait mis un terme au caractère fluctuant des champs sépulcraux fondés avant l'An Mil<sup>1</sup>. Il semble bien, comme le souligne Michel Lauwers, que les premiers temps de la christianisation de l'Occident latin aient vu la création d'une multitude d'oratoires<sup>2</sup>, avant que les évêques et les souverains carolingiens, puis la réforme grégorienne, ne viennent établir une hiérarchie entraînant une sélection parmi ces oratoires<sup>3</sup>.

---

des questions récurrentes », dans PARIS-POULAIN D., ISTRIA D. et NARDI COMBESURE S. (dir.), *Les premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle (hagiographie, épigraphie et archéologie) : nouvelles approches et perspectives de recherche*, actes du colloque d'Amiens (2007), Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 205-228. ; BLAIZOT F., Les espaces funéraires de l'habitat groupé des Ruelles à Serris du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> s. (Seine-et-Marne, Île-de-France) : taphonomie du squelette, modes d'inhumation, organisation et dynamique. Thèse de Doctorat, Université de Bordeaux 1, 2011, Disponible sur Internet, [bordeaux1.fr/pdf/2011/BLAIZOT\\_FREDERIQUE\\_2011](http://bordeaux1.fr/pdf/2011/BLAIZOT_FREDERIQUE_2011). Pdf. ; LORREN C., « L'église Saint-Martin de Mondeville (Calvados). Quelques questions », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire médiévales en l'honneur du doyen Michel de Bouard*, Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes, Genève-Paris : Société de l'École des Chartes, 1982, p. 251-276. ; LORREN C., « Le village de Saint-Martin de Mondeville, de l'antiquité au Haut Moyen Âge », dans PERIN P. et FEFFER L.-C. (éds.), *La Neustrie : les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Rouen : Musée et Monuments départementaux de Seine-Maritime, 1985, p. 350-361. ; LORREN C., « Le village de Saint-Martin de Trainecourt à Mondeville (Calvados), de l'Antiquité au haut Moyen Âge » dans *La Neustrie. Les Pays au Nord de la Loire de 650 à 850*, Colloque historique international publié par Hartmut Atsma, Beihefte der Francia, hrsg. vom Deutschen Historischen Institut Paris, Band 16-2, Sigmaringen : Jan Thorbecke Verlag, 1989, p. 439-466. ; LEGOUX R., *La nécropole mérovingienne de Bulles (Oise)*, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XXIV, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2011, 2 vol., 428 et 496 p. ; PILET C. (dir.), ALDUC-LE BAGOUSSE A., BUCHET L., HELLUIN M., KAZANSKI M., LAMBART J.-C., MARTIN M., PELLERIN J., PILET-LEMIERE J. et VIPARD P., *La nécropole de Saint-Martin-de-Fontenay (Calvados). Recherches sur le peuplement de la Plaine de Caen du V<sup>e</sup> s. avant J.-C. au VII<sup>e</sup> s. après J.-C.*, 54<sup>e</sup> supplément à Gallia, Paris : CNRS Éditions, 1994, 550 p. ; PILET C., *La nécropole de Frénoeuville*, British Archaeological Report, International Series, n° 83, Oxford, 1980, 3 vol., 562 p. et 125 pl. ; URLACHER J.-P., PASSARD F. et GIZARD S., *La nécropole mérovingienne de la Grande Oye à Doubs (département du Doubs)*, Mémoires de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, t. X, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 1998, 440 p.

<sup>1</sup> ZADORA-RIO E., « Archéologie des églises et des cimetières ruraux en Languedoc : un point de vue d'« Outre-Loire », *Archéologie du Midi médiéval*, 28-1, 2010, p. 239-247.

<sup>2</sup> GUYON J., « La "blanche robe" des premiers monuments chrétiens des Gaules (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », dans *El tiempo de los « bárbaros ». Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (SS. Ve-VII D. C.)*, *Zona Arqueológica*, 11, p. 182-221.

<sup>3</sup> LAUWERS M., « De l'incastellamento à l'inecclesiamento. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans LOGNA-PRAT D., LAUWERS M., MAZEL F. et ROSE I. (dir.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 319.



Il faut également constater que les chrétiens, loin de mépriser la question du devenir des corps, ont très largement pris soin de mettre en place des dispositifs visant à préserver la singularité corporelle des défunts<sup>1</sup> doublés d'aménagements destinés à perpétuer la présence physique de leurs morts dans le monde des vivants. Parmi ces dispositifs et aménagements, se rangent l'installation d'une pierre tombale, la pose d'une épitaphe et plus largement la mise en œuvre de toutes les formes de monumentalité funéraire destinée à inscrire la place du mort à l'intérieur de l'espace physique fréquenté par les vivants, y compris dans le bâtiment qui symbolise la communauté chrétienne réunie pour célébrer Dieu. La fondation des oratoires chrétiens paraît être le fait de personnages qui, très régulièrement, se font inhumer dans des sarcophages en pierre disposés dans le sous-sol de ces oratoires. Or, le sarcophage est le dispositif par excellence destiné à perpétuer la présence physique et individualisée du mort qu'il contient.

Parmi les critères retenus par Michel Lauwers pour distinguer le cimetière chrétien des nécropoles préexistantes, celui de la « clôture de l'aire sépulcrale » ne paraît pas plus discriminant. Des enclos funéraires constitués par une haie ou par d'autres formes de limites parcellaires apparaissent également dès la période mérovingienne, y compris dans des exemples où ils ne furent jamais dotés d'un oratoire chrétien<sup>2</sup>. Le critère de la « sectorisation »<sup>3</sup> apparaît plus approprié puisque l'existence de secteurs dédiés aux sépultures d'enfants est une nouveauté propre aux ensembles sépulcraux associés à un lieu de culte chrétien, sans toutefois être systématique. Un tel usage rompt avec la règle des groupements familiaux en vigueur durant l'Antiquité et il peut être regardé comme la trace d'une gestion collective de l'ensemble de l'aire sépulcrale. Seulement là aussi, il y a plusieurs exemples archéologiques montrant que ce schéma de sectorisation existe bien avant l'An Mil<sup>4</sup>.

Il convient donc de souligner, à la suite de Michel Lauwers, que la genèse du « cimetière chrétien » est un processus complexe, inscrit sur la longue durée tout en étant ponctué de périodes d'accumulation et d'effets de seuil. Reste à déterminer les moments où se placent ces effets de seuil et ces périodes d'accumulation.

---

<sup>1</sup> LAUWERS M., « Le cimetière au village ou le village au cimetière ? Spatialisation et communautarisation des rapports sociaux dans l'Occident médiéval », dans TREFFORT C. (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, actes des XXXV<sup>e</sup> Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 11-12 octobre 2013, Collection Flaran, Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 2015, p. 53-56.

<sup>2</sup> BOISSON J. et FOLLAIN E., « Découverte d'une basilique romaine à Harfleur (Seine-Maritime), première approche », dans Journées archéologiques de Haute-Normandie 2013, Mont-Saint-Aignan : Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2013, p. 92-93. ; DEMOLON P. (dir.), BLONDIAUX J., COMPAGNON E., DHENIN M., LOUIS E., MASUREL H. et PREVOST V., *La nécropole mérovingienne de Hordain (Nord), VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Archaeologia Duacensis 20, Douai : Communauté d'agglomération du Douaisis, 2006, 269 p.

<sup>3</sup> LAUWERS M., « Le cimetière au village ou le village au cimetière ? Spatialisation et communautarisation des rapports sociaux dans l'Occident médiéval », dans TREFFORT C. (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, actes des XXXV<sup>e</sup> Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 11-12 octobre 2013, Collection Flaran, Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 2015, p. 56-58.

<sup>4</sup> PEREZ E., « les enfants dans les cimetières médiévaux (VIIe-XIe siècle) : observations et hypothèses à propos de quelques données archéologiques », dans COSTE M.-C. (dir.), *Le corps des anges, actes de la Journée d'étude sur les pratiques funéraires autour de l'enfant mort au Moyen Âge, Blandy-les-Tours ( 14 novembre 2009)*, s.l. : Conseil Général de Seine et Marne - Silvana Editoriale, 2011, p. 57-69. ; NIEL C. et ALDUC-LE BAGOUSSE A., « Zones d'inhumations spécifiques pour les jeunes enfants dans les cimetières paroissiaux médiévaux : quelques exemples bas-normands », dans COSTE M.-C. (dir.), *Le corps des anges, actes de la Journée d'étude sur les pratiques funéraires autour de l'enfant mort au Moyen Âge, Blandy-les-Tours ( 14 novembre 2009)*, s.l. : Conseil Général de Seine et Marne - Silvana Editoriale, 2011, p. 90-101.

En plaçant son analyse dans le sillage de la théorie de l'*incastellamento* élaborée par Pierre Toubert et dans celle de l'encellulement soutenue par Robert Fossier<sup>1</sup>, Michel Lauwers en adopte les présupposés et se heurte par conséquent aux mêmes limites. Il prend d'abord pour point de départ de son analyse le moment où les sources d'archives montrent que l'institution cléricale est parvenue à élaborer une doctrine lisible en matière de localisation des sépultures. Cela le conduit à envisager tout ce qui précède en termes d'inaccomplissement. C'est la raison pour laquelle, il met en exergue les sépultures dites isolées ou disséminées dans l'habitat sans lien visible avec un lien de culte chrétien, en oubliant que, depuis le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, la masse des défunts sont désormais inhumés auprès des oratoires chrétiens. Le même parti pris commande également de souligner les différences entre les usages funéraires antiques et médiévaux tout en minimisant les ressemblances. D'où la promotion d'un vocabulaire contraint et la désignation de l'usage du mot cimetière comme comme fautif l'usage lorsqu'il s'agit de nommer des groupements de tombeaux antérieurs au moment où les archives livrent la définition du *cimiterium* élaborée par les clercs<sup>2</sup>.

Pourtant, Éric Rebillard a montré qu'après avoir longtemps servi à nommer une sépulture particulière, selon le modèle du *locus religiosus* du monde latin, le grec *κοιμητήριον* et sa transcription latine *coemeterium* ou *cimiterium* en sont progressivement venus à désigner un groupement de sépulcres, comme l'attestent les sources littéraires du VI<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Grégoire le Grand<sup>4</sup> comme Grégoire de Tours<sup>5</sup> utilisent explicitement le mot *cimiterium* dans le sens d'un groupement de sépultures. Le témoignage de l'évêque de Tours a d'ailleurs ceci de remarquable qu'il en fait un mot de la langue gauloise<sup>6</sup>. Il semble ainsi montrer qu'il s'agit d'un terme utilisé par ses compatriotes, mais dont il ressent le besoin d'excuser l'usage qu'il en fait lui-même, certainement parce qu'il ne trouve pas la légitimité de le faire dans les recueils lexicographiques qui font pour lui autorité<sup>7</sup>. Aussi fantaisiste soit-elle, l'attribution d'une origine gauloise au mot *cimiterium* ne suffit pas à récuser le témoignage de Grégoire de Tours qui utilise ce mot pour nommer une réalité de son temps, à savoir un rassemblement de sépulcres dont il précise qu'il se situe à proximité immédiate d'une basilique chrétienne.

<sup>1</sup> LAUWERS M., « De l'incastellamento à l'inecclesiamento. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans LOGNA-PRAT D., LAUWERS M., MAZEL F. et ROSE I. (dir.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 315-317.

<sup>2</sup> LAUWERS M., « Circuit, cimetière, paroisse. À propos de l'ancrage ecclésial des sites d'habitat (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans YANTE J.-M. et BULTOT-VERLEYSEN A.-M., « Autour du "village". Établissements humains, finages et communautés rurales entre Seine et Rhin (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain, 2010, p. 304 et p. 313. ; PORTAT E., « Michel Lauwers, Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval », *Médiévales*, 50, 2006, p. 186-188.

<sup>3</sup> REBILLARD E., « *Koimhthrion* et *coemeterium* : tombe, tombe sainte, nécropole », *Mélange de l'École française de Rome*, série antiquité, tome 105, fasc. 2, 1993, p. 975-1001.

<sup>4</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues* 4,49. : « *Ante hoc autem triennium, cum quidam frater fuisset mortuus, atque in ejusdem monasterii cimiterio a nobis sepultus, cunctis nobis ab eodem cimiterio exeuntibus, idem-Iohannes sicut postmodum pallens et tremens indicavit, illic nobis discedentibus inventus, ab eodem fratre qui mortuus fuerat de sepulcro vocatus est.* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Dix livres d'histoire*, 10, 3. : « *In hac urbe sub tali condicione perpensus, ut ferunt, annos [quinquaginta] commoratus, obiit in pace et sepultus est in ipsius vici cimiterio, qui erat christianorum; et cessavit episcopatum XXXVII annis.* »

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La Gloire des confesseurs*, 72 : « *Cimiterium igitur apud Agustidunensim urbem Gallica lingua vocitavit, eo quod ibi fuerint multorum hominum cadavera funerata inter qua quod sint quorundam fidelium dignarumque Deo animarum sepulchra, frequens occulti psallentii mysterium docet, cum plerumque multis apparent, in ipso vocum praeconio reddentis omnipotenti Deo gratiarum debitam actionem. Nam audivi, quod duo ex incolis loci, dum loca sancta orandi gratia circuire disponerent, audiunt in basilica sancti Stephani, quae huic coniungitur cimitirio, psallentium sonum..* »

<sup>7</sup> C'est sans doute pour la même raison qui a conduit Isidore de Séville et Raban Maur à ne pas s'intéresser à ce mot étranger à la langue savante et absent des recueils lexicographiques dont ils se sont eux-mêmes servis.

Aujourd'hui, il est donc de bon ton de proscrire l'usage du vocable « cimetière » pour désigner des ensembles funéraires antérieurs à l'An Mil. De nombreux archéologues, dans une étonnante déférence disciplinaire, s'y soumettent avec complaisance sans en connaître forcément ni l'origine ni la portée. Pourtant l'adoption d'une définition très étroite du cimetière afin de le faire coïncider avec le *cimiterium*, lui-même défini comme le cimetière chrétien voulu par l'autorité cléricale pour asseoir son pouvoir, a pour conséquence immédiate de dresser une frontière autour d'une sorte d'enclave disciplinaire dans laquelle il faudrait adopter une définition du cimetière différente<sup>1</sup> de celle que retiennent les autres chercheurs en sciences humaines et les historiens travaillant sur d'autres périodes historiques pour lesquels le cimetière est comme l'énoncent les dictionnaires usuels « un lieu où l'on met les restes des morts. »<sup>2</sup>

L'opinion selon laquelle il ne saurait être question de cimetière avant que les autorités cléricales n'en aient énoncé une définition formelle trahit surtout la conviction qu'une chose ne peut exister indépendamment du mot qui la désigne, qu'à l'origine de toute chose il y a nécessairement une idée dont le mot rend compte pour pouvoir ensuite engendrer la chose. Cette conviction est l'héritage de toute la tradition métaphysique occidentale qui, depuis le tournant socratique jusqu'à l'avènement de la phénoménologie, cherche derrière les choses sensibles les réalités intelligibles qui en seraient l'origine. La pensée s'engendrant dans la parole et la pensée engendrant la chose, il faudrait en conclure que la parole engendre la chose, qu'à l'origine du cimetière il y a nécessairement l'idée de cimetière et que cette idée existe seulement lorsqu'il y a une parole qui en édicte les contours.

C'est cette même conviction, qui fait de la parole et du concept l'origine de toute chose, qui conduit Michel Lauwers à désigner les clercs, détenteurs de la parole, comme les acteurs et promoteurs de la création et de la formation du cimetière chrétien. Si la parole fonde nécessairement la réalité qu'elle engendre en la désignant, cela implique également de devoir trouver dans les siècles qui précèdent l'acte de naissance supposé du « cimetière chrétien », la parole qui aurait produit les usages funéraires antérieurs. Saint Augustin en est l'auteur tout désigné, lui qui s'est intéressé à la question des usages funéraires et dont l'autorité en la matière fut reconnue par tous les auteurs chrétiens qui, après lui, ont abordé le sujet<sup>3</sup>.

Or, saint Augustin est aujourd'hui regardé comme l'inspirateur d'une doctrine qui, jusqu'à la naissance du *cimiterium* tel que définit par Michel Lauwers, aurait imposé une séparation entre un domaine d'intervention propre à l'Église s'attachant entièrement au devenir des âmes des défunts et le domaine d'intervention de la famille et des proches, à qui il reviendrait

---

<sup>1</sup> Le débat actuel sur le cimetière est le même que celui qui opposa durant un temps les archéologues et les historiens sur le village, oubliant que le village était aussi un objet d'étude pour le géographe, le sociologue et l'anthropologue. Ce débat s'est conclu par la reconnaissance de deux conceptions distinctes du village (ZADORA-RIO E., « Le village des historiens et le village des archéologues », dans MORNET E. (travaux réunis par), *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Histoire ancienne et médiévale, 31, Université de Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, Paris : Publications de la Sorbonne, 1995, p. 145-153), laissant chaque discipline s'épanouir paisiblement dans son propre champ d'investigation, sans jamais à avoir à se remettre en cause.

<sup>2</sup> *Petit Robert*, 1993.

<sup>3</sup> LAUWERS M., « Sépulcre, sépulture, cimetière. Lexique, idéologie et pratiques sociales dans l'Occident médiéval », LAUWERS M. et ZEMOUR A., *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours, XXXVIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes : Éditions APDCA, 2016, p. 96.

de s'occuper du devenir du corps de leurs morts<sup>1</sup>. Cette séparation traduirait soit un manque d'intérêt pour les questions matérielles soit le choix de s'en tenir à une « *attitude très pastorale* »<sup>2</sup>, Augustin, comme tous les Pères de l'Antiquité, choisissant de faire preuve de tolérance à l'égard des coutumes anciennes, du moins tant que celles-ci n'entrent pas en contradiction manifeste avec les articles de la foi chrétienne. Cette lecture de la pensée de saint Augustin se fonde sur le passage du *De cura gerenda pro mortuis* dans lequel Augustin écrit que, pour un mort, le lieu où repose son corps est sans effet sur le devenir de son âme, et que c'est la raison pour laquelle la question de la sépulture n'est pas, à proprement parler, du ressort de l'Église ni même une préoccupation légitime pour le chrétien, dont la tâche essentielle est de retrouver Dieu. Elle ne tient toutefois pas compte de la composition générale du *De cura*. Le traité comprend en effet un second livre qui, contrepoint du premier, permet de saisir l'objectif réel du traité. Alors que le premier livre est consacré à la manière dont les vivants peuvent construire une relation avec leurs morts, le second renverse la question et aborde celle de la relation qui peut exister entre les morts et les vivants. La manière dont il faut prendre soin de l'âme et du corps des morts n'est donc qu'un aspect d'un propos qui va bien au delà. A réduire le contenu du *De cura* à cet aspect ou isoler cet aspect pour en faire la clef de voûte du traité, n'est-ce pas renoncer à comprendre la parole d'Augustin lorsqu'il s'emploie à tirer les conséquences de sa philosophie<sup>3</sup> dans le domaine particulier de la relation possible entre les vivants et les morts ?

Dès lors, ne doit-on pas envisager que soit prêtée à la parole de saint Augustin sur la question des funérailles et du tombeau une portée qu'elle n'a pas eu en réalité ? Augustin est-il vraiment l'artisan des usages funéraires chrétiens qui prévalaient jusqu'à ce que l'autorité cléricale entreprenne de conceptualiser l'idée de *cimeterium* dans l'intention d'asseoir au mieux son pouvoir sur les communautés chrétiennes ? Et si tel était le cas, comment comprendre alors que les chrétiens aient été toujours plus nombreux à choisir d'installer les corps de leurs morts aux abords et à l'intérieur des oratoires, alors que rien ne les y obligeait et que la parole de l'évêque d'Hippone les invitait, au contraire, à se désintéresser du devenir de ces corps ? N'y a-t-il pas, dans l'écart entre la pratique mise en œuvre par les fidèles en matière d'élection de sépulture et la parole de l'autorité cléricale, la marque d'un processus dans lequel la parole se serait soumise à la pratique plutôt que l'inverse ? Ne faut-il pas accorder aux fidèles un rôle dans l'émergence du cimetière chrétien, expliquant ainsi pourquoi l'archéologie en observe la trace avant que l'institution cléricale n'ait élaboré le concept de *cimeterium* ? Ne faudrait-il pas non plus envisager l'émergence du cimetière chrétien non pas en termes de rupture mais en termes d'évolution des usages funéraires antiques ? Dans la mesure où le souci dont les funérailles et le tombeau sont les témoins transcende la question de la croyance religieuse, ne faut-il pas dépasser le clivage entre les usages païens et les usages chrétiens en se consacrant à comprendre quels sont les enjeux propres aux funérailles et au tombeau qui donneraient à voir la continuité entre l'Antiquité et le Moyen Âge ? Si originellement les funérailles et les tombeaux ne sont pas affaires de religion, au sens où ce mot est aujourd'hui entendu, ne doit-on pas chercher à les analyser comme la manifestation d'une préoccupation fondamentale, d'ordre anthropologique si ce

---

<sup>1</sup> REBILLARD E., « Église et sépulture dans l'Antiquité tardive (Occident latin, III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1027-1046.

<sup>2</sup> LAUWERS M., « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1048.

<sup>3</sup> Philosophie et théologie se confondent dans l'œuvre de saint Augustin.

n'est ontologique, qui justifierait que les chrétiens aient continué à se soucier du devenir du corps de leurs morts en dépit de la parole de saint Augustin, jusqu'à contraindre l'autorité cléricale à donner un nom à la réalité qu'ils avaient créée ?

Pour répondre à ces questions, il convient dans un premier temps d'évaluer la portée réelle de la parole de saint Augustin sur l'évolution des usages funéraires de l'extrême fin de l'Antiquité et des premiers siècles du Moyen Âge. Pour cela, il faudra établir quelle était l'intention de l'évêque d'Hippone lorsqu'il entreprit de traiter la question de la juste manière de se soucier des morts. Pour cela, il faudra faire notre leçon de Goulven Madec<sup>1</sup> en lisant « Augustin avec les yeux d'Augustin », en entrant dans son univers de pensée, en saisissant le mouvement global de sa pensée et de son discours, afin d'en saisir l'unité et en dégager la réelle signification. Il faudra, par conséquent, replacer la parole d'Augustin sur la question des funérailles et du tombeau à l'intérieur du système onto-théologique qu'il a continuellement construit tout au long de sa vie, lorsqu'il abordait tour à tour les implications de ce système sur les différents aspects de l'existence individuelle et collective. Pour Augustin, les funérailles et les tombeaux ne sont en effet que les conséquences pratiques de ce qu'il définit comme une juste compréhension de la mort et du mourir, ce qui conduit nécessairement à replacer cette compréhension dans l'anthropologie augustinienne et la définition qu'il a élaborée du statut de l'âme et du statut du corps dans la vie comme dans la mort. Enfin, puisque pour Augustin l'amour de la sagesse est la recherche du bien commun, il faudra comprendre comment il a tiré de son interprétation de la mort et du mourir les recommandations pratiques qui, selon lui, devaient être suivies par les chrétiens.

Dans un second temps, nous nous engagerons sur la piste indiquée par Augustin lorsqu'il mis au cœur de sa réflexion la question de la place à accorder au corps et au tombeau dans la relation que les vivants peuvent prétendre construire avec les morts. L'objectif sera de découvrir ce qui, dans la manière traditionnelle de conduire les funérailles et d'aménager le tombeau, était susceptible de contrarier l'ambition augustinienne d'adapter les comportements individuels et sociaux à son onto-théologie. Pour y parvenir, il faudra toutefois accepter de transgresser plusieurs frontières aujourd'hui solidement établies. Les premières sont celles qui partagent les domaines d'investigation propres à plusieurs champs disciplinaires des sciences humaines. En effet, la confrontation entre les réflexions de la psychanalyse sur le deuil, l'analyse anthropologique de la ritualité et les conclusions auxquelles sont arrivés les historiens ayant travaillé sur le droit des tombeaux antiques nous conduirons à lire sous un nouvel angle des sources littéraires et hagiographiques de l'antiquité latine et des premiers siècles du Moyen Âge. Toutes s'accordent pour reconnaître que le mourir d'autrui n'est pas une chose qui se livre dans une pleine transparence, que le cadavre d'autrui ne parvient pas à rendre pleinement compte de ce que le mourir d'autrui signifie, laissant apparaître une part d'indétermination.

Il faudra alors découvrir à l'aide de cette confrontation et de la notion antique de *jus facere*, que le mourir d'autrui requiert le concours des vivants pour dissiper l'indétermination que donne à voir le cadavre. Pour établir ce premier constat, il sera nécessaire non seulement de transgresser des frontières disciplinaires mais aussi la frontière trop vite instituée entre

---

<sup>1</sup> BOCHET I., « Réponse à la "leçon augustinienne" de G. Madec : "Lire Saint Augustin aujourd'hui en philosophie et en théologie" », *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 57/1, 1996, p. 23-28.

l'Antiquité et le haut Moyen Âge en pistant dans les sources de ces deux périodes l'objet visé par saint Augustin dans sa tentative de réformer la relation entre les vivants et les morts. Les récits antiques et, dans une moindre mesure, les récits des premiers siècles du Moyen Âge<sup>1</sup> qui évoquent les funérailles ne livrent toutefois, pour la plupart, que des bribes et de courts segments de la ritualité funéraire. Néanmoins, pour peu que l'on mette en ordre ces bribes et ces segments, ils permettent de restituer une suite de gestes funéraires qui composent un véritable cycle au travers duquel la mort d'autrui est mise en forme afin que chacun puisse reconnaître que la mort d'autrui a eu lieu. A l'aide de la philosophie, en particulier la phénoménologie, il sera possible de constater qu'il ne s'agit pas seulement d'inscrire le mourir d'autrui dans le temps, mais qu'il s'agit aussi de l'inscrire dans l'espace, c'est-à-dire dans un lieu, ce qui se joue précisément dans l'installation du mort dans un tombeau. Trouver un lieu pour le mort, ne signifie pas l'éloigner de la communauté des vivants, mais au contraire l'y inscrire afin que les vivants puissent établir une relation avec lui. Or, ce sont précisément les modalités de cette relation, qui passent par la médiation du tombeau et donc à travers lui par la médiation du corps, qui ne s'accordent pas avec la philosophie de saint Augustin. C'est pourquoi on devra se demander si, en définitive, la réunion des sépultures auprès des édifices incarnant la communauté chrétienne n'a pas signé la faillite de la parole augustinienne devant le souci des membres de cette communauté de faire entrer les morts, corps et âmes, dans la Cité de Dieu.

---

<sup>1</sup> Les récits pris en considérations ne sont pas postérieurs au début du VIII<sup>e</sup> siècle, mais il aurait été possible d'en sélectionner de plus tardifs, y compris jusque dans des sources actuelles, tant l'objet visé par saint Augustin apparaît prégnant dans la conduite des funérailles, quels que soit le lieu et la période envisagés.



# SAINT AUGUSTIN ET LE SOUCI DES MORTS :

## LA VOLONTE DE SOUMETTRE

### LA PRAXIS AU LOGOS

C'est en l'an 421 qu'Augustin rédige le *De cura gerenda pro mortuis* en réponse à une question que Paulin de Nole lui a transmise au sujet de l'utilité pour les morts d'être inhumés auprès du corps des saints. Cette préoccupation à propos de l'emplacement de la sépulture n'est pas nouvelle surtout qu'elle s'intègre dans une question plus vaste sur des moyens dont les vivants disposent pour contribuer au bien-être des morts. Cette question Augustin l'avait déjà partiellement abordée dans le *De Civitate Dei* pour convaincre les chrétiens de Rome qu'il n'y avait aucune raison de se lamenter parce que leurs proches morts lors de la prise de la ville n'avaient pu être enterrés ni même bénéficier de la moindre cérémonie funéraire. En intégrant de longs extraits du *De Civitate Dei* dans le *De cura gerenda pro mortuis*, Augustin montre manifestement que le second traité se situe dans le prolongement de ce qu'il avait écrit au lendemain du sac de Rome par les troupes d'Alaric. De la même manière, Augustin intègre des extraits du *De cura gerenda pro mortuis* dans la réponse qu'il fait à Dulcitus qui lui demandait si « l'offrande que l'on fait pour les morts apporte quelque utilité pour les âmes <sup>1</sup> ».

La date de la composition des *Réponses aux huit questions de Dulcitus* n'est pas précisément établie, mais la recherche historique s'accorde à placer la rédaction de cet opuscule en l'an 422 ou en l'an 425. Augustin y reprend également des extraits de la réponse qu'il avait envoyée à Laurentius qui le questionnait sur le soulagement que les défunts pouvaient attendre des prières de leurs proches vivants, lorsque pour ces défunts « est offert le sacrifice du Médiateur ou que les aumônes sont distribuées dans l'Église<sup>2</sup> ». Le texte composé à

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sur les huit questions de Dilcinius*, 2.: « Secunda tua quaestio est : Utrum oblatio quae fit pro quiescentibus, aliquid eorum conferat animabus, cum evidenter nostris aut sublevemur actibus aut gravemur, si quidem legamus quod in inferno nemo iam possit Domino confiteri. »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, 29, 110 : « Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. »



l'intention de Laurentius étant un résumé du *De cura gerenda pro mortuis*, il faut en conclure qu'il fut rédigé entre 421 et 425, plus probablement en l'an 421 ou 422. En l'espace de quelques années, et même probablement de quelques mois, Augustin consacre donc plusieurs traités à la question de la manière dont les chrétiens peuvent espérer contribuer au bien-être de leurs morts. Non pas que cette question connaisse à ce moment-là une actualité brûlante, mais sans doute parce qu'Augustin saisit l'occasion que lui offre l'interrogation de Paulin de Nole pour reprendre un thème qu'il avait laissé en suspens depuis la rédaction des premiers livres du *De Civitate Dei*. Il faut dire qu'entre temps, toujours plus nombreux sont ceux qui venant de tous les horizons sociaux et culturels adhèrent à la foi chrétienne. Le temps des martyrs, pionniers persécutés du christianisme, est révolu. Désormais l'Église rallie en masse y compris ceux qui rechignent à renoncer aux traditions ancestrales et aux règles de bonne conduite qui structurent l'ordre de la cité terrestre.

Dans cette perspective, la question de l'articulation entre la foi chrétienne et les usages funéraires, parce que cette question touche au fondement même de la tradition et des identités collectives, n'a pas manqué de préoccuper les plus fraîchement convertis ou encore tous ceux qui ne parvenaient pas à adhérer pleinement à l'orientation foncièrement idéaliste, au sens philosophique du terme, dans laquelle s'inscrivaient les Pères de la foi très profondément nourris de platonisme. La préoccupation se fait d'autant plus forte que l'imminence du Jugement dernier est sans cesse reportée, obligeant les penseurs chrétiens à reconnaître que cette imminence n'est plus d'actualité ou du moins qu'il est impossible de savoir à quel moment interviendra le jugement de Dieu. Il y a donc de plus en plus de chrétiens morts qui attendent d'être jugés, ce qui nécessite de définir la manière dont les morts subsistent dans l'attente du Jugement dernier. Or si les morts subsistent et que la fin des temps n'est plus nécessairement imminente, cela signifie que l'existence des morts est sujette au changement, ce qui ouvre par conséquent à la question de savoir si les vivants sont en mesure d'agir pour leur bien-être et à celle de savoir comment peuvent-ils agir en ce sens. Augustin a compris qu'il devait apporter des solutions à toutes ces interrogations afin d'éviter le développement d'usages qui viendraient en contradiction avec l'ontothéologie qu'il construit, parce que l'adoption de mauvais usages éloignerait les fidèles de la voie du salut.

La tradition historique traduit le titre *De cura gerenda pro mortuis* par *Les soins dus aux morts*. Cette traduction a l'inconvénient d'accorder une dimension essentiellement pratique au propos d'Augustin qui se trouve ainsi réduit à l'énoncé de préconisations en matière de localisation des tombeaux et de célébration de la mémoire des morts. Employer le pluriel de *soins* pour traduire le singulier *cura* ne rend donc pas compte de l'ambiguïté du mot latin qui désigne aussi bien le soin que le souci. C'est très certainement à dessein qu'Augustin utilise le terme de *cura* parce qu'il lui permet de glisser de l'approche pratique du sujet qu'il aborde vers ses implications théologico-philosophiques qui sont celles que l'intéressent vraiment, parce que selon lui la juste *praxis* dérive du *logos* et en aucun cas l'inverse.

Lorsqu'Augustin aborde la question des funérailles et du tombeau, il le fait nécessairement dans l'horizon de sa propre compréhension de ce qu'est la mort et de ce que mourir signifie. C'est la raison pour laquelle, le propos qu'il développe dans le *De cura gerenda pro mortuis* doit être analysé à partir de la pensée qu'il déploie dans l'ensemble de ses œuvres, qu'il

conçoit lui-même comme faisant véritablement système<sup>1</sup>. Sa pensée, Augustin la construit et la transmet à la fois dans des traités savants qu'il destine aux lettrés et dans les sermons qui vulgarisent les réflexions qu'il a développées dans ses traités savants. Il est vrai que, pour Augustin, il n'y qu'une seule vérité et cela quel que soit le degré d'instruction de chacun.

Non seulement le propos du *De cura gerenda pro mortuis* doit être resitué à l'intérieur du système théologico-philosophique d'Augustin, mais il faut également l'envisager dans sa globalité. Trop souvent, la partie consacrée à la question de la sépulture et la commémoration des morts est interprétée isolément, indépendamment de la seconde partie du texte, comme si elle se suffisait à elle-même, alors qu'en réalité elle ne trouve tout son sens que dans l'articulation qu'Augustin établit entre les deux parties. Dans la première, Augustin explore la capacité qu'ont les vivants d'agir sur le devenir des morts, puis, dans la seconde, il cherche à établir comment les morts peuvent contribuer au devenir des vivants. La véritable question que traite Augustin dans le *De cura gerenda pro mortuis* n'est ni de savoir s'il est bon pour un mort d'être enterré dans une église ni de savoir s'il faut croire aux histoires de fantômes. Au cœur de son traité, il y a la question de la médiation des corps dans la relation qu'il est juste pour les chrétiens de tisser avec les âmes des morts et les âmes de ceux qui vivent encore dans un corps de chair. C'est la réponse à cette question qui, pour Augustin, détermine le bon comportement des vivants vis-à-vis des morts, leur évitant ainsi d'agir en impie. Comme Platon et Cicéron, ce dernier ayant eu une influence déterminante sur la pensée de l'évêque d'Hippone<sup>2</sup>, Augustin n'a jamais cessé de se voir comme un philosophe assumant son rôle de réformateur de la cité. C'est dans cette perspective qu'il compose le *De cura gerenda pro mortuis* afin d'indiquer aux chrétiens confrontés à la mort de leurs proches quel est le bon comportement qu'ils doivent adopter s'ils ont une juste compréhension de ce qu'est la mort pour leurs proches et de ce que mourir signifie.

---

<sup>1</sup> On en prendra pour preuve la rédaction *Des revisions* qui visent tout autant à corriger les erreurs doctrinales qu'Augustin reconnaît avoir commises qu'à réduire les contradictions trop manifestes entre les différents traités qu'il a écrits.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 3, 4, 7. : « *Et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem.* »

# La compréhension augustinienne de la mort et du mourir

Jacques Derrida établit le constat selon lequel les historiens<sup>1</sup> qui interrogent la relation que les vivants ont entretenue avec leurs morts, considèrent presque toujours comme allant de soi les réponses aux questions telles que « qu'est-ce que la mort ? », « qu'est-ce que mourir ? », « qu'est-ce que faire l'expérience de la mort ? » Les réponses à ces questions sont supposées résolues, cette « *présupposition prend la forme d'un "cela va de soi" : tout le monde sait bien de quoi l'on parle quand on nomme la mort*<sup>2</sup> ». Ainsi, croyant disposer de réponses tellement évidentes à ces questions, ils en oublient de questionner l'évidence elle-même. Ils oublient qu'explorer le champ de la relation entre les vivants et les morts à chaque moment historique, impose, au préalable, d'interroger la manière dont les sociétés étudiées envisageaient et comprenaient la mort et le mourir.

## Au delà de l'expérience sensible

En héritier de la tradition platonicienne, Augustin inscrit sa pensée dans l'horizon de la métaphysique en établissant une distinction entre le monde sensible, qui serait celui des choses immédiatement présentes, et le monde intelligible, qui serait celui des réalités dissimulées derrière les choses perçues. Le monde sensible devient dès lors le domaine des apparences ne procurerant qu'une connaissance conjecturale des choses.

Selon Platon, l'erreur consiste d'abord à croire qu'est réel seulement ce qui est corporel, c'est-à-dire visible<sup>3</sup>, ce qui conduit à juger « *de la vérité des choses d'après les affirmations mêmes du corps*<sup>4</sup> ». Elle réside enfin dans la fuite devant tout ce qui paraît obscur et invisible aux

---

<sup>1</sup> Sous cette appellation, nous rangeons aussi bien les spécialistes des sources écrites et iconographiques que les archéologues.

<sup>2</sup> DERRIDA J., *Apories, Mourir, s'attendre aux limites de la vérité*, Paris : Éditions Galilée, 1996, p. 54.

<sup>3</sup> PLATON, *Phédon*, 81b.

<sup>4</sup> PLATON, *Phédon*, 83d.

yeux du corps<sup>1</sup>. Il en va ainsi du mourir comme de toute chose. L'apparaître du mourir d'autrui qui fait de son corps un cadavre ne peut rendre raison du mourir en tant que tel. La perception de la survenue du mourir d'autrui est un moment provisoire voué à être dépassé sur le plan de l'entendement, si l'on veut saisir la réalité que dissimule l'apparence. Pour se saisir de cette réalité, il faut engager un effort d'intellection qui consiste à procéder à un « *exercice de la pensée pure visant à se débarrasser le plus tôt possible de ses yeux, de ses oreilles, et pour ainsi dire, du corps tout entier, puisque c'est lui qui trouble l'âme et ne laisse pas acquérir vérité et intellection, lorsqu'elle est en communication avec lui*<sup>2</sup> ». Il faut se départir des jugements formés par sympathie avec les choses corporelles pour s'attacher à découvrir au moyen de la raison ce qui ne peut se comprendre à l'aide des seuls sens.

La question est donc de savoir si le mourir dans sa vérité se limite à l'image qu'en donne le cadavre. Platon convient toutefois qu'il est insensé de rejeter comme entièrement fausse l'image du cadavre sous prétexte que la connaissance véritable s'acquiert en quittant le monde des images<sup>3</sup>. Il faut seulement la regarder pour ce qu'elle est : la manifestation dans l'ordre du visible d'un phénomène qui en dernier ressort doit être vu avec les yeux de l'esprit<sup>4</sup>. L'expérience sensible devient par conséquent un passage obligé pour découvrir au delà, la vérité qui se dissimule derrière l'apparence.

Augustin fait sienne les préconisations de Platon et des platoniciens lorsqu'il prétend à son tour donner une explication du mourir qui se cache derrière l'apparaître du cadavre.

## Signes

Mourir, constate Augustin, est la disparition des signes au travers lesquels le vivant « *se présentait à vous, par où il vous parlait et vous entendait parler - cette portion visible par où il montrait son visage à vos yeux et par où il vous faisait entendre sa voix, si connue de vos oreilles ; que partout où vous l'entendiez, vous n'aviez pas besoin de voir votre frère pour savoir que c'était lui*<sup>5</sup> ». Le regard qui se pose sur le corps devenu cadavre relève que ce dernier est désormais privé de la parole, du mouvement, de la sensibilité et du souffle<sup>6</sup>. La mort d'autrui est en premier lieu un phénomène qui se donne à voir<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> PLATON, *Phédon*, 81b.

<sup>2</sup> KELESSIDOU A. « L'âme chez Platon et Plotin », dans VIEILLARD-BARON J.-I. (éd.), *Autour de Descartes, le problème de l'âme et du dualisme*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris : Vrin, 1991, p. 19.

<sup>3</sup> LANDSBERG P.-L. *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris : Le Seuil, 1951, p. 69-70.

<sup>4</sup> PLATON, *Phédon*, 66a.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 263, 4. : « *Quandoquidem germani tui nec pars ipsa mortalis, quae in terra sepulta est, tibi peribit ; in qua tibi praesentabatur, per quam te alloquebatur, tecumque colloquebatur ; ex qua promebat vocem sic tuis auribus notam, quemadmodum faciem tuis oculis offerebat, ita ut ubicumque sonuisset, etiam non visus soleret agnoscere.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 173, 3. : « *Quomodo enim non contristaris, ubi corpus quod vivit ex anima, fit exanime, discedente anima ? Qui ambulabat iacet, qui loquebatur tacet, clausi oculi lucem non capiunt, aures nulli voci patescunt : omnia membrorum officia conquieverunt ; non est qui moveat gressus ad ambulandum, manus ad operandum, sensus ad percipiendum.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-2, 2. : « *... sive ista in qua separatur anima a corpore, ipsum habent auctorem qui primo per superbiam cadens invidit stanti, et morte invisibili deiecit stantem, ut etiam mortem visibilem penderet.* »

Comme Augustin a pu le constater lui-même en assistant à l'agonie de son ami d'enfance, cette privation est un processus qui s'étale dans le temps<sup>1</sup>. Quelle qu'en soit la durée, il se termine toujours dans un instant qui paradoxalement se dérobe entièrement aux sens<sup>2</sup>. Le regard posé sur le mourant ne le voit jamais mourir, il peut seulement constater que ce celui-ci est mort parce qu'il est devenu un cadavre. Il n'y a pas de présent du mourir comme il n'y a pas de mourir au présent. Mourir est seulement le futur du mourant ou bien le passé du mort<sup>3</sup>. Ce n'est donc pas le mourir qui est visible, mais le fait que la mort d'autrui est survenue. La mort d'autrui relève en définitive du constat. Augustin écrit ainsi que le cadavre est le corps d'autrui gisant là, inerte et insensible<sup>4</sup>. Ce corps, écrit encore Augustin, est devenu cadavre parce que « *les corps tombent (cadere) en mourant et c'est du fait de tomber qu'ils prennent le nom de cadavre (cadaver)*<sup>5</sup> ». Le constat porte aussi sur la rupture de toute forme d'échange avec les vivants et le monde environnant. Le cadavre est un corps, toujours selon Augustin, qui a des yeux encore intacts et ouverts, mais qui ne voient plus, qui a des oreilles, mais qui n'entendent plus, qui a encore une langue, mais celle-ci est devenue immobile<sup>6</sup>. Le constat de l'inertie et de l'insensibilité du corps du mort permet d'induire la survenue du mourir qui est par conséquent une reconstruction par l'esprit et *a posteriori* d'un événement qui en lui-même n'est jamais saisi sur un plan véritablement sensible.

Le premier constat qui établit la survenue du mourir immédiatement après que le corps du mourant soit devenu cadavre, est complété par l'observation du processus de corruption de ce même cadavre, offrant à Augustin l'occasion d'énoncer une autre étymologie pour le mot *cadaver*<sup>7</sup>.

Si, observe Augustin, on néglige « *d'embaumer et qu'on l'abandonne au cours de la nature, [le cadavre] se met comme en révolte par des émanations hostiles fort désagréables à nos sens, c'est en effet l'odeur de la pourriture*<sup>8</sup> ». La corruption est ici clairement assimilée à la décomposition et à la putréfaction. Le constat de la survenue du mourir implique désormais d'autres sens que la vue, suscitant au passage le dégoût et l'horreur. C'est là la raison pour laquelle, le plus souvent, on enfouit le cadavre en toute hâte afin de le soustraire au regard des mortels<sup>9</sup>. L'aversion pour le cadavre pourrissant comme l'épouvante qu'il suscite, sont toutefois, aux yeux d'Augustin, des réactions purement émotionnelles engendrées par des pulsions passionnelles qui ne concourent en rien à la juste appréciation du phénomène de la décomposition lui-même.

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 4, 4.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 11.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 11.

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 43, 12. : « *Inest corpus, sed nullus est sensus : habitatio iacet, habitator abscessit.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 20, 10. : « *Cadunt autem corpora moriendo ; nam et a cadendo cadavera nuncupantur.* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 20, 21, 4. : « *Quis autem non videat a cadendo esse appellata cadavera ?* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 241, 2. : « *Nonne ibi oculi integri ? Etsi pateant, nihil vident. Aures adsunt ; sed migravit auditor : linguae organum manet ; sed abscessit musicus qui movebat.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 241, 2. : « *Denique discedente habitatore, iacet domus : discedente qui regebat, cadit quod regebatur : et quoniam cadit, cadaver vocatur.* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 12, 2. : « *Si autem nulla adhibeatur cura condendi, sed naturali cursui relinquatur, tamdiu quasi tumultuatur dissidentibus exhalationibus et nostro inconvenientibus sensui (id enim est quod in putore sentitur), donec mundi conveniat elementis et in eorum pacem paulatim particulatimque discedat.* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 32, 3. : « *Non enim facit corpori unde ametur nisi animus : qui cum migraverit, cadaver horrescis ; et quantumcumque pulchra illa membra dilexeris, sepelire festinas.* »

Pour cela, il est nécessaire de revenir aux manifestations empiriques de la corruption du cadavre. Augustin dresse d'abord la liste des formes que cette corruption peut prendre. Il y a, relève-t-il, « *les cas de corruption et de dissolution de cadavres : une partie s'en va en poussière, une autre s'exhale en gaz ; certains sont dévorés par les bêtes, d'autre par le feu, d'autres périssent encore d'un naufrage ou d'une noyade quelconque où leurs chairs se putréfient et se dissolvent dans les eaux*<sup>1</sup> ». Enterré, laissé à l'abandon sur le sol, immergé, mangé ou brûlé, le cadavre devient inexorablement poussière, gaz ou cendres. Il se décompose, ce qui signifie qu'il perd sa forme et que la matière dont il est fait se transforme et se disperse. Augustin insiste sur le processus de corruption, celle-ci étant comprise depuis Aristote comme un changement qui affecte une chose prise comme un tout et à l'issue duquel rien de sensible ne demeure identique à lui-même<sup>2</sup>.

Pour le cadavre, la corruption n'est pas instantanée ; elle s'étale dans le temps, à l'instar de la cessation progressive du mouvement comme signe du « *périssement* ». Augustin remarque que la survenue de la mort n'affecte pas immédiatement l'assemblage des membres qui composent le corps du mort, c'est d'ailleurs pourquoi il semble possible de considérer que dans un premier temps il y a encore dans le cadavre « *un homme suspendu*<sup>3</sup> ». Augustin consent à observer que le corps de celui qui vient de mourir ne montre pas immédiatement que le mort n'est plus là. Au contraire, ce corps donne l'impression que le mort demeure encore présent, ici et maintenant. Mais ce n'est là qu'une illusion puisque la corruption vient bientôt rappeler que l'image offerte par le corps du mort est seulement une apparence puisque précisément elle est instable.

La corruption est donc le processus qui prive le corps de sa forme et libère la matière dont il est constitué. Cette matière, c'est la terre qui, rendue à elle-même, rejoint progressivement la place qui est la sienne dans l'ordre de la création<sup>4</sup>. La décomposition du cadavre dans ses manifestations les plus répugnantes est d'ailleurs, selon Augustin, l'expression de la tension à laquelle est maintenant soumise la terre appelée à retrouver la forme qui était la sienne avant d'être chair. Libérée de la tension qui faisait d'elle la matière du corps, ayant cessé d'être effective, en raison du départ de l'âme, la terre est soumise à une instabilité qui ne prend fin que lorsqu'elle est retournée à son origine<sup>5</sup>. Pour le corps, la mort est donc processus de dissolution, c'est-à-dire perte de la forme rendant le matériau dont il était constitué à son état premier. C'est cette instabilité, parce qu'elle est désordre, qui se manifeste dans les répugnantes manifestations de la corruption du cadavre.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 22, 12, 2. : « *De ipsis etiam corruptionibus et dilapsionibus corporum mortuorum, cum aliud vertatur in pulverem, in auras aliud exhaletur, sint quos bestiae, sint quos ignis absumit, naufragio vel quibuscumque aquis ita quidam pereant, ut eorum carnes in humorem putredo dissolvat ...* »

<sup>2</sup> ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, 1, 4, 14-17.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 12, 2. : « *... verum tamen anima corpori suo pacata est [...] quae si molestiis eius exclusa discesserit, quamdiu compago membrorum manet, non est sine quadam partium pace quod remanet, et ideo est adhuc qui pendeat.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 12, 2. : « *Et quod terrenum corpus in terram nititur et vinculo quo suspensum est renititur, in suae pacis ordinem tendit et locum quo requiescat quodam modo voce ponderis poscit, iamque exanime ac sine ullo sensu a pace tamen naturali sui ordinis non recedit, vel cum tenet eam, vel cum fertur ad eam.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 12, 2. : « *Si autem nulla adhibeatur cura condendi, sed naturali cursui relinquatur, tamdiu quasi tumultuatur dissidentibus exhalationibus et nostro inconvenientibus sensui (id enim est quod in putore sentitur), donec mundi conveniat elementis et in eorum pacem paulatim particulatimque discedat.* »

Augustin observe ainsi que sur le seul terrain de l'expérience sensible, le mourir d'autrui se livre dans ce double constat de la cessation du mouvement et de la corruption du cadavre. En elle-même, cette expérience évoque l'anéantissement : anéantissement du mort et anéantissement du corps.

Les doctrines philosophiques à fondement matérialiste en ont conclu qu'il fallait confondre l'anéantissement du corps avec l'anéantissement du mort, en affirmant que la mort du corps correspond à la disparition de l'homme tout entier. Cette opinion retenue par les épicuriens<sup>1</sup> et certains stoïciens<sup>2</sup> est condamnée avec force par Augustin parce qu'elle est en complète contradiction avec l'enseignement de L'Écriture. Une telle condamnation de la part d'Augustin peut sembler surprenante si l'on considère que de son temps les théories défendues par les écoles du Jardin et du Portique n'ont plus guère d'adeptes et que s'il en existe encore, ces adeptes sont devenus totalement inaudibles<sup>3</sup>. En réalité, au travers des épicuriens et des stoïciens, Augustin cible les néoplatoniciens en démontrant que tout raisonnement philosophique, aussi pertinent soit-il, ne peut accéder à la vérité sans le secours de l'Écriture et que, sans elle, une doctrine philosophique demeure toujours une simple opinion.

### *Le visible et l'invisible*

Cela n'empêche pas Augustin de reconnaître sa dette vis-à-vis de l'héritage platonicien qui a si profondément influencé sa propre pensée. La filiation de cet héritage est impossible à restituer dans le détail, tant et si bien qu'il semble aujourd'hui préférable de s'en tenir à la formule prudente proposée par André Mandouze pour lequel Augustin reçoit cet héritage par des voies diverses, sans que l'une exclue l'autre : Platon et Apulée mais aussi Platon d'après Apulée, Platon d'après Cicéron, Plotin et Porphyre mais aussi Plotin d'après Porphyre, Plotin et Porphyre d'après Marius Victorinus et l'ensemble généralement revu et corrigé par Ambroise, lequel n'a dédaigné ni Philon, ni Macrobie comme commentateurs de Platon et des Platoniciens<sup>4</sup>. Quoi qu'il en soit, Augustin reprend à son compte, et en tout premier lieu, la distinction platonicienne entre l'apparence et la réalité qui mène à une définition de la sagesse comme la recherche de la vérité derrière les apparences qui la masquent.

Dans son commentaire du verset 11 du Psaume 48<sup>5</sup>, Augustin dénonce l'erreur d'interprétation commise par tous ceux qui, constatant que les sages meurent comme les autres, en concluent qu'il est inutile de se détourner des plaisirs terrestres puisque ni la sagesse, ni la vertu, ni la piété n'empêchent visiblement de mourir. Déraisonner ainsi c'est, écrit Augustin, confondre le visible et l'invisible, c'est voir « *un sage mourir, sans*

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 150, 5, 6. : « *Nam Epicurei et de corpore et de anima hoc idem sentiunt, quod utrumque mortale est. Et quod est gravius et detestabilius, prius dicunt animam post mortem dissolvi quam corpus.* »

<sup>2</sup> GOURINAT J.-B., *Les Stoïciens et l'âme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 35.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 118, 2, 12. : « *... quando iam ne ipsorum quidem multo recentiorum, multumque loquacium Stoicorum aut Epicureorum cineres caleant, unde aliqua contra fidem christianam scintilla excitetur ...* »

<sup>4</sup> MANDOUZE A., *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Paris, 1968, p. 478-479.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-1, 11. : « *Non intelleget quid sit interitus, quando viderit sapientes morientes. Dicit enim sibi : Iste, quia sapiens erat, et cum sapientia inhabitabat, et cum pietate Deum coluit, numquid non est mortuus ? Faciam mihi ergo bene, cum vivo : nam si aliquid possent qui aliud sapiunt, non morerentur. [...] Quomodo Iudaei viderunt Christum pendentem in cruce [...] non videntes quid sit interitus. Si viderent quid sit interitus, si viderent ! Ille moriebatur temporaliter, ut revivisceret in aeternum ; illi vivebant temporaliter, ut morerentur in aeternum. Sed quia illum videbant morientem, non videbant interitum, id est, non intellegebant quis esset verus interitus.* »

*comprendre ce qu'est la mort* ». S'abuser ainsi, c'est se tromper de la même manière que les Juifs qui ont regardé le Christ périr sur la croix sans voir qu'en vérité il ne mourait point. Si les Juifs en question avaient su voir ce « *que c'est que mourir, s'ils l'eussent compris ! En effet, le Christ mourait selon le temps, pour vivre selon l'éternité, et eux, ils vivent selon le temps pour subir une mort éternelle. Mais parce qu'ils le voyaient mourir, ils ne voyaient pas la mort, c'est-à-dire qu'ils ne comprenaient pas ce que c'est que la véritable mort.* »

Distinguer la mort visible de la mort véritable, Augustin s'y attache à nouveau dans le commentaire qu'il fait du verset 6, 49 de l'*Évangile selon saint Jean*<sup>1</sup> où il est écrit : « *Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts.* » Il commente le texte en regardant comme un « chiasme » les deux propositions qui composent la phrase. De cette façon, il veut souligner que derrière les apparences, il y a une lecture plus authentique qui est rendue possible lorsqu'on se place sur le plan de l'intelligible ; ce que manque précisément une lecture trop littérale du texte biblique<sup>2</sup>. « *Pourquoi ont-ils mangé et sont-ils morts ?* », interroge Augustin, avant de répondre : « *Parce qu'ils croyaient ce qu'ils voyaient et ne comprenaient pas ce qu'ils ne voyaient pas. C'est pourquoi ils sont vos pères, puisque vous leur ressemblez.* » Il poursuit en attirant l'attention de son auditoire sur l'interprétation communément admise de la mort du corps. Il est certain que cette mort du corps est à la fois indéniable et commune à tout le genre humain, mais en vérité elle dissimule une autre mort « *que le Seigneur fait craindre et dont leurs pères sont morts. Moïse a mangé la manne, Aaron aussi a mangé la manne, Phinéès aussi a mangé la manne, beaucoup qui ont plu au Seigneur ont mangé la manne dans le désert et ils ne sont pas morts. Pourquoi ? Parce qu'ils ont compris spirituellement la nourriture visible, qu'ils l'ont désirée spirituellement, goûtée spirituellement afin d'en être rassasiés spirituellement* ». L'argumentaire d'Augustin est ainsi construit pour que l'auditeur projette ce qui est dit de la manne de Dieu sur le segment du verset relatif à la mort. Comme la manne matérielle reçoit sa vraie signification de la manne spirituelle, la mort corporelle trouve sa signification dans l'existence d'une autre mort, une mort invisible aux yeux du corps, la mort spirituelle.

Pour soutenir sa thèse, toute platonicienne, de l'existence de réalités intelligibles qui déterminent le sens véritable des choses et des phénomènes sensibles, Augustin distingue trois sortes de visions hiérarchisées selon leur degré de proximité avec le Vrai<sup>3</sup>. Dans un passage de son traité intitulé *De natura et origine animae*, très proche dans son contenu d'un chapitre de son traité intitulé *De Genesi ad Litteram libri duodecim*<sup>4</sup>, il déclare : « *autre est la puissance par laquelle nous percevons les corps réels – nous le faisons par les cinq sens du corps - ; autre, celle qui nous permet, sans leur aide de voir des objets semblables à des corps, mais qui ne sont pas des corps – par elle nous ne saisissons même de nous qu'une*

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 26, 11. : « *Quid est unde superbitis ? Manducaverunt manna, et mortui sunt. Quare manducaverunt, et mortui sunt ? Quia quod videbant, credebant : quod non videbant, non intellegebant. Ideo patres vestri, quia similes estis illorum. Nam quantum pertinet, fratres mei, ad mortem istam visibilem et corporalem, numquid nos non morimur qui manducamus panem de coelo descendente ? Sic sunt mortui et illi, quemadmodum nos sumus morituri ; quantum attinet, ut dixi, ad mortem huius corporis visibilem atque carnalem. Quantum autem pertinet ad illam mortem, de qua terret Dominus, qua mortui sunt patres istorum ; manducavit manna et Moyses, manducavit manna et Aaron, manducavit manna et Phinees, manducaverunt ibi multi qui Domino placuerunt, et mortui non sunt. Quare ? Quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur.* »

<sup>2</sup> La référence au mot « spirituel » pour évoquer le type de vision dont il est question ne saurait prêter à mésinterprétation car il englobe la vision intellectuelle lorsqu'il s'agit seulement de tracer la frontière avec la vision sensible.

<sup>3</sup> BOCHET I., « Imago », MAYER C. (hrsg.), *Augustinus – Lexikon*, Bâle : Schwabe, 2006, p. 510-514.

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 6, 15.



*similitude de corps - ; autre encore, celle par laquelle nous avons une vue nettement plus sûre et plus solide des objets qui ne sont ni des corps ni des similitudes des corps, comme la foi, l'espérance, la charité, réalités dénuées de toute couleur, grosseur et autres propriétés semblables, dans laquelle devons-nous être plus présents et en quelque sorte séjourner plus familièrement.»*<sup>1</sup> La première sorte de vision est la vision corporelle ou physique. Elle agit lorsque l'homme est en état de veille et lui livre les objets physiques qui se trouvent en face de lui. La deuxième est la vision spirituelle qui rend présente à l'esprit les images des choses en leur absence. Elle permet non seulement de revoir les images des choses déjà vues, qu'Augustin nomme *phantasia*, mais aussi de se figurer des images de choses jamais vues, composées par l'esprit à partir des choses déjà vues, ce qu'il appelle *phantasma*<sup>2</sup>. La vision spirituelle est donc à la fois le domaine des souvenirs, de l'imaginaire, des images oniriques et des images introduites par un esprit étranger tels que les anges et les démons. La troisième sorte de vision est la vision intellectuelle qui permet, sans recourir à l'image, de se saisir des réalités intelligibles telles que Dieu, la raison, l'âme, la vérité, la justice, etc.

La vision spirituelle est déterminée par la vision corporelle qui la précède, mais toutes deux ne trouvent leur véritable signification que dans la vision intellectuelle parce que celle-ci conditionne la faculté de juger. C'est pourquoi, professe Augustin, « *la vérité se voit, non par les yeux du corps, mais par l'esprit*<sup>3</sup> ». Nous prenons connaissance des choses, dit-il, dans le *De Civitate Dei*, « *par le sens corporel, mais ce n'est pas par ce sens que nous en jugeons. Un autre sens en effet, le sens de l'homme intérieur, bien supérieur à l'autre, nous permet de sentir le juste et l'injuste. Le juste par sa beauté intelligible, l'injuste par la privation de cette beauté. À l'opération de ce sens, ne peuvent s'élever ni la pupille de l'œil, ni la trompe de l'oreille, ni les fosses du nez, ni les voûtes du palais, ni nul toucher corporel*<sup>4</sup> ». C'est par le corps qu'on peut voir tout ce qu'on voit et ainsi découvrir qu'il y a au delà des choses sensibles une cause qui en est à l'origine et les justifie<sup>5</sup>, car l'âme est capable de voir toutes les choses qui relèvent de l'Intelligible et qui dévoilent à l'homme la cause des choses qu'il saisit au moyen du regard corporel. Sans la vision corporelle l'âme ne peut accéder aux choses sensibles qui la renseignent et lui servent à s'élever en direction de l'Intelligible. Sans le jugement opéré par l'âme l'impression sensorielle reste dénuée de sa signification véritable et devient source de confusion et d'erreur qui nourrissent l'imagination. La vérité n'appartient donc pas au domaine de l'expérience sensible. Elle nécessite la participation de l'esprit dans sa faculté de jugement qui pour cela bénéficie d'abord du soutien de la parole révélée et secondairement de l'aide de la raison<sup>6</sup>. Chercher la vérité sur ce que mourir oblige donc à

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 4, 20, 31. : « *Cum ergo aliud sit in anima, quo corpora vera sentimus, quod facimus quinque sensibus corporis ; aliud quo praeter ipsos similia corporibus non corpora cernimus, ubi et nos ipsos non aliter quam similes corporibus contuemur ; aliud quo nec corpora nec similitudines corporum, sicut fidem, spem, caritatem, sine ullis coloribus et tumoribus eorumque similitudinibus, certius sane firmitusque conspiciamus ; ubi magis esse et quodam modo familiarius habitare debemus ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la Trinité*, 6, 9.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la vraie religion*, 3,3. : « *... cum sibi ab illo persuaderetur, non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri ...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 11, 27. : « *Sed nos ea sensu corporis ita capimus, ut de his non sensu corporis iudicemus. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorum, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intellegibilem speciem, iniusta per eius priuationem. Ad huius sensus officium non acies pupulae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 41, 7. : « *... ipsamque inquisitorem talium rerum non corpus, sed animam video : et tamen haec omnia quae collustravi, per corpus ea me collustrasse cognosco.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 18. : « *... omnino civitas Dei talem dubitationem tamquam dementiam detestatur, habens de rebus, quas mente atque ratione comprehendit, etiamsi parvam propter corpus corruptibile, quod aggravat*

porter son regard au delà des manifestations sensibles qui donnent à voir la survenue de la mort du corps lorsque celui est devenu cadavre. Il faut non seulement dépasser l'horizon des apparences, mais aussi se détourner de l'imagination qui se nourrit soit des passions que la mort d'un être cher engendre, soit des fables colportées par la tradition païenne et les poètes.

Augustin, en héritier du platonisme, affirme pourtant que ce serait une erreur que de récuser le témoignage des sens au prétexte qu'il est porteur de confusion d'où peut surgir l'erreur de jugement. D'abord parce que l'erreur de jugement n'est pas imputable aux choses elles-mêmes, mais seulement au sujet pensant qu'Augustin identifie à l'âme, qui ne sait pas exercer la faculté qui est la sienne. L'erreur commune, constate Augustin, est de prendre « *des apparences pour les choses dont elles sont les apparences*<sup>1</sup> », ce qui signifie que l'âme renonce à juger les images pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire le reflet de réalité relevant du domaine de l'Intelligible<sup>2</sup>. S'en tenir à l'image, c'est confondre le reflet et la réalité reflétée. Un reflet est une réalité dérivée, parce qu'il est second et ne peut se confondre avec ce dont il procède. Il n'en est qu'à l'image. Le reflet est à la fois semblable et dissemblable à la réalité qui l'engendre. Il est semblable parce qu'il est toujours lié à ce dont il est l'image<sup>3</sup>. Il est dissemblable parce qu'il ne coïncide pas avec ce dont il est l'image. Il en est nécessairement distinct parce que le reflet est altérité par rapport à ce dont il est l'image. Or, Augustin a hérité de Plotin une vision de l'altérité comme altération, ce qui signifie que le reflet est forcément l'image déformée de ce dont il est le reflet.

L'apparence, parce qu'elle est toujours le reflet d'une réalité intelligible doit donc d'abord être appréciée comme un premier appui pour atteindre les choses qu'elle dissimule<sup>4</sup>. Elle offre un premier accès à ce que vision intellectuelle doit rechercher, mais l'âme doit savoir reconnaître ce passage obligé par le sensible comme un moment provisoire voué à être dépassé au plan de l'entendement.

Il s'ensuit que l'expérience du regard qui se pose sur un corps devenu cadavre ne peut être ni entièrement ni définitivement récuser. D'abord parce qu'elle livre la réalité de la mort du corps qu'il serait insensé de nier. Ensuite, parce qu'elle reflète une autre réalité à laquelle l'esprit resterait autrement aveugle. Si la vision corporelle permet de constater l'effectivité de la mort physiologique, elle ne peut parvenir à en épuiser la vérité, à moins de choisir délibérément de rabattre la vérité sur le phénomène sensible comme le font les philosophes matérialistes tels que les épicuriens et dans une moindre mesure les stoïciens.

Augustin considère comme irrecevable le choix de la solution qui fait coïncider la mort du corps avec la mort tout entière. D'abord parce que ce choix contredit formellement l'Écriture où il est dit, au quatrième verset du Psaume 145, que « *l'esprit s'en ira, et la chair retournera*

---

*animam (quoniam, sicut dicit Apostolus : Ex parte scimus), tamen certissimam scientiam, creditque sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilis fallitur, qui numquam putat eis esse credendum ; credit etiam Scripturis sanctis et veteribus et novis, quas "Canonicas" appellamus ... »*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 25, 52. : « *Illuditur autem anima similitudinibus rerum, non earum vitio, sed opinionis suae, cum approbat quae similia sunt pro iis quibus similia sunt, ab intellegentia deficiens.* »

<sup>2</sup> BOCHET I., « Le statut de l'image dans la pensée augustiniennne », *Archives de Philosophie*, 72-2, 2009, p. 255.

<sup>3</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 6,4,10.

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la vraie religion*, 29, 53. : « *... illud in animo humano praestantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo judicat de sensibilibus. [...] Sed judicare de corporibus non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est ... »*

*dans sa terre*<sup>1</sup> ». Ensuite parce qu'il est contraire aux leçons de la philosophie qui, à ses yeux, s'est approchée le plus de la vérité<sup>2</sup> et pour laquelle l'homme ne meurt ni dans son corps ni avec son corps. Il constate donc que la foi et la raison se conjuguent pour attester qu'en vérité la mort du corps ne coïncide pas avec la mort de l'homme tout entier. Augustin ne saurait toutefois se suffire d'une simple affirmation et d'une adhésion qui consisterait à faire sienne une opinion parmi d'autres. Il lui faut aussi comprendre et démontrer, car il est convaincu que la foi est bien plus solide lorsqu'elle s'appuie sur la raison. C'est pourquoi, comme tous les philosophes qui l'ont inspiré, il considère que toute compréhension véritable du mourir, dans sa phénoménalité et dans son essence, passe nécessairement par l'identification de qui meurt. Ce qui en retour implique de comprendre l'interprétation qu'Augustin fait du mourir pour comprendre la place qu'il accorde au cadavre dans son analyse, cette interprétation déterminant ensuite le rôle qu'il alloue au dit cadavre dans la relation des vivants au mort et, au delà, parce que c'est là la véritable préoccupation d'Augustin, le rôle qu'il prétend donner aux corps dans les relations des hommes à Dieu.

## Comprendre l'homme pour comprendre qui meurt en vérité

Pour interpréter le mourir d'autrui, il faut d'abord déterminer qui meurt lorsqu'un corps devient cadavre. Le corps certes, mais est-il le seul ? Emporte-t-il dans son anéantissement l'homme tout entier ? Ou au contraire laisse-t-il le principe qui l'animait s'échapper vers une autre existence, comme le prétendent Platon et tous les platoniciens ? Répondre à la question de qui meurt lorsque le corps devient inerte et insensible oblige à établir la place du corps dans la nature humaine, ce qui conduit à devoir définir ce qu'est l'homme.

Comme la plupart de philosophes qui ont nourri sa réflexion, au premier rang desquels il faut mentionner Platon, Augustin donne plusieurs définitions de l'homme qui correspondent à l'évolution de sa pensée ou varient selon le thème développé et les interlocuteurs auxquels il s'adresse<sup>3</sup>.

Le plus souvent, Augustin s'applique à concilier le monisme biblique tel qu'il apparaît dans les textes de l'Ancien Testament et le dualisme d'inspiration platonicienne<sup>4</sup>. Bien que l'âme et le corps soient deux, écrit Augustin « *aucun des deux ne s'appelle l'homme en l'absence de l'autre, car ni le corps ne serait un homme s'il n'y avait pas d'âme, ni l'âme ne serait un homme si elle n'animait un corps*<sup>5</sup> ». L'homme est donc composé de manière indissociable d'une âme et d'un corps, ce qui en fait une véritable unité substantielle.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 145, 10. : « *Exiet spiritus eius, et revertetur in terram suam. Ecce totum quod loquitur, nesciens quamdiu loquatur ; minatur, nesciens quamdiu vivat. Subito exiet spiritus eius, et revertetur in terram suam.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 10, 1, 1. : « *Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea quia sapere potuerunt licet inmortalem ac rationalem uel intellectualem hominis animam nisi participato lumine illius Dei ? a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse ...* »

<sup>3</sup> GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Col. Études de philosophie médiévale, n°XI, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1987, p. 57-58.

<sup>4</sup> PLATON, *Phèdre*, 246c.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les mœurs de l'Église catholique*, 1, 4, 6. : « *Quamquam enim duo sint anima et corpus et neutrum homo vocaretur, si non esset alterum - nam neque corpus homo esset, si anima non esset nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur ...* »

Parfois Augustin adopte la solution du *Premier Alcibiade*<sup>1</sup> lorsqu'il considère que « *l'homme tel qu'il apparaît à l'homme, est une âme raisonnable usant d'un corps mortel et terrestre*<sup>2</sup> ». Dans cette définition, le corps n'a qu'une fonction instrumentale au service de l'âme elle-même désignée comme l'homme véritable<sup>3</sup>. Augustin condamne cependant l'interprétation pessimiste de la présence de l'âme dans un corps. Contrairement aux néoplatoniciens et maints penseurs chrétiens platonisants, il se refuse à déclarer que le corps est une prison pour l'âme qui s'y trouve enchaînée pour son malheur et par sa faute<sup>4</sup>. Certes l'âme doit apprendre à dominer celui-ci si elle veut répondre au devoir impérieux de s'élever au-dessus des apparences sensibles, mais dans l'affaire le corps, parce qu'il est corps et fruit de la création divine, ne saurait être tenu pour responsable d'un manquement dont l'âme porte seule la responsabilité. Le corps, comme toute chose est création de Dieu, et comme Dieu est infiniment bon, il ne peut avoir créé de chose mauvaise en soi. Par conséquent, le corps n'est pas un mal. Il n'est pas non plus la cause du mal. Étant seulement instrument de l'âme, il est totalement neutre sur un plan éthique. C'est pourquoi, il faut distinguer le corps de la chair, celle-ci étant en même temps le fruit et le motif du péché pour l'âme qui cède à l'attrait que la chair exerce sur elle.

En d'autres occasions encore, Augustin reprend une formule qu'il trouve chez Quintilien<sup>5</sup> et Cicéron<sup>6</sup> selon laquelle il est « *un animal raisonnable et mortel* »<sup>7</sup>, qu'il adapte néanmoins en écrivant que « *l'homme est une substance rationnelle formée d'une âme et d'un corps*<sup>8</sup> ». Ainsi reformulée, cette définition à l'avantage d'affirmer avec force l'unité substantielle de l'homme tout en insistant sur sa nature composée qui unit une âme et un corps.

### **Union de l'âme et du corps : forme et matière**

Bien qu'il n'y ait pas une seule définition de l'homme dans toute l'œuvre d'Augustin, il a néanmoins toujours privilégié la solution de l'unité substantielle composée d'une âme et d'un corps. Pour comprendre comment une substance unique peut être un composé, Augustin engage ses auditeurs et lecteurs à s'arracher aux habitudes perceptives qui « *nous montrent deux liquides se mêler d'ordinaire au point de perdre leur intégrité*<sup>9</sup> », alors qu'en réalité les deux substances conservent leur identité propre puisqu'il est possible de séparer du vin et de l'huile à l'aide d'une simple éponge. À cet exemple qui appartient à l'argumentaire stoïcien en faveur de leur théorie du *pneuma*<sup>10</sup>, Augustin préfère néanmoins celui de la lumière qui se

<sup>1</sup> PLATON, *Alcibiade*, 130c.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les mœurs de l'église catholique*, 1, 27, 52. : « *Homo igitur ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 10, 6. : « *Si ergo corpus, quo inferiore tamquam famulo uel tamquam instrumento utitur anima ...* »

<sup>4</sup> GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Col. Études de philosophie médiévale, n°XI, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1987, p. 67 et COURCELLE P., *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris : Études Augustiniennes, 1975, p. 368-371.

<sup>5</sup> QUINTILIEN, *Institution oratoire*, 7, 3, 15. : « *Homo est animal mortale rationale.* »

<sup>6</sup> CICÉRON, *Premiers académiques*, 2, 7, 21. : « *Si homo est, animal mortale, rationis particeps.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 7, 11. : « *Homo est enim, sicut veteres definirunt, animal rationale mortale.* » Également dans *De L'ordre*, 2, 11, 31. : « *... quod ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est : homo est animal rationale mortale.* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 7, 11. « *... homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore ...* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 137. 11. : « *... si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam ; quamquam et in ipsis corporibus aeri lux incorrupta misceatur.* »

<sup>10</sup> STOBÉE, *Eclogæ physicæ et ethicæ*, 1, 155, 5-11.

mêle à l'air sans se corrompre. L'union de l'âme et du corps dans l'homme se réalise selon le même principe de l'union sans confusion, telle que l'a défini Porphyre. Ce dernier a, en effet, apporté une réponse originale au vieux problème de l'union de l'incorporel et du corporel en réunissant deux formes possibles du mélange, telles qu'elles ont été établies par les stoïciens, à savoir la combinaison et la juxtaposition. Pour l'homme, l'âme tient lieu d'incorporel, le corporel étant la matière dont est fait le corps. L'union sans confusion telle que l'a définie Porphyre repose sur le principe d'identité entre la qualité et de la substance. L'âme est substance de l'animation, ce qui implique qu'elle ne reçoit pas sa qualité en dehors d'elle-même. La matière étant aussi substance, cela signifie qu'elle n'est pas matérialisée par autre chose qu'elle-même, mais qu'elle est « matérialisante »<sup>1</sup>. Parce qu'elles sont substance, lorsqu'elles sont unies, l'âme et la matière ne peuvent être modifiées mais elles peuvent donner naissance à une réalité intermédiaire que l'âme vivifie et que la matière matérialise. Cette réalité est l'image de l'incorporel rendu visible par le corporel qui la matérialise.

La solution de Porphyre pour expliquer l'union de l'âme et du corps a connu un certain succès chez les Pères chrétiens d'autant plus qu'ils y ont vu un moyen d'expliquer avec des arguments rationnels l'union de deux natures dans la personne du Christ<sup>2</sup>. Augustin retient lui aussi le principe selon lequel l'unité de l'homme est hypostatique<sup>3</sup>. Sa justification trouve son fondement dans la compréhension aristotélicienne du rapport entre la forme et la matière, retravaillée en profondeur par les néoplatoniciens<sup>4</sup>.

C'est du néant, écrit Augustin dans *Les Confessions*, non de Dieu que toutes les choses créées ont été faites par Dieu, non pas de quelque matière qui ne fût pas sienne ou qui eût été auparavant, mais d'une matière « concrète ». Matière et forme ont été créées par Dieu en même temps. Sans aucun intervalle de temps, Dieu a donné à l'informité sa forme<sup>5</sup>. Matière et forme sont donc conçues comme deux principes métaphysiques différents mais corrélatifs. L'une ne peut exister sans l'autre, même si d'un point de vue strictement logique la création de la *materia informis* précède nécessairement celle de la forme, qu'Augustin nomme *ratio*, *species*, *forma* ou encore *idea*.

La matière informe ne saurait exister seule, parce qu'en soi elle n'a aucune détermination, pas même celle d'exister. Elle est donc « concrète » avec la forme qui détermine ses capacités, c'est-à-dire ses possessions ou ses états. Augustin, à la suite d'Aristote et de Plotin, affirme donc l'antériorité ontologique de la puissance sur l'acte sans pour autant contredire le principe selon lequel, dans le temps et en chacun des êtres créés par Dieu en leur espèce, la forme et la matière qui le font exister sont elles-mêmes « concrètes »<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, Paris : Études Augustiniennes, 1968, p. 438.

<sup>2</sup> FLAMANT J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leyde : E.J. Brill, 1977, p. 566

<sup>3</sup> COUTURIER C., « La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin », dans *Augustinus Magister, Congrès International Augustinien*, Volume I, Paris : Études Augustiniennes, 1954, p. 550.

<sup>4</sup> FORTIN E., « Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Eo. 137, 11) », dans *Augustinus Magister : Congrès International Augustinien*, Volume III, Paris : Études Augustiniennes, 1954, p. 371.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 13, 33, 48. : « *De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 1, 15, 29. : « *Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est.* »

Augustin reçoit des néoplatoniciens, la conception aristotélicienne de l'âme comme forme de l'homme, non pas la forme comme figure apparente, puisqu'il est évident qu'un cadavre n'est pas un homme alors qu'il en conserve l'aspect et la physionomie<sup>1</sup>. Aristote définit l'âme comme la puissance qui s'empare de la matière pour l'organiser et former un corps vivant. Dans cette perspective, la matière est la forme en puissance et la forme est la matière parvenue à son achèvement<sup>2</sup>. Il en résulte que le corps et l'âme ne sont pas deux choses distinctes. Ils sont un et ne peuvent exister l'un sans l'autre, puisque sans la matière la forme n'a pas d'existence réelle et que sans la forme le corps n'est que matière. Il faut donc estimer que « *l'âme ne peut être ni sans corps, ni un corps mais quelque chose du corps.* »<sup>3</sup> Pour Aristote, l'âme est ce par quoi nous vivons, percevons et pensons<sup>4</sup>.

Augustin à son tour considère que la forme est simultanément ce qui informe la matière en ce qu'elle l'organise de telle sorte que la chose puisse être dans son état déterminé comme accomplissement de ses fonctions. Autrement dit, la forme est pour la matière principe d'organisation en vue d'une fin. Elle est ce qui fait qu'une chose est, en même temps qu'elle est ce qui fait qu'une chose existe comme chose. La forme est donc à la fois « *informante, constitutive de l'être – la forme propre d'une substance – et la forme apparaissant, c'est-à-dire la figure distincte qui la rend reconnaissable pour ce qu'elle est*<sup>5</sup> ». Il s'ensuit que la possibilité de la « *différenciation de la matière (capax specierum) en species multiples, signifie indissociablement la spécification des « étants » en leurs formes propres, et leur accession à la visibilité, ou plutôt à la perceptibilité. Elle est création de substances « discrètes » et discernables*<sup>6</sup> ». La forme est ce qui donne à un corps sa détermination propre et essentielle, en même temps que celui-ci devient une figure distincte et reconnaissable, détachée de la matière dont il est tiré.

Cette compréhension du rapport de la matière et la forme s'inscrit par ailleurs dans une dimension axiologique déjà présente chez Aristote et les néoplatoniciens<sup>7</sup>. Dieu a créé toute chose et toutes les choses créées demeurent continuellement inscrites dans une relation à son créateur selon un ordre de ressemblance et de dissemblance. Ainsi dans le *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, Augustin constate que « *dissemblable de ce qui est souverainement et originellement, la matière, par une sorte d'informaté, tend au néant. Par contre la créature imite la forme du verbe toujours et immuablement unie au Père, lorsque, par une conversion proportionnée à son degré d'être qui la tourne vers ce qui est vraiment et éternellement, c'est-à-dire le créateur de sa substance, elle prend forme et devient créature parfaite*<sup>8</sup> ». La forme de l'homme, c'est l'âme qui demeure continuellement inscrite dans un rapport de dépendance avec Dieu qui la crée et de qui elle-tient elle-même sa forme.

---

<sup>1</sup> ARISTOTE, *Parties des animaux*, 1,1, 641a, 21.

<sup>2</sup> WERNER C., *La Philosophie grecque*, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p. 133.

<sup>3</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, 12,1, 414a, 20-22.

<sup>4</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, 2, 2, 414a, 12.

<sup>5</sup> FONTANIER J.-M., *La Beauté selon saint Augustin*, Collection Æsthética, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 27.

<sup>6</sup> FONTANIER J.-M., *La Beauté selon saint Augustin*, Collection Æsthética, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 27.

<sup>7</sup> PLOTIN, *Ennéades* : 7, 6, 25. PLOTIN, *Ennéades* : 5,2,2. PORPHYRE, *Sentences*, n°21.

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 1, 4, 9. : « ...[informatitas materiae] cum dissimilis ab eo quod summe ac primitus est, informatitate quadam tendit ad nihilum ; sed tunc imitatur Verbi formam, semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit, et fit perfecta creatura ? »

Ce qui fait un corps, écrit encore Augustin, ce n'est pas sa masse, ici rapportée à la matière, mais sa forme (*species*)<sup>1</sup>. La Bible enseigne que la matière à partir de laquelle l'homme est fait est la poussière du sol<sup>2</sup> ou la terre humide<sup>3</sup>. La forme qui informe cette matière c'est l'âme. C'est l'âme qui donne sa forme au corps « *pour qu'il soit corps dans la mesure où il est corps*<sup>4</sup> ». Augustin souligne qu'elle n'est toutefois qu'un intermédiaire puisque c'est « *l'Essence suprême qui donne au corps la forme grâce à laquelle il "est", dans la mesure où il "est"*<sup>5</sup> ». Cette essence suprême c'est Dieu, duquel le corps reçoit « *un certain équilibre de forme, sans quoi il ne serait rien du tout*<sup>6</sup> ». Cela implique que le corps est en définitive « *constitué par Celui dont procède tout équilibre*<sup>7</sup> ».

L'expérience sensible montre que le corps d'un mort est progressivement soumis à un processus de décomposition et de dissolution. Le corps perd donc sa forme lorsqu'il est privé de vie, ce qui signifie en retour qu'être informé pour un corps, c'est vivre. Pour Augustin, il n'y a pas, à proprement parler, de corps mort et ce que l'on a coutume d'appeler un cadavre<sup>8</sup> est seulement de la matière qui change de forme<sup>9</sup> ou, plus justement, en voie de retour à l'informe.

L'appréciation d'Augustin sur le corps du mort dans lequel il ne voit qu'un cadavre n'est toutefois pleinement compréhensible qu'à partir de son ontologie dans laquelle toute chose, parce qu'elle est nécessairement créature, trouve sa place dans l'ordre de la création.

### ***Le principe d'ordre au fondement de l'ontologie augustinienne***

Augustin emprunte aux néoplatoniciens la conception d'un univers ordonné à partir de son origine parce que cette origine est le principe même de cet univers dans lequel chaque étant occupe une place dans l'ordre naturel. Cet ordre naturel s'étend de l'origine de l'univers à ce qui est le plus éloigné de cette origine. La place de chaque étant est définie sur un plan hiérarchique par son degré de participation au principe qui est à l'origine de l'univers. Augustin traduit cela en termes chrétiens, remplaçant l'Un néoplatonicien par le Dieu de la Bible, en même temps qu'il accommode la procession d'inspiration plotinienne avec l'acte unique de la création. Chaque étant est créature de Dieu et le degré d'élévation de la créature dans la hiérarchie de la création « *détermine à la fois sa nature, son mode et sa mesure*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De l'immortalité de l'âme*, 8, 13. : « *Quod si non id quod est mole corporis, sed id quod in specie facit corpus esse ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 10, 1, 1. : « *... et ille quidem unde habuerit corpus, unde animam, dictum est ; corpus videlicet pulverem terrae, animam vero flatum Dei ...* » ; AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 3. : « *Pulvis namque homini faciendo materies fuit ; homo autem homini gignendo parens. Proinde quod est terra, non hoc est caro, quamvis ex terra facta sit caro ...* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 7, 12, 18. : « *Nam quid aliud est limus quam terra humida ?* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De l'immortalité de l'âme*, 15, 24. : « *... corpus per illam subsistit, dantem speciem [...] Quod si tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De l'immortalité de l'âme*, 15, 24. : « *Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la Vraie religion*, 11, 21. : « *Habet corpus quamdam pacem suae formae, sine qua prorsus nihil esset.* »

<sup>7</sup> AUGUSTIN, *De la Vraie religion*, 11, 21. : « *Ergo ille est et corporis conditor, a quo pax omnis est ...* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 20, 21, 4. : « *... quamvis cadaver nisi caro exanimis non soleat nuncupari, illa vero animata erunt corpora ...* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, 22, 89. : « *Ipsa itaque terrena materies, qua discedente anima fit cadaver ...* »

*d'être, puis son rôle providentiel, sa forme et sa beauté ; enfin sa destinée<sup>1</sup> ». Si le statut d'être créé fixe à chaque étant sa place première dans l'ordre naturel, pour les créatures qui ont reçu la faculté de juger, la participation à Dieu revêt un caractère dynamique et actif qui ne concerne pas les autres créatures. Apparaît ainsi une distinction fondamentale, au sein de la hiérarchie de la création, entre les créatures qui sont dotées de la raison et les autres<sup>2</sup>. C'est pourquoi Augustin écrit qu'à la base de la hiérarchie, il y a les choses qui existent mais qui ne vivent pas, à savoir les objets. Viennent ensuite les créatures qui vivent mais qui ne sentent pas, telles que les plantes. Arrivent ensuite les créatures qui sentent mais qui ne possèdent pas intelligence, comme les animaux<sup>3</sup>. Au-dessus, il y a enfin les hommes et les anges qui vivent, sentent et disposent de l'intelligence.*

Toutes les choses créées reçoivent leur être de Dieu, ce qui signifie que Dieu et l'Être se confondent, mais toutes n'ont pas à participer activement au principe de qui elles reçoivent l'être et qui les détermine. Seuls l'homme et l'ange, parce qu'ils sont les « étants » plus élevés dans la hiérarchie de la création, donc au plus près de leur origine et reçoivent directement leur forme de Dieu, ont pour fin d'être tournés vers Dieu pour le contempler et s'absorber en lui. En même temps, leur proximité avec Dieu fait qu'ils ont reçu de lui l'intelligence et le libre arbitre. L'homme et l'ange ont par conséquent soit la possibilité d'assumer leur fin et de se maintenir tournés vers Dieu, soit de s'en détourner pour se consacrer non pas à ce qui les précède dans la hiérarchie de la création, mais au contraire vers ce qui leur succède, c'est-à-dire les corps. Ils peuvent ainsi par un acte de la volonté et avec le secours de la grâce demeurer dans leur être véritable et donc demeurer à leur place dans l'échelle de la création<sup>4</sup> en assumant la fonction que cette place implique comme participation active à Dieu. Au contraire, ils peuvent, par choix, mais le plus souvent par paresse, renoncer à leur participation à Dieu, ce qui consiste à se détourner de Dieu et ainsi chuter dans l'ordre de la création. Cette seconde solution implique une participation moindre à l'Être, un cheminement vers le « non-être », sachant qu'Augustin emprunte à Porphyre de Tyr, l'assurance qu'il n'y a pas de « non-être » en soi, mais seulement un « moindre-être » qu'Augustin assimile à la mort et au mal<sup>5</sup>. La condition de créature raisonnable, que l'homme et l'ange ont en partage, doit par conséquent être comprise comme une tension continuelle entre d'un côté l'Être, donc Dieu, et de l'autre le « moindre-être » comme éloignement de ce dont elle reçoit l'être.

Il faut ajouter que pour Augustin, l'ordre naturel de la création est non seulement une hiérarchie ontologique fondée sur le degré de participation de toutes les créatures à Dieu, mais aussi un système continu dans lequel chaque créature est différente de celle qui la

---

<sup>1</sup> THONARD F.-J., « Caractères platoniciens de l'ontologie augustiniennne », dans *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, Volume I, Paris : Études Augustiniennes, 1954, p. 320-321.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 11, 16. : « ... et in his, quae vivunt, praeponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia ; et in his, quae sentiunt, praeponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus ; et in his, quae intellegunt, praeponuntur immortalia mortalibus, sicut angeli hominibus. »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 5, 11. : « ... essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis angelis dedit ... »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* 1, 5, 10. : « Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia ; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessaret occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut converteretur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit. »

<sup>5</sup> MANDOUZE A., *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris : Études Augustiniennes, 1968, p. 481.



précède et de celle qui la suit dans l'ordre naturel de la création<sup>1</sup>. La relation de toute créature au créateur se complète par celle qu'elle entretient avec les créatures qui l'encadrent dans la hiérarchie des créatures. La relation entre les créatures, Augustin la conçoit comme un rapport à la fois d'autorité et de subordination. Chaque créature doit obéir à ce qui lui est supérieur et commander à ce qui lui est inférieur.

Dans la mesure où l'être de la créature, c'est-à-dire sa forme, puisque selon Augustin la forme est à la fois les fonctions et la fin de toute chose créée, il faut conclure que pour la créature, quelle qu'elle soit, être vraiment selon sa nature, c'est rester à sa place dans l'ordre de la création dans un rapport harmonieux d'obéissance avec la réalité qui lui est supérieure et de commandement avec celle qui lui est inférieure.

L'âme de l'homme est créature et doit donc « *se penser elle-même, vivre selon sa nature, c'est-à-dire avoir le désir de s'ordonner selon sa nature : au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquels elle doit se préférer ; au-dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner*<sup>2</sup> ». Intermédiaire entre Dieu et le corps<sup>3</sup>, elle a pour fin et fonction de rester tournée vers Dieu en même temps qu'elle doit diriger le corps<sup>4</sup>. Chez Augustin, le rapport de l'âme et du corps, est donc un rapport dynamique qui fait que le corps n'est pas le reflet passif de la présence de l'âme dans le monde, mais l'image active de l'âme qui fait de lui ce qu'il est en soi, selon sa fin, pour qu'elle-même soit selon ses fonctions et sa propre fin. Ce qui implique que l'homme est principiellement son âme sans pour autant qu'il faille déconsidérer le corps comme un ajout secondaire et par conséquent méprisable. Ainsi Augustin parvient-il à son tour, après Plotin et Porphyre, à assurer la conjonction entre les deux définitions de l'homme données par Platon. Parce que l'homme est création de Dieu infiniment bon, il se refuse à reprocher le corps sur un plan ontologique. Il n'est ni le mal en soi ni l'origine du mal, il n'est que par l'âme. Sans elle, il n'est plus un corps, seulement un cadavre.

### ***La hiérarchie entre l'âme et le corps***

Pour Augustin, l'ordre de la création est un principe à la fois ontologique et éthique. L'âme est par essence ce qui informe le corps, mais elle doit aussi le dominer puisque toute créature doit savoir à la fois se soumettre à la créature qui la précède dans la hiérarchie de la création et savoir soumettre celle qui la suit. Bien que l'homme soit en lui-même une réalité substantielle, il n'en demeure pas moins constitué d'une âme et d'un corps. La forme de l'âme, c'est Dieu et ce qui informe le corps, c'est l'âme. L'âme occupe donc une place plus haute que le corps dans la hiérarchie de la création puisqu'elle est plus proche de Dieu que ne l'est le corps. Il s'ensuit que l'âme est faite pour commander le corps et que le corps est fait

---

<sup>1</sup> AGAËSSE P. et SOLIGNAC A., « Notes complémentaires n°32 », *Édition des œuvres de saint Augustin, La Genèse au sens littéral*, Bibliothèque Augustinienne, t. 48, Bruges : Desclée de Brouwer, 1972, p. 702.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 10, 5, 7. : « *Credo, ut se cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est ; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 23, 6. : « *... animam rationalem non beatificari nisi a Deo, corpus non vegetari nisi per animam, atque esse quamdam medietatem inter Deum et corpus, animam ...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes* 145,5. : « *... accepit homo corpus tamquam in famulatum, Deum autem Dominum habens, servum corpus, habens supra se Conditorem, infra se quod sub illo conditum est ; in medio quodam loco rationalis anima constituta, legem accepit, haerere superiori, regere inferiorem.* »

pour servir l'âme<sup>1</sup>. En l'homme, l'âme est supérieure au corps<sup>2</sup>, sans que cela doive être entendu comme une remise en cause de l'unité substantielle de l'homme. Le rapport de domination et de soumission est un transfert sur le plan de l'éthique du rapport ontologique de la forme et de la matière. L'âme et le corps unis agissent selon leurs fonctions et leur fin lorsque leur rapport est harmonieux et complémentaire, lorsque le corps obéit à l'âme qui le soumet. Le corps n'a pas la faculté d'agir seul, indépendamment de l'âme, ce qui lui retire toute responsabilité en cas de mauvaise conduite. L'âme peut agir seule, mais c'est seulement par l'intermédiaire du corps qu'elle est agissante car elle vient au monde avec lui<sup>3</sup> et devient passive lorsqu'elle est hors de lui. Par conséquent l'âme assume seule l'entière responsabilité des agissements du corps, en retour les mouvements du corps expriment l'orientation de l'âme, soit que celle-ci se conforme à sa nature et se tourne entièrement vers Dieu, soit qu'à l'inverse elle se détourne de Dieu par orgueil et attirance pour les choses corporelles.

### *Anima et mens*

L'âme chez Augustin, est une réalité à la fois substantielle<sup>4</sup> et créée<sup>5</sup>. Elle est invisible aux sens et ne peut être saisie qu'au moyen de l'intelligence<sup>6</sup> parce qu'elle est une créature spirituelle<sup>7</sup>. Comme telle, elle n'est pas chose étendue, si bien qu'elle « *n'est ni longue, ni large, ni robuste et qu'elle ne comporte aucune des propriétés que nous mesurons ordinairement dans les corps*<sup>8</sup> ». Parce qu'elle n'est pas corps, l'âme échappe à la catégorie du lieu du moins telle que la comprend le sens commun, qui l'entend toujours dans un sens matériel. Alors que Dieu ne change ni dans le temps ni dans le lieu, alors que le corps change dans le temps et dans le lieu, l'âme n'est pas changeante dans le lieu mais elle est changeante

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 41, 7. : « *Redeo ad meipsum, et quis sim etiam ipse qui talia quaero, perscrutor : invenio me habere corpus et animam ; unum quod regam, aliud quo regar ; corpus servire, animam imperare. »*

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 41, 7. : « *Discerno animam melius esse aliquid quam corpus ... »* ; *La Cité de Dieu*, 9, 9. : « *... quorum duorum anima est utique corpore melior, etsi vitiosa et infirma, melior certe corpore etiam sanissimo atque firmissimo, quoniam natura eius excellentior nec labe vitiorum postponitur corpori, sicut aurum etiam sordidum argento seu plumbo, licet purissimo, carius aestimatur ... »*

<sup>3</sup> Tout en reconnaissant son incapacité à trouver un argument définitif en faveur soit du traducianisme soit du créationisme, Augustin a manifestement privilégié la première solution parce qu'elle expliquait mieux la transmission du péché originel. Bien qu'il l'évoque à l'occasion (*Le Libre Arbitre*, 3, 20, 57-58), la préexistence des âmes en Dieu est seulement présentée à titre d'hypothèse formulée par d'autres. SAINT AUGUSTIN, *Révisions*, 1, 1, 3. : « *Sine controversia ergo quaedam originalis regio beatitudinis animi Deus ipse est, qui eum non quidem de se ipso genuit, sed de nulla re alia condidit, sicut condidit corpus e terra. Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio. »*

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 9, 4, 5. : « *Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens ... »* ; SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 10, 7, 10. : « *... quisquis videt mentis naturam et esse substantiam ... »*

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 7, 2, 3. : « *Credendum itaque est, et intellegendum, neque ullo modo dubitandum, quod recta fides habet, animam sic esse a Deo tamquam rem quam fecerit, non tamquam naturae cuius est ipse, sive genuerit, sive quoquo modo protulerit. »*

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 8, 2. : « *Haec tamen anima, ut dixi, admirabilis naturae atque substantiae, invisibilis res est et intellegibilis ... »*

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 20, 12. : « *Animus ergo iste spiritus est, non corpus ... »* *Commentaires sur les Psaumes*, 145, 4. : « *Natura animae praestantior est quam natura corporis, excellit multum ; res spiritalis est, res incorporea est, vicina est substantiae Dei. »* ; SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 7, 15, 21. : « *Anima ergo quoniam res est incorporea ... »*

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la grandeur de l'âme*, 3, 4. : « *Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima : corporea ista sunt, ut mihi videtur ; et de consuetudine corporum sic animam quaerimus. »*

dans le temps<sup>1</sup>. C'est là une nouvelle confirmation de la place de l'âme entre Dieu et le corps. Si l'âme est changeante dans le temps, et bien qu'elle soit dépourvue de simplicité<sup>2</sup>, elle a pour qualité essentielle l'immortalité<sup>3</sup>, puisqu'elle n'est pas sujette à l'anéantissement. Cela ne l'empêche toutefois pas de pouvoir mourir sur un plan ontologique.

Par moment, Augustin affirme sans ambages que « *tout homme n'est que cela, une âme et un corps* »<sup>4</sup>, mais à d'autres moments il affirme que l'homme entier est à la fois l'esprit (*spiritus*), l'âme (*anima*) et corps (*corpus*)<sup>5</sup>. Il est vrai, justifie-t-il, que l'usage commun a tendance à confondre l'esprit et l'âme<sup>6</sup>. La distinction entre le *spiritus* et l'*anima*, proclame Augustin, ne doit en aucun cas s'entendre sur un plan matériel<sup>7</sup> puisque l'âme n'est pas un corps, mais une créature entièrement spirituelle. C'est une distinction de fonctions déterminée par la position de l'âme entre Dieu et le corps. L'âme doit à la fois se porter vers Dieu et guider le corps. Or, selon le principe aristotélicien repris par les néoplatoniciens, toute chose est selon ses fonctions et sa propre fin, ce qui implique en l'âme l'existence d'une partie dont la fonction est de se porter vers Dieu et d'une autre dont la fonction est de diriger le corps. C'est le dualisme des facultés de l'âme qui justifie sa partition.

Dans l'homme, observe Augustin, l'*anima* est le principe vital dont la fonction est de vivifier le corps. C'est elle qui meut le corps, montrant ainsi que dans tout corps mouvant il y a un principe immanent analogue à ce qui, pour chacun de nous, meut pareillement notre masse<sup>8</sup>. L'*anima* est donc principe du mouvement qui est lui-même signe que le corps est vivant. Il en résulte que l'*anima* donne au corps à la fois le mouvement et la vie, elle est la vie du corps<sup>9</sup>. Pour s'en saisir, il faut se référer à l'expérience perceptive de la survenue de la mort chez autrui. Cette survenue se traduit par l'arrêt du mouvement, ce qui implique la disparition ou le départ du principe qui animait auparavant le corps. C'est ce principe que la tradition philosophique dénomme l'*anima*. L'*anima* a pour fonction de vitaliser le corps, elle est forme du corps vivant<sup>10</sup>. L'*anima* comme principe de vie est commune aux bêtes et aux hommes

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 18, 2. : « *Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus. Et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima. Et est natura quae nec per locos, nec per tempora mutari potest ; hoc Deus est.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 7, 5, 10. : « *Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 4, 6. : « *... sed immortalis ideo nuncupatur, quoniam qualicumque vita, etiam cum miserrima est, numquam desinit vivere.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 145, 5. : « *Nihil invenimus amplius in homine, quam carnem et animam : totus homo hoc est, spiritus et caro.* » Opinion également exprimée dans le *Sermon* 150, 4, 5 : « *Nihil est in homine, quod ad eius substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam. [...]. Quantum ad hominem pertinet, si ab illo sibi est vita beata, nihil restat praeter corpus et animam. Aut corpus est causa beatae vitae, aut anima est causa beatae vitae ; si plus quaeris, ab homine recedis. Hi ergo qui beatam vitam hominis in homine posuerunt, alibi ponere omnino non potuerunt, nisi aut in corpore, aut in anima.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature et l'origine de l'âme*, 4, 2, 3. : « *Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la foi et du symbole*, 10, 23. : « *Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus : quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur ...* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 7, 11. : « *Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens, tamquam caput eius, vel oculus, vel facies : sed non haec ut corpora cogitanda sunt.* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 8, 6, 9. : « *Neque enim cum corpus vivum movetur, aperitur ut ulla via oculis nostris ad videndum animum, rem quae oculis videri non potest ; sed illi moli aliquid inesse sentimus, quale nobis inest ad movendam similiter molem nostram, quod est vita et anima.* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 156, 6, 6. : « *Caro enim sibi non est vita ; sed anima carnis est vita.* »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 19, 12. : « *... quomodo cum ipsa est in corpore praestat illi vigorem, decorem, mobilitatem, officia membrorum ...* »

puisque les uns et les autres se meuvent<sup>1</sup>. Elle comprend les facultés qui sont communes à l'homme et à l'animal<sup>2</sup>, à savoir la mémoire, la sensibilité et l'instinct<sup>3</sup>.

Il arrive parfois qu'Augustin dénomme *animus* le principe vital de l'homme pour le distinguer du principe vital commun aux hommes et aux animaux, précisément parce qu'il ne saurait être entièrement étranger à la raison dans la mesure où il est associé à l'autre partie de l'âme, l'âme rationnelle, dont les animaux sont dépourvus<sup>4</sup>.

Augustin désigne l'âme rationnelle par les termes de *spiritus* et de *mens*. Le premier terme présente néanmoins l'inconvénient, remarque-t-il, d'être employé dans l'Écriture « *de nombreuses manières et avec des sens divers*<sup>5</sup> ». Lui-même n'est pas exempt d'une certaine confusion, puisqu'il utilise le terme *spiritus* soit pour désigner l'âme rationnelle proprement dite, soit pour parler de la faculté de l'âme à rendre présente les images des choses en leur absence<sup>6</sup>. Dans cette deuxième acception, le *spiritus* correspond à cette faculté de l'âme qui touche aux représentations incorporelles des réalités corporelles qui opèrent dans le souvenir, l'imagination, les rêves ou encore aux images introduites par un esprit étranger. Elle intègre également les images prospectives qui anticipent et coordonnent l'exécution des actes corporels<sup>7</sup>. Ce n'est toutefois pas de cette faculté que parle Augustin, lorsqu'il écrit que l'homme est un corps, une âme et un esprit. Le *spiritus* est ici synonyme de *mens*. Il est le siège de la raison et de l'intelligence<sup>8</sup> qui permettent d'une part de juger<sup>9</sup> et d'autre part de connaître son créateur<sup>10</sup>. La *mens* est la partie la plus noble de l'âme humaine<sup>11</sup> car c'est « *par la raison de la sagesse que les choses spirituelles, éternelles et immuables sont comprises*<sup>12</sup> ». Elle est par conséquent participation à l'Intelligible. Le souci d'Augustin d'adapter l'héritage platonicien, qu'il reçoit des néoplatoniciens, à la révélation chrétienne l'amène à subdiviser la *mens* en deux fonctions, l'une active, l'autre contemplative. La

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 1, 1. : « *Quo nomine nonnulli auctores linguae latinae, id quod excellit in homine, et non est in pecore, ab anima quae inest et pecori, suo quodam loquendi more distinguunt.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Du libre arbitre*, 2, 6, 13. : « *Nam et corpus nos habere manifestum est, et vitam quamdam qua ipsum corpus animatur atque vegetatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum, aut si quid congruentius de ratione atque intellegentia dici potest, quam non habet natura bestiarum.* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 1, 1. : « *... quod est homo, in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intellegentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem quae mens vocatur vel animus.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 5, 11. : « *... qui et animae irrationali dedit memoriam sensum appetitum ...* »

<sup>4</sup> Pour la distinction entre *anima* et *animus* voir AGAËSSE, « *Anima, animus, mens, spiritus*, Note complémentaire n°9 », dans *La Trinité livre VIII-XV*, Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, n°16, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1955, p.581-583.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 4, 22, 36. : « *... multis enim modis atque in diversis significationibus Scripturae divinae spiritum nominant ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 16, 22. : « *Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 10, 9, 2. : « *... parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum ; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines.* »

<sup>7</sup> AGAËSSE P. et SOLIGNAC A., « Note complémentaire n°49 » dans *La Genèse au sens littéral en douze livres*, Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, n°49, Paris : Desclée De Brouwer, 1972, p. 563.

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 4, 22, 36. : « *Mentem quippe nostram, nisi rationale et intellectualem nostrum dicere non solemus ...* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 10, 5, 7. : « *... et hoc est magis mens, id est rationalis intellegentia, quae servatur ut iudicet.* »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 23, 6. : « *Nihil potentius ista creatura, quae mens dicitur rationalis, nihil hac creatura sublimius : quidquid supra istam est, iam Creator est.* »

<sup>11</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 7, 11. : « *Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur.* » ; SAINT AUGUSTIN, *De la foi et du symbole*, 10, 23. : « *... spiritus dicitur : principale nostrum spiritus est ; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur ; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est.* »

<sup>12</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité* 12, 12, 17. : « *... aeterna vero et incommutabilia spiritalia ratione sapientiae intelleguntur.* »

fonction active de la mens est tournée vers la conduite du corporel et s'inscrit dans une dimension temporelle. Elle appartient, écrit Augustin, « à la substance rationnelle de l'âme qui nous subordonne et nous relie à la vérité intelligible et immuable, elle en est comme détachée, comme déléguée pour le maniement et le gouvernement des choses inférieures<sup>1</sup> ». La fonction active de la mens, parce qu'elle touche à l'Intelligible, est donc en l'homme le guide du juste comportement. La fonction contemplative de la mens est uniquement contemplation de Dieu, et parce qu'elle touche à l'essence même de l'homme comme créature placée au plus haut dans l'ordre de la création, c'est elle qui l'emporte sur la fonction active, « car là réside l'image de Dieu<sup>2</sup> ». Par conséquent en l'homme, la mens est ce qu'il y a de plus essentiel<sup>3</sup>.

Augustin applique ainsi à l'âme les principes qui régissent l'ordre de la création dans son ensemble. Elle forme une unité, tout en étant divisée en parties qu'Augustin identifie à des différences de fonctions et en aucun cas à des réalités distinctes. Chacune de ces parties reçoit sa forme de celle qui la précède dans un ordre hiérarchique et informe celle qui la suit dans ce même ordre. Au sommet, il y a l'âme intellectuelle dans sa raison contemplative, puis l'âme intellectuelle dans sa raison active et enfin l'âme vivifiante. Chaque partie de l'âme a pour fonction de diriger celle qui la suit<sup>4</sup> et toutes les parties de l'âme ont, ensemble, pour fonction d'informer le corps.

Augustin peut dès lors établir une distinction entre une unité véritable et une unité substantielle à la fois pour l'âme et pour l'homme. L'unité substantielle peut en effet demeurer alors que l'harmonie entre les parties est brisée et l'ordre bouleversé. Par essence la mens reste liée à l'anima, mais elle peut se détourner de Dieu pour se consacrer à elle-même et pire encore à l'anima et au corps. Alors ce qui doit obéir gouverne et ce qui doit gouverner obéit. L'ordre naturel n'est plus respecté conduisant la mens à précipiter l'âme et l'homme vers le moindre-être, c'est-à-dire la mort. Pour Augustin la mort est assimilée au moindre-être, il faut la comprendre comme l'éloignement de l'être puisque, il faut le rappeler, pour lui, il ne saurait y avoir de non-être en soi, seulement une carence d'être qui croît au fur et à mesure qu'une chose s'éloigne de ce dont elle reçoit l'être, en l'occurrence Dieu. Or, l'éloignement de Dieu ne peut être le fait du corps et pourtant il meurt, comme le montre l'expérience perceptive de la mort d'autrui. Si la mort est éloignement de Dieu, il ne peut être le propre du corps, ce qui oblige à découvrir derrière l'apparaître de la mort visible, de la mort du corps, une autre mort qui est le propre de l'âme.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 12, 3, 3. : « *Ilud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intellegibili atque incommutabili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Contre Faustus le manichéen*, 22, 27. : « *... inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur.* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 6, 12, 21. : « *Sed hoc excellit in homine, quia Deus hominem ad imaginem suam fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus ...* » ; *La Cité de Dieu*, 11, 2. : « *Cum enim homo rectissime intellegatur vel, si hoc non potest, saltem credatur factus ad imaginem Dei : profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suas, quas etiam cum pecoribus communes habet.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Le livre inachevé sur la Genèse*, 16. 60 : « *Ex illo enim quod in homine principatum tenet, quod eum disiungit a belluis, totus est homo aestimandus. Caetera in eo quamquam in suo genere pulchra sint, tamen cum pecoribus communia sunt, ac per hoc in homine parvipendenda.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Contre Faustus le manichéen*, 22, 27. : « *Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest. Proinde, sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio caeteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur ...* »

## Augustin et la doctrine des trois morts

Augustin reprend à son compte la nomenclature des trois morts qu'Ambroise a établie à partir de sa lecture des Écritures<sup>1</sup>.

Selon Ambroise, il y a en premier lieu la mort la spirituelle<sup>2</sup> ou mystique<sup>3</sup>. Elle est la mort de celui dont il est dit qu'il meurt au péché et vit pour Dieu<sup>4</sup>. Cette mort, le chrétien la subit dans le baptême par lequel il meurt dans le Christ et est enseveli avec lui<sup>5</sup>. Elle consiste à renoncer aux voluptés du monde pour se consacrer entièrement à Dieu<sup>6</sup>. Combinant le motif philosophique de la fuite du monde sensible et le motif chrétien de la grâce, Ambroise écrit aussi que c'est une mort heureuse parce qu'elle sépare du monde mortel et consacre le chrétien au monde immortel<sup>7</sup>, en même temps qu'elle est un bien car elle justifie du péché celui qui est mort dans son corps<sup>8</sup>. Par la mort au péché, ce n'est pas la nature qui meurt, mais la faute<sup>9</sup>.

La deuxième mort correspond à la mort naturelle qui est le déliement de l'âme et du corps. Elle est dissolution de l'être humain parce qu'elle est division de l'homme en deux<sup>10</sup>. Elle sépare le corps qui se résout dans la terre originelle et ne sent plus rien, de l'âme qui se réjouit. Parce qu'il ne sent plus rien, le corps n'est plus rien pour l'homme véritable<sup>11</sup> qui par cette mort se trouve libéré du corps. Ambroise reprend à son compte la vision platonicienne du corps comme une prison pour l'âme, la mort devenant par conséquent une libération pour l'âme qui, étant une créature spirituelle, est à même de mieux exercer son activité propre lorsqu'elle n'est plus appesantie par le corps.

La troisième mort est la mort du péché<sup>12</sup> où l'homme ignore le Christ qui est sa vie<sup>1</sup>. Non seulement la chair mais l'âme aussi meurt de cette mort, car il est dit que « *l'âme qui pêche*

---

<sup>1</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 2, 36. : « ... secundum Scripturas autem triplicem esse mortem accipimus ... »

<sup>2</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 2, 37. : « Una ergo est mors spiritalis, alia naturalis, tertia poenalis. »

<sup>3</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 2, 3. : « Alia mors mystica, quando quis peccato moritur, et Deo vivit, de qua ait Apostolu : " Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem ". »

<sup>4</sup> Rm 8, 22. : « Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel: quod autem vivit, vivit Deo. »

<sup>5</sup> Rm 6,4. : « Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem : ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. »

<sup>6</sup> SAINT AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, 7, 37. : « Est et alia quae saecularium afferat interitum voluptatum : in qua non natura, sed delicta moriuntur. Hanc mortem subimus consepulti baptisate, et mortui cum Christo ab elementis huius mundi ... »

<sup>7</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 2, 36. : « Beata igitur mors, quae culpae refuga, Domino dedita, a mortali nos separat, immortalis nos consecrat. »

<sup>8</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 2, 3. : «... alia mors bona sit, qua is qui fuerit mortuus, iustificatus est a peccato ... »

<sup>9</sup> SAINT AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, 7, 35. : « Quomodo autem mortui sepelire mortuos possunt nisi cum ab infidelibus humatur cadaver, cuius ita cor animam perdidit, ut illorum animae Deum : sive quia duplex hic intelligenda est mors, una naturae, altera culpae ? Est etiam mors tertia, in qua peccato morimur, et Deo vivimus, sicut Christus qui peccato mortuus est ... » SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 4, 15. : « Passus est igitur Dominus subintrare mortem, ut culpa cessaret. »

<sup>10</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 3, 8. : « Itaque Scriptura docente, cognovimus quia mors absolutio est animae et corporis, et quaedam hominis separatio. »

<sup>11</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 8, 31. : « ... mors autem nihil ad nos ; est enim separatio animae et corporis : anima absolvitur, corpus resolvitur. Quae absolvitur, gaudet : quod resolvitur in terram suam, nihil sentit : quod nihil sentit, nihil ad nos. »

<sup>12</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 2, 3. : « Una mors peccati est, de qua scriptum est : "Anima quae peccat ipsa morietur" (Ez 18, 4). »

*mourra* »<sup>2</sup>. C'est celle dont il est dit « *laissez les morts ensevelir leurs morts* »<sup>3</sup>, parce qu'elle est oubli de Dieu et attachement au monde mortel. En cette mort, l'âme meurt, non en raison de la volonté divine mais par sa propre faute. En elle, l'âme se détourne de sa propre fin, c'est pourquoi elle est défaillance et chute. Elle est la mort qui punit<sup>4</sup> parce qu'elle est éloignement de Dieu.

Henri-Charles Puech et Pierre Hadot ont montré qu'Ambroise a emprunté sa doctrine des trois morts à Origène<sup>5</sup>. Déjà le théologien de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle considérait qu'il y a une mauvaise mort qui est la séparation de l'âme d'avec Dieu, la bonne mort par laquelle le juste meurt au péché, et enfin la mort qui est la séparation de l'âme et du corps<sup>6</sup>. Celle-ci, écrit Origène, ne peut être dite ni bonne ni mauvaise, elle est au milieu et elle est dite indifférente<sup>7</sup>. Elle est la mort au sens banal, celle au sujet de laquelle il est dit qu'Adam vécut 930 ans et mourut<sup>8</sup>. Elle ne concerne que le corps et en rien l'âme, même s'il faut bien voir qu'elle est infligée au corps à la fois à cause du péché et pour qu'il ne pèche plus<sup>9</sup>. Bien qu'elle soit neutre, elle a néanmoins une valeur punitive et salvatrice. Elle est liée à la mort du péché qui elle-même est le fait d'être étranger à Dieu, exilé loin de celui qui pour l'âme est la vie véritable. La mort du péché est celle dont il est dit que « *l'âme pécheresse elle-même mourra* »<sup>10</sup>. Elle est la mort réelle, c'est-à-dire la mort définitive<sup>11</sup>. À l'inverse, la mort au péché consiste à renoncer au monde et aux vices de la chair<sup>12</sup>. Elle est celle par laquelle le chrétien a été enseveli avec le Christ et baptisé dans sa mort<sup>13</sup>. Elle est celle par laquelle se fait la correction de l'âme et par laquelle la vie éternelle est recherchée<sup>14</sup>. Cette mort-là est bienheureuse. C'est de cette mort que voulait parler Balaam dans sa prophétie, quand inspiré par l'esprit divin il formulait ce vœu : « *puisse mon âme mourir parmi les âmes des justes !* »<sup>15</sup>

Origène est manifestement l'inspirateur des propos d'Ambroise sur la coexistence des trois morts. Il n'est toutefois pas le seul à avoir professé la distinction entre la mort du corps, une mort de l'âme conçue comme une chute et une dernière mort regardée comme une délivrance pour l'âme ayant chuté. Il est en effet possible de retrouver une telle nomenclature dans les

---

<sup>1</sup> SAINT AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, 7, 38. : « *Est et tertia mors, quando Christus, qui est vita nostra, nescitur ...* »

<sup>2</sup> Éz. 18, 4. : « *... ecce omnes animae meae sunt ut anima patris ita et anima filii mea est anima quae peccaverit ipsa morietur ...* »

<sup>3</sup> Mt. 8, 22. « *Jesus autem ait illi : "Sequere me et dimitte mortuos sepelire mortuos suos."* »

<sup>4</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 2, 37. : « *Una ergo est mors spiritalis, alia naturalis, tertia poenalis.* »

<sup>5</sup> PUECH H.-C. et HADOT P., « L'entretien d'Origène avec Héraclite et le commentaire de saint Ambroise sur l'Évangile de saint Luc », *Vigiliae Christianae*, 13-4, 1959, p. 204-234.

<sup>6</sup> Dans son *Commentaire de l'épître aux Romains* 6,6,5, il ajoute que le diable est lui aussi appelé mort comme l'est le lieu infernal où les âmes sont retenues par la mort.

<sup>7</sup> ORIGÈNE, *Commentaire de l'épître aux Romains*, 6, 6, 5. : « *Mors in scripturis unum quidem est sed multa significat. Etenim separatio corporis ab anima mors nominatur. Sed haec neque mala neque bona dici potest ; est enim media, quae dicitur indifferens.* »

<sup>8</sup> ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclite*, 25.

<sup>9</sup> ORIGÈNE, *Commentaire de l'épître aux Romains*, 6, 13, 4. « *Mors autem corpori peccati causa, id est ne peccet, imponitur.* »

<sup>10</sup> Éz. 18, 4.

<sup>11</sup> ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclite*, 26.

<sup>12</sup> ORIGÈNE, *Commentaire de l'épître aux Romains*, 6, 5, 3. : « *... istam mortem dicat qua cum Christo peccato morimur et vitiis ac sceleribus finem damus ...* »

<sup>13</sup> ORIGÈNE, *Commentaire de l'épître aux Romains*, 9, 39, 2. : « *Mortem etenim appellat illam, qua Christo, consepulti, et in morte ipsius baptizati ...* »

<sup>14</sup> ORIGÈNE, *Commentaire de l'épître aux Romains*, 6, 6, 5. : « *... per quam emendatio fit animae et vita aeterna conquiruntur.* »

<sup>15</sup> Nb 23, 10, cité par ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclite*, 25-26.

écrits préservés de Porphyre de Tyr, dont la philosophie a profondément imprégné la pensée des Pères chrétiens, dont Ambroise et Augustin.

Pour Porphyre, il y a d'abord la mort naturelle, « connue de tous et où le corps est détaché de l'âme »<sup>1</sup> en vertu du principe selon lequel « c'est la nature qui a lié le corps dans l'âme et qui détache le corps de l'âme »<sup>2</sup>. La mort corporelle a pour cause le principe naturel selon lequel tout composé est appelé un jour à se dissoudre, chaque composante retournant à ce qui fait qu'elle est en soi et par soi. Il y a ensuite la mort de l'âme, lorsque celle-ci s'incline dans le sensible jusqu'à s'incorporer. Cette mort c'est la « chute de l'âme profonde et grave dans le devenir »<sup>3</sup>. L'âme dans le monde n'est pas à sa véritable place, elle y est égarée<sup>4</sup>.

Le corps n'est nullement à l'origine de cette chute puisqu'il n'existe pas sans l'âme. La cause première de cette chute est une raison transcendante « qui attire l'âme vers les choses d'ici-bas »<sup>5</sup>. Si la chute se prolonge à la fois dans l'ordre de la procession et dans le temps, c'est parce que l'âme est incapable « de rester unie à l'Intelligible »<sup>6</sup>. L'âme se détourne de l'Intelligible pour regarder non pas ce qui l'a engendrée, mais ce qu'elle a engendré. L'attirance qu'elle ressent alors pour les choses corporelles la conduit à se pencher vers elles et à revêtir la matérialité qui la rend apte à être présente dans chacun des degrés du sensible qu'elle aura traversé jusqu'à agir sur la terre dans un corps de terre. L'âme n'est pas présente dans le monde en soi, elle y est présente en acte, et c'est à ce titre qu'elle reçoit un corps pour pouvoir agir sur les choses corporelles.

Comme Plotin, Porphyre précise que la chute de l'âme ne doit nullement s'entendre en termes de spatialité, mais en termes de procession. Cette chute Porphyre la qualifie de mort<sup>7</sup> puisque l'âme meurt « dans l'ordre des valeurs, quand elle se tourne vers ce qu'elle engendre plutôt que vers ce qui l'a engendrée et qu'elle tombe sous l'influence qu'exerce sur elle la matière, à travers le corps »<sup>8</sup>. Qualifier la chute de mort souligne qu'elle est un mal pour l'âme. Un mal qui s'entend ainsi comme la privation de bien. L'âme en chutant perd la félicité d'être elle-même à la place qui est la sienne dans l'ordre ontologique. Porphyre identifie enfin une troisième mort qui est la mort du sage, autrement dit la mort philosophique. Cette mort se place à l'opposé de la mort de l'âme comme chute, dans la mesure où elle consiste précisément pour l'âme à retourner dans sa « patrie d'origine », « en s'élevant vers le monde d'en haut par un mouvement opposé à celui de notre descente ici-bas »<sup>9</sup>. Si l'âme n'est pas la cause première de sa chute, elle est entièrement responsable de son maintien dans le monde sensible. Elle doit donc savoir s'affranchir de son attirance pour les choses corporelles. Pour cela, elle doit commencer par se connaître elle-même et se reconnaître comme responsable de sa présence dans le monde. L'âme peut alors abandonner « tout vain appétit, toute vaine

---

<sup>1</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n° 9.

<sup>2</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n° 8.

<sup>3</sup> PORPHYRE, *À Marcella*, 5.

<sup>4</sup> PORPHYRE, *À Marcella*, 8.

<sup>5</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 1, 30.

<sup>6</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 1, 30.

<sup>7</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n°23.

<sup>8</sup> GOULET-CAZE M.-O. et BRISSON L., « Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences* », dans BRISSON L. (dir.) *Porphyre, Sentences*, Collection Histoire des doctrines de l'antiquité classique, t. 33, Paris : Librairie J. Vrin, 2005, p. 94.

<sup>9</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 1, 30.



*espérance de l'éphémère pour devenir entièrement maître d'elle-même<sup>1</sup>* ». Mais l'âme ne peut se reconnaître qu'à la condition de se « *dépouiller de tout ce qui est matériel et mortel* »<sup>2</sup> de « *se détacher de la sensation, de l'imagination, de l'irrationalité qui les accompagne et des passions engendrées par celle-ci* »<sup>3</sup>. L'âme doit par conséquent se perfectionner en menant une vie intellectuelle<sup>4</sup>, c'est-à-dire en exerçant dans le monde sensible une activité rationnelle pouvant déboucher dans l'intellection<sup>5</sup>. Pour ce faire, elle doit se « *dépouiller de cette enveloppe terrestre* »<sup>6</sup> afin de se rapprocher de l'existence qui était la sienne avant qu'elle ne se soit unie à la matière.

Cette recommandation, que Porphyre reprend de Plotin, ne saurait toutefois être comprise comme une invitation au suicide. Le suicide ne résulte pas d'un acte de la raison, il en est même le contraire puisqu'il trahit un ancrage fautif dans le sensible. Prétendre fuir l'univers corporel en se servant pour cela du corps que l'on tue, c'est en réalité se maintenir résolument dans l'horizon de l'univers sensible. Il n'y a qu'une voie du salut, c'est l'intellection. Pour soutenir son propos, Porphyre explique que les âmes des hommes dont le corps a subi une mort violente, parmi lesquelles se comptent les celles des suicidés, demeurent auprès de leur corps<sup>7</sup>. Porphyre fait ici référence aux propos de Platon au sujet des fantômes<sup>8</sup>. Pour ce dernier, ce sont les âmes « *d'hommes sans valeur* » qui « *subissent le châtement de leur manière de vivre passée, qui était mauvaise* ». Ce châtement est la conséquence de leur attachement immodéré à leur corps au point que celui-ci leur soit devenu presque connaturel. Ne pouvant se détacher du corps, même lorsque celui-ci est devenu cadavre, elles demeurent à proximité de l'endroit où il repose. Par « *peur de l'invisible, de l'Hadès, comme on dit* », elles se tournent résolument vers les lieux visibles. Leur amour immodéré des choses corporelles, et en particulier de leur propre corps, les tire vers le bas. Cette attirance leur confère une certaine matérialité qui les rend lourdes et terreuses, ce qui explique à la fois leur maintien sur la terre et l'ombre qui les rend visibles. Cette ombre est comme un simulacre du corps dont l'âme reproduit la forme faute d'avoir su se conformer à son être propre. Cet état se prolonge jusqu'à ce que leur appétit pour la chose corporelle conduise de telles âmes à s'enchaîner à nouveau à un corps lors d'une nouvelle phase d'incarnation.

Comme pour Platon, Porphyre conçoit la mort du sage comme un mouvement par lequel l'âme se détourne des choses corporelles et entreprend de revenir à son origine. Cette mort du sage est totalement distincte de la mort du corps et « *en aucun cas l'une n'est la conséquence de l'autre* »<sup>9</sup>. Elles n'ont ni la même cause ni le même sujet. La mort du sage ne concerne que l'âme qui s'y engage, alors que la mort corporelle n'affecte que le composé d'une âme et d'un corps qui ne fait que la subir.

---

<sup>1</sup> Porphyre, *À Marcella*, 29

<sup>2</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 1, 30.

<sup>3</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 1, 30

<sup>4</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 1,31.

<sup>5</sup> PLACES DES E., *Porphyre, vie de Pythagore et la lettre à Marcella*, Paris : Les Belles-Lettres, 1982, note 1, p. 123.

<sup>6</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 1, 30.

<sup>7</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 2,47.

<sup>8</sup> PLATON, *Phédon*, 81ce.

<sup>9</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n° 9.

Dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, Macrobe, manifestement nourri de la lecture des œuvres de Plotin et de Porphyre, identifie lui aussi trois morts. Dans son *Commentaire du Songe de Scipion*, il distingue la mort du sage qui consiste à fuir le sensible, la mort de l'être animé qui correspond à la mort du corps et la mort de l'âme qui consiste pour elle à s'incorporer. Dans l'intention manifeste de se démarquer de la vision chrétienne de l'incarnation, Macrobe revient longuement sur cette troisième mort. L'âme meurt, écrit-il, lorsqu'elle quitte son origine pour se diffuser dans les parties du corps<sup>1</sup>, qui sont pour elle les véritables enfers<sup>2</sup>. Cette mort est connue du seul sage, le vulgaire croit que c'est la vie<sup>3</sup>. C'est pourquoi, l'autre mort, celle du philosophe, consiste pour l'âme, lorsqu'elle est encore installée dans le corps, à apprendre à mépriser les séductions corporelles et à se défaire des doux pièges des désirs et de toutes les autres passions<sup>4</sup>. Elle est celle qui dans cette vie libère l'âme de la prison du corps<sup>5</sup> qui est pour elle comme un tombeau<sup>6</sup>. Elle est celle qui facilite le retour de l'âme à sa source<sup>7</sup>, lorsque survient la dernière mort, qui consiste pour l'âme, selon une loi naturelle, à se défaire du corps<sup>8</sup>. Contrairement à Platon qui identifie cette séparation comme départ de l'âme<sup>9</sup>, Macrobe semble privilégier la thèse de Plotin, selon laquelle ce n'est pas l'âme qui abandonne le corps, mais le corps qui abandonne l'âme lorsque le premier fait défaut à la seconde en succombant quand son compte de temps est accompli<sup>10</sup>. La mort physique devient à proprement parler « mort du corps », puisqu'il y a défaillance de ce dernier et non pas défaillance de l'âme.

La conception de la mort comme chute, d'inspiration platonicienne, mais largement développée par les néoplatoniciens à la suite de Plotin, a profondément influencé le discours des Pères chrétiens car ceux-ci y ont vu un argument utile pour expliquer la condition mortelle de l'homme. Augustin, influencé en cela par Ambroise, y trouve également un moyen d'articuler éthique et ontologie.

Dans le *De Trinitate*, Augustin retient deux des morts définies par Ambroise à la suite d'Origène. Il y a la mort du corps qui est « *la corruptibilité par laquelle se produit la*

<sup>1</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 11, 1. : « ... ipsam vero animam mori adserentes cum a simplici et individuo fonte naturae in membra corporea dissipatur. »

<sup>2</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 10, 17. : « ... et inferos in his corporibus esse credimus ... »

<sup>3</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 11, 2. : « Et quia una ex his manifesta et omnibus nota est, altera non nisi a sapientatibus deprehensa [...] per alteram vero quae vulgo vita existimatur animam de immortalitatis suae luce ad quasdam tenebras mortis inPELLI vocabuli testemur horrore ... »

<sup>4</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 13, 6. : « ... mori etiam dicitur cum anima, adhuc in corpore constituta, corporeas illecebras philosophia docente contemnit, et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuitur passiones. »

<sup>5</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 13, 10. : « ... quae se in hac vita a vinculis corporis philosophiae morte dissolvunt, adhuc extante corpore caelo et sideribus inserantur. »

<sup>6</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 11, 3. : « ... unde Cicero, pariter utrumque significans, corpus esse vinculum, corpus sepulcrum, quod carcer est sepulcorum ... »

<sup>7</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 11, 2. : « ... id est animalis mortem, absolvi animam et ad veras naturae divitias atque ad libertatem remitti faustum nomen indicio sit ... »

<sup>8</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 13, 6. : « Homo enim moritur cum anima corpus relinquit solum lege naturae ... »

<sup>9</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 11, 1. : « ... mori animal cum anima discedit e corpore ... »

<sup>10</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 13, 11-12. : « Addit etiam illam solam esse naturalem mortem ubi corpus animam, non anima corpus relinquit. [...] Anima ergo ipsa non deficit quippe quae immortalis atque perpetua est, sed impletis numeris corpus fatiscit; nec anima lassatur animando, sed officium suum deserit corpus cum iam non possit animari. »

*séparation de l'âme avec le corps*<sup>1</sup> » et la mort de l'âme qui est l'impiété. Dans le *De Civitate Dei*<sup>2</sup>, l'évêque d'Hippone précise que la première résulte de l'abandon du corps par l'âme et que la seconde intervient lorsque Dieu abandonne l'âme parce que l'âme s'est détournée de Dieu. L'influence néoplatonicienne se fait sentir dans cette définition de la mort comme éloignement malheureux de l'âme vis-à-vis de ce dont elle reçoit l'être. C'est pourquoi Augustin l'identifie à une chute, ce qui présente aussi pour lui l'intérêt d'illustrer la réactualisation de la chute d'Adam dans la vie de l'homme impie. Sa foi chrétienne le conduit néanmoins à distinguer la mort de l'âme se détournant de Dieu de l'abandon de Dieu que cette infidélité vaut à l'âme. Cet abandon, il le qualifie de seconde mort de l'âme parce qu'elle est la conséquence de la première. S'il lui arrive de parler de la mort au péché, Augustin privilégie toutefois une vision plus optimiste que celle d'Ambroise, en mettant l'accent sur la vie en Dieu, réservant le concept de mort à ce qui lui est opposé.

### **La mort visible : la mort du corps**

La mort visible Augustin la définit classiquement comme séparation de l'âme et du corps<sup>3</sup>, désignant ainsi l'âme comme son sujet premier puisque c'est elle qui quitte le corps<sup>4</sup>, et cela même si elle le fait souvent à regret et non sans souffrance<sup>5</sup>. L'âme laisse derrière elle un corps qui n'est plus qu'un assemblage de matière perdant progressivement sa forme.

Indépendamment de sa phénoménalité, dont il a déjà été question, la mort du corps, dans un tel schéma, apparaît neutre sur le plan éthique et ontologique, soit sur le plan qui intéresse vraiment Augustin. Elle est sans conséquence sur la destinée de l'âme. La mort du corps est seulement la manifestation visible d'un phénomène naturel. Si, pour l'homme, sa cause est liée à la faute d'Adam, elle s'explique en toute simplicité puisque, pour toute chose, la mort est la conséquence de l'éloignement de ce qui est sa forme et donc ce par quoi elle reçoit l'être. Pour le corps, la mort est l'éloignement de l'âme. Le corps meurt lorsqu'il n'est plus informé par l'âme. Il n'est plus. Il n'y a plus que d'un côté la matière privée de forme et de l'autre l'âme qui demeure parce que Dieu ne cesse jamais de l'informer. La mort du corps laisse donc indemne l'âme qui accède même à un mode d'être conforme à son essence

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 3,5 : « *Mors autem animae impietas est, et mors corporis, corruptibilitas, per quam fit et animae a corpore abscessus. Sicut enim anima Deo deserente, sic corpus anima deserente moritur : unde illa fit insipiens ; hoc, exanime.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 2. : « *Mors igitur animae fit, cum eam deserit Deus, sicut corporis, cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, id est totius hominis, mors est, cum anima Deo deserta deserit corpus. Ita enim nec ex Deo uiuit ipsa nec corpus ex ipsa. Huius modi autem totius hominis mortem illa sequitur, quam secundam mortem diuinorum eloquiorum appellat auctoritas. Hanc Saluator significauit, ubi ait : Eum timete, qui habet potestatem et corpus et animam perdere in gehenna. Quod cum ante non fiat, quam cum anima corpori sic fuerit copulata, ut nulla diremptione separentur : mirum uideri potest quo modo corpus ea morte dicatur occidi, qua non anima deseritur, sed animatum sentiensque cruciatur. Nam in illa ultima poena ac sempiterna, de qua suo loco diligentius disserendum est, recte mors animae dicitur, quia non uiuit ex Deo ... »*

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 3. : « *... utrum re vera mors, qua separantur anima et corpus ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 47, 8. : « *Mori carni tuae, est amittere vitam suam [...] Vita carnis tuae, anima tua [...] moritur caro amissa anima, quae vita est eius ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 62, 1, 2. : « *vita corporis anima est [...] expirat corpus, cum animam emittit [...] anima emissa, mors corporis. Mors corporis necessaria ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 16, 22. : « *... quo significata est mors corporis, anima exeunte.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 2. : « *... sicut corporis, cum id deserit anima.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 6. : « *Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa, qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente coniunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatursensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu.* »

spirituelle. Elle n'implique pas non plus la fin de l'homme, puisque en vue du Jugement dernier l'âme informera à nouveau la matière.

Pour Augustin, la mort du corps est un phénomène naturel, mais comme pour toute chose son origine est à rechercher à la fois sur un plan ontologique et sur un plan éthique, ces deux plans ne cessant jamais de se confondre dans la pensée de l'évêque d'Hippone.

En la matière les hésitations d'Augustin sont bien connues. Il est partagé entre d'un côté une conception toute platonicienne qui fait de cette mort une délivrance pour l'âme libérée d'un corps<sup>1</sup> et de l'autre l'enseignement de l'Écriture qui désigne le corps comme une création d'un Dieu entièrement bon qui ne peut avoir créé une chose mauvaise en soi. C'est pourquoi, même lorsqu'il reprend à son compte les images platoniciennes du corps comme fardeau<sup>2</sup> ou comme prison<sup>3</sup> de l'âme, Augustin a toujours le souci de spécifier que ce n'est pas le corps par lui-même qui est un mal, mais le corps corruptible, que l'humanité a reçu en héritage du péché commis par Adam.

D'où vient la mort telle qu'elle se donne à voir, interroge Augustin avant de répondre : « *Rendons-nous compte de son origine. Le père de la mort est le péché, et sans le péché nul ne mourrait ; car au premier homme avait été donnée la loi de Dieu, ou plutôt un commandement spécial avec cette condition expresse qu'il vivrait s'il l'observait et qu'il mourrait s'il venait à le violer. Mais lui, ne croyant pas qu'il pût mourir, fit ce qui lui mérita la mort, et il reconnut combien était vraie la menace de Celui qui avait établi la loi. De là nous viennent et la mort et la mortalité, et les fatigues, et les souffrances de tout genre [...] Or, dès sa naissance, chacun de nous est assujetti à cet empire de la mort, à ces lois du des enfers [...]. En effet la mort est le châtement du péché [Rm 6,23].* »<sup>4</sup>

Pour Augustin, le premier homme fut créé par Dieu dans un corps animal susceptible de mourir. Mais Dieu en l'installant dans le Paradis le fit bénéficiaire de la mystérieuse vertu de l'Arbre de Vie qui lui épargnait les atteintes de la maladie, les vicissitudes de l'âge et la mort<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 43, 11. : « *Relictio corporis, depositio sarcinae grauis ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 3, 2. : « *Nam corruptio corporis, quae aggravat animam, non peccati primi est causa, sed poena ; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 141, 17. : « *Non enim caro quam tu fecisti, sed corruptela carnis, et pressurae, et tentationes carcer mihi sunt.* » ; SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 141, 18. : « *Posset dici et corpus nostrum carcer, non quia carcer est quod fecit Deus, sed quia poenale et mortale. [...] Ergo si caro tibi carcer est, non corpus est carcer tuus, sed corruptio corporis tui. Corpus enim tuum fecit Deus bonum, quia bonus est ; corruptionem intulit iustus, quia iudex est : illud habes de beneficio, illud habes de supplicio.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 231, 2. : « *Unde venerit mors, originem sic quaeramus, pater mortis peccatum est. Si enim numquam peccaretur, nemo moreretur. Legem Dei, hoc est praeceptum Dei, cum condicione homo primus accepit, ut si servaret, viveret ; si corrumperet, moreretur. Non sese credendo moriturum fecit unde moreretur et invenit verum fuisse quod dixerat qui legem dederat. Inde mors, inde mortalis, inde labor, inde miseria [...] Huic ergo condicioni mortis, his legibus inferni obstrictus nascitur omnis homo [...] poena culpae mors ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 11, 32, 42. : « *Amisso quippe statu mirabili, corpus ipsum cui status etiam de ligno vitae virtute mystica praebebatur, per quem nec morbo tentari, nec mutari aetate potuissent, ut hoc in eorum carne, quamvis adhuc animali et in melius postea commutanda, iam tamen significaretur per escam ligni vitae, quod ex ipso spiritali alimento sapientiae, cuius sacramentum illud lignum erat, fit in Angelis per aeternitatis participationem, ut in deterius non mutentur ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants*, 1, 3, 3. : « *Neque enim metuendum fuit, ne forte, si diutius hic viveret in corpore animali senectute gravaretur et paulatim veterescendo perveniret ad mortem. [...] ut animale, hoc est mortale, habens corpus haberet in eo quemdam statum, quo sine defectu esset annosus, tempore quo Deus vellet a mortalitate ad immortalitatem sine media morte venturus ? [...] Sic*

Ici, à nouveau, il est indispensable de distinguer la nature propre de l'union substantielle qui se réalise en Adam et les natures des composantes impliquées dans cette union. En tant que corps animal, le corps d'Adam est capable de mort. Son âme par nature est quant à elle par essence immortelle. Le composé créé par Dieu en unifiant cette âme et de ce corps était par conséquent à la fois mortel et immortel<sup>1</sup>. Mortel parce qu'Adam pouvait mourir en choisissant de vivre selon le corps mortel. Immortel, parce que le premier homme pouvait ne pas mourir en se conformant à l'existence que Dieu lui avait accordée en l'installant près de l'Arbre de Vie. Si tel avait été son choix, Adam serait passé de l'immortalité relative à l'immortalité définitive<sup>2</sup> sans passer par la mortalité<sup>3</sup>. Son corps matériel serait devenu spirituel sans avoir à disparaître dans la dissolution de la matière séparée de l'âme.

Adam choisit à l'inverse de pécher en contrevenant aux commandements divins. Selon Augustin, il a choisi une existence non conforme à son Être, se détournant pour toujours de la possibilité de vivre selon l'existence heureuse que Dieu lui offrait. La punition d'Adam fut d'être renvoyé du Paradis. Il fut condamné à être soumis au corps qu'il n'était pas parvenu à dominer. Privé de l'immortalité que lui conférait son voisinage avec l'Arbre de Vie, il fut soumis à la condition de son corps animal. L'homme entier devint existentiellement mortel<sup>4</sup>. Pour s'être laissé guider par la chair et non par l'Esprit, Adam fut exilé pour connaître une existence dans laquelle désormais la chair convoiterait contre l'Esprit [Gal 5, 17]<sup>5</sup>. Pour Augustin, c'est de son plein gré qu'Adam mourut en Esprit et déserta volontairement la vie éternelle. Pour juste châtement de sa défaillance, il reçut la nécessité de mourir malgré lui dans son corps<sup>6</sup>.

La faute du premier homme fut si grave, écrit Augustin, qu'elle « *vicia profondément sa nature : ce qui n'était qu'une peine chez les premiers pécheurs, devint nature pour tous leurs descendants. [...] Et ce qu'est devenu l'homme, non par sa création, mais par son péché et son châtement, il l'a transmis à ses descendants, en ce qui concerne précisément l'origine du péché et de la mort*<sup>7</sup> ». Pour l'homme, la mort du corps est seulement la conséquence de la mort de l'âme, d'abord celle du premier homme, puis de celle de chacun des descendants

---

*illa non ideo non fuit mortalitas, quia non erat necesse ut moreretur. [...] Habebat enim, quantum existimo, et de lignorum fructibus refectioem contra defectionem, et de ligno vitali stabilitatem contra vetustatem. »*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 6, 25, 36 : « *Illud [corpus] quippe ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat : id est mortale, quia poterat mori ; immortale, quia poterat non mori. »*

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, 28, 105. : « *... sicut minor fuit immortalitas, sed tamen fuit, in qua posset etiam non mori, quamvis maior futura sit in qua non possit mori. »*

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 6, 22, 33. « *Ac per hoc mors etiam corporis de peccato est. Si ergo non peccasset Adam, nec corpore moreretur ideoque immortale haberet et corpus. »* ; SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 6, 26, 37 « *... tamen si iuste viveret homo, et in spiritali habitudinem corpus eius mutaretur, non iret in mortem. »* ; SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 11, 31, 40. : « *... ut iam esset corpus non animale tantum, quod poterat, si obedientiam conservarent, in meliorem spiritali habitum sine morte mutari, sed iam corpus mortis, in quo lex in membris repugnaret legi mentis ? »*

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse contre les manichéens*, 2, 8, 10. : « *Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset. »*

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 13. : « *Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes. »*

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 15, 1. : « *... mortuus spiritu volens et corpore moriturus invitus, desertor aeternae vitae etiam aeterna, nisi gratia liberaret, morte damnatus. »*

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 3. : « *Pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutavit in peius, ut, quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris. [...] ... et quod homo factus est, non cum crearetur, sed cum peccaret et puniretur, hoc genuit, quantum quidem attinet ad peccati et mortis originem. »*

d'Adam si ceux-ci n'entreprennent pas de se conformer à leur être véritable en recevant d'abord le baptême puis en consacrant toute leur existence à Dieu.

Parce que la mort du corps est le fruit de sa corruptibilité, elle-même produite par le péché du premier homme, elle ne peut être regardée comme un bien. Augustin introduit ainsi une rupture doctrinale avec la majorité des penseurs chrétiens de son temps imprégnés de platonisme<sup>1</sup> en renouant avec une compréhension moins pessimiste du corps telle qu'elle se manifestait chez Tertullien<sup>2</sup>. Contrairement à Ambroise qui jugeait la mort du corps comme un bien, Augustin insiste sur la valeur foncièrement mauvaise de la « mort somatique » de l'homme parce qu'elle n'est rien d'autre que la peine du péché. Ce n'est d'ailleurs pas le principe même de cette mort qui est mauvais, puisque Dieu l'a voulue pour toutes les créatures vivantes, mais le fait pour l'homme de devoir la subir alors qu'elle aurait pu lui être épargnée. La mort corporelle n'est donc ni mauvaise ni bonne en soit ; elle l'est devenue, et seulement pour l'homme.

Toutefois, comme Dieu est à la fois infiniment bon et miséricordieux, il ne peut avoir voulu la mort corporelle de l'homme comme pure sanction sans que celle-ci ne s'inscrive dans une perspective rédemptrice. C'est pourquoi, et contrairement à une erreur commune, Augustin s'applique à démontrer qu'il ne faut pas confondre la mort du corps avec la mort véritable. La mort du corps est regardée comme un malheur, alors qu'elle n'est rien au regard de la mort de l'âme.

### **La mort véritable : la mort de l'âme**

Dans une lettre qu'il adresse à Jérôme au sujet de l'âme, Augustin déclare : « *l'âme de l'homme est immortelle selon un certain mode, qui lui est propre. En effet, elle ne l'est pas pour tous ces modes, comme Dieu, dont il est dit qu'il est seul à avoir l'immortalité [Tim 6, 16], car l'écriture sainte fait de nombreuses allusions à des morts d'âmes, d'où ce passage : "laisse les morts ensevelir les morts" [Mt. 8, 22 et Lc. 9, 60.], mais parce qu'elle meurt d'être étrangère à la vie de Dieu, sans toutefois pour autant cesser entièrement de vivre dans sa nature propre, il en résulte que l'on peut d'un certain point de vue la trouver mortelle, et la déclarer non sans bonnes raisons immortelle.* »<sup>3</sup> Pour Augustin, l'âme a ceci de remarquable d'être une réalité immortelle capable de mourir.

L'âme, écrit-il, « *a été créée dans le temps et à aucun moment de l'avenir elle ne périra*<sup>4</sup> ». Il existe plusieurs arguments en faveur de l'immortalité de l'âme. Il faut d'abord observer que « *si la science existe quelque part ; si elle ne peut exister que dans un être qui vit ; si elle*

<sup>1</sup> Parmi lesquels se rangent les Pères dits cappadociens et saint Ambroise.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet la thèse d'ALEXANDRE J., *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, coll. Théologie historique, 115, Paris : Beauchesne, 2001, p. 321-328. Sur l'influence des écrits de Tertullien sur la pensée de saint Augustin, voir CHAPOT F., « Tertullien et Augustin », dans FIDZGERALD A. (dir.), *Encyclopédie saint Augustin*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2005, p. 1397-1401.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettre n°166 à saint Jérôme sur l'origine de l'âme*, 2, 3. : « *Anima hominis immortalis est, secundum quemdam modum suum. Non enim omni modo sicut Deus, de quo dictum est quia solus habet immortalitatem. Nam de animae mortibus sancta Scriptura multa commemorat ; unde illud est : sine mortuos sepelire mortuos suos : sed quod ita moritur alienata a vita Dei, ut tamen in natura sua vivere non omnino desistat ; ita mortalis ex aliqua causa invenitur, ut etiam immortalis non sine ratione dicatur.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 11, 4, 2. : « *Porro si ex tempore creatam, sed nullo ulterius tempore perituram ...* »

*existe toujours et qu'il soit impossible à un être chez qui quelque chose existe toujours de ne pas toujours exister, c'est donc que l'être en qui réside la science vit à jamais<sup>1</sup> ». L'âme, plus précisément la *mens*, est le siège de la vérité, la vérité est immortelle donc l'âme est immortelle<sup>2</sup>. C'est pourquoi ajoute Augustin, c'est dans la *mens* que se trouve « *l'image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité<sup>3</sup> »*. À cette démonstration syllogistique Augustin ajoute ailleurs l'argument selon lequel comme toute chose créée, l'âme a reçu son être de Dieu et ne peut par conséquent le perdre « *puisque'elle le tient de ce qui n'a pas de contraire<sup>4</sup> »*. Il n'y pas de non-être, seulement l'Être, et l'Être est Dieu. Forme et matière, parce qu'elles sont les conditions de la création de chacune des choses, ne peuvent jamais être anéanties. Pour l'homme, ni l'âme ni la terre ne peuvent atteindre le non-être, tout au plus peuvent-elles y tendre. C'est la raison pour laquelle, l'âme, parce qu'elle est la forme de l'homme, est par essence immortelle. Ce qui ne l'empêche pas de pouvoir mourir<sup>5</sup>, si l'on retient comme définition de la mort non pas l'anéantissement, mais l'éloignement de qui elle reçoit l'être. La mort de l'âme est privation pour elle « *d'une certaine vie, à savoir l'Esprit de Dieu grâce auquel, sans le péché, elle est en mesure de vivre dans le bonheur et la sagesse<sup>6</sup> »*. La mort de l'âme c'est l'éloignement de Dieu. Privée de l'Esprit de Dieu, l'âme subsiste parce qu'elle est immortelle, mais son existence est malheureuse et misérable. Éloignée de celui duquel elle reçoit l'être, l'âme n'en partage plus les propriétés que de manière dégradée.*

La hiérarchie ontologique qui ordonne l'univers est le fait de Dieu. En tant qu'essence première et souveraine<sup>7</sup> de laquelle toute créature reçoit l'Être<sup>8</sup>, Dieu est la mesure de toute chose en fonction de ce qu'il est lui-même. La place de chaque créature se comprend ainsi comme une participation plus ou moins grande aux attributs divins<sup>9</sup>. Or Dieu, dit Augustin, est éternel, immortel, incorruptible, immuable, vivant, sage, puissant, beau, juste, bon, heureux, invisible et esprit<sup>10</sup>. À première vue, précise-t-il, « *on pourrait croire que, de tous ces termes, le dernier seul désigne la substance, les autres ne désignant que les qualités de la*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De l'immortalité de l'âme*, 1, 1. « *Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper ; semper vivit in quo est disciplina. »*

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Soliloques*, 2, 19, 33. : « *... ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quod si quaelibet disciplina ita est in animo, ut in subiecto inseparabiliter, nec interire veritas potest ; quid, quaeso, de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus ? »*

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 4, 6. : « *... sed ea est inveniendā in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita. »*

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De l'immortalité de l'âme*, 12, 19. : « *Illud vero quod ex eo habet cui nulla res est contraria, non est unde possit amittere. »*

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 2. : « *Quamvis enim anima humana ueraciter immortalis perhibeatur, habet tamen quandam etiam ipsa mortem suam. Nam ideo dicitur immortalis, quia modo quodam quantulocumque non desinit uiuere atque sentire ... »*

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 24, 6. : « *sicut anima creata est immortalis, quae licet peccato mortua perhibeatur carens quadam vita sua, hoc est Dei Spiritu, quo etiam sapienter et beate vivere poterat, tamen propria quadam, licet misera, vita sua non desinit vivere, quia immortalis est creata. »*

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la vraie religion*, 11, 21. : « *... et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est ... »*

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la vraie religion*, 11, 22. : « *... quoniam summa essentia esse facit omne quod est, unde et essentia dicitur. »*

<sup>9</sup> HOMBERT P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*, Études Augustiniennes, série antiquité, 148, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 391.

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 5, 8. : « *Proinde si dicamus, aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus ... »*

*substance*<sup>1</sup> ». Mais il n'en est pas « *ainsi pour cette nature ineffable et simple* » qui comme essence première et souveraine recouvre toutes les qualités et toutes les substances.

En bon héritier de Plotin, Augustin envisage l'unité et l'immutabilité comme les critères décisifs pour établir la place qu'occupe une créature particulière dans la hiérarchie ontologique qui relie toute la création à Dieu<sup>2</sup>. L'influence du néoplatonisme sur la pensée d'Augustin le conduit d'ailleurs à voir dans le second critère la conséquence du premier ; le composé étant soumis à la dégradation et donc au temps, alors que ce qui est un est immuable.

Alors que Dieu est un et immuable, toute créature, y compris l'âme, est composée puisque l'acte créateur consiste en ceci que Dieu imprime la forme à la matière. Chaque créature est par conséquent un composé de matière et de forme, et comme telle, elle est également dissoluble.

L'âme est composée, c'est pourquoi elle est changeante. Que l'âme soit changeante, chacun peut en faire l'expérience immédiate puisque « *tantôt elle sait et tantôt elle ne sait pas ; tantôt elle oublie et tantôt elle se souvient ; tantôt elle veut et tantôt elle ne veut pas ; tantôt elle pêche et tantôt elle est juste* »<sup>3</sup>, « *tantôt elle est adultère et tantôt elle est chaste, tantôt elle est bonne et tantôt elle est mauvaise* »<sup>4</sup>. Elle peut aussi bien être habile que maladroit, avoir l'esprit aigu ou laborieux, avoir de la mémoire ou ne pas en avoir, être cupide ou généreuse, ressentir de la joie ou éprouver de la crainte et de la tristesse. Autant de qualités qui peuvent changer toutes à la fois ou quelques-unes à part des autres<sup>5</sup>. Or « *ce qui est changeant n'est pas simple* », c'est pourquoi une créature spirituelle telle que l'âme est multiple, ce qui correspond en définitive à son statut de créature<sup>6</sup>. Parce qu'elle n'est pas simple, l'âme est parfois dite mortelle<sup>7</sup>. Contrairement à Dieu<sup>8</sup>, l'âme, de par sa multiplicité et sa capacité au changement, n'est pas vraiment. Il faut ajouter à cela que tout ce qui peut changer n'est plus, une fois changé, ce qu'il était. S'il n'est plus ce qu'il était, il s'est produit en lui une certaine mort. C'est pourquoi en un certain sens l'âme est susceptible de mourir<sup>9</sup>. Le

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 5, 8. : « ... horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, cetera vero huius substantiae qualitates : sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura. »

<sup>2</sup> COUTURIER C., « La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin », dans *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, Volume I, Paris : Études Augustiniennes, 1954, p. 547.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 20, 12. : « *Transi et ipsum ; quia et ipse animus mutabilis est, quamvis melior sit omni corpore. Modo novit, modo non novit ; modo obliviscitur, modo recordatur ; modo vult, modo non vult ; modo peccat, modo iustus est.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 39, 8. : « ... omnis ergo anima quoniam mutabilis est, hoc est, modo credit, modo non credit ; modo vult, modo non vult ; modo adultera est, modo casta ; modo bona, modo mala ; mutabilis es ... »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 6, 6, 8. : « *Sed tamen etiam in anima cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia ; possintque et alia sine aliis et alia magis, alia minus, innumerabilia et innumerabiliter in animae natura inveniri ; manifestum est non simplicem sed multiplicem esse naturam.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 6, 6, 8. : « ... nihil enim simplex mutabile est ; omnis autem creatura mutabilis. »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 23, 9. : « *Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est ibi quaedam mors : mors enim est non esse quod fuit. [...] Secundum mutabilitatem vitae huius et mortalis dici potest ...* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 39, 8. : « ... mutabilis est : Deus autem hoc est quod est ... »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 38, 10. : « ... mens capiat vere esse : est enim semper eodem modo esse. [...] res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est ; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat : si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est ; peremptum est aliquid ibi quod erat, et non est. »



changement et la mort dont il est ici question ne doivent pourtant pas s'entendre sur un plan substantiel, l'âme étant par essence immortelle, mais sur un plan existentiel.

Pour Augustin, tout changement est changement en quelque chose de meilleur ou en quelque chose de pire. Changer pour le meilleur, c'est pour l'âme s'inscrire dans un mouvement ascendant vers l'Être. Ce mouvement, Augustin, le dénomme « conversion (*conversio*) » ou « retour (*reversio*) » vers Dieu, duquel toutes choses tirent leur origine et l'Être. Un changement vers le pire signifie un mouvement contraire, qu'Augustin appelle « *perversio* (perversion) » ou « *corruptio* (corruption) »<sup>1</sup>. L'âme créée, parce qu'elle est dotée de la faculté de juger pour discerner le bien du mal, est sur un plan existentiel en position de choisir, avec l'aide de Dieu, l'une ou l'autre des deux voies qui s'offrent à elle. Soit elle se tourne vers son Créateur qui lui est immédiatement supérieur dans l'ordre ontologique, soit elle se détourne de lui. Pour l'âme, l'alternative *aversio a Deo/conversio ad Deum*, est le choix qu'induit le bénéfice du libre arbitre donné par Dieu entre choisir d'être ce qu'elle est en se consacrant à l'Être ou de ne pas se conformer au comportement que lui dicte sa place dans l'échelle ontologique de la création. Le libre arbitre est donc pour l'âme un choix entre l'accomplissement et la dispersion, entre la vie et la mort<sup>2</sup>. C'est en ce sens qu'il convient d'envisager la mort de l'âme et l'âme comme mortelle.

L'âme dans son essence est continuellement reliée à Dieu, mais l'intensité de cette relation est variable selon l'effort que l'âme consent pour se maintenir auprès de Dieu. Il s'ensuit que l'existence de l'âme est fondamentalement active, que par conséquent la conversion s'entend comme une entreprise soutenue par la volonté, alors que l'aversion apparaît comme un défaut de volonté qui engendre le relâchement de la tension qui unit l'âme à Dieu.

Oubliant son créateur, l'âme se retourne d'abord vers elle-même et s'enorgueillit. L'orgueil est pour elle prétention d'être comme Dieu, c'est-à-dire se voir comme n'ayant plus personne au-dessus d'elle dans l'ordre ontologique. S'affranchissant de Dieu, voulant être par elle-même et non par lui, elle se détourne de son créateur alors qu'en vérité lui seul est en capacité de lui suffire vraiment. Il s'ensuit que l'âme pécheresse se place en position d'inadéquation à elle-même puisqu'elle ne peut se suffire à elle-même. Dans cette situation, elle demeure sans repos, ne pouvant pas identifier l'objet véritable de son désir<sup>3</sup>. Elle n'est plus en mesure de comprendre que le manque qu'elle ressent est le manque de Dieu. Pour fuir le mal-être qui l'affecte, elle se tourne vers les choses extérieures, les choses corporelles sans s'apercevoir que celles-ci ne participent en rien à son être véritable seul à même de la combler. Pire encore, cette attirance pour les choses corporelles s'ajoute à ce qu'elle est,

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les mœurs de l'Église catholique*, 2, 6, 8. : « *Mutantur ergo quaedam in meliora et propterea tendunt esse nec dicuntur ista mutatione perverti sed reverti atque converti. Perversio enim contraria est ordinationi. Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt ; quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt ea quae composita sunt, nam simplicia per se sunt, quia una sunt ; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt in quantum assequuntur. Quare ordinatio esse cogit, inordinatio ergo non esse ; quae perversio etiam nominatur atque corruptio. Quidquid itaque corrumpitur, eo tendit, ut non sit. Iam vestrum est considerare quo cogat corruptio, ut possitis invenire summum malum ; nam id est quo perducere corruptio nititur. »*

<sup>2</sup> VANNIER M.-A., « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » chez s. Augustin, Paradosis, Études de littérature et de théologie anciennes, n°31, Fribourg : Éditions universitaires Fribourg, 1997, p. 61.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 13, 8, 9. : « ... *quam magnam rationalem creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi. »*

l'alourdit et la précipite dans sa chute<sup>1</sup>. Cette chute de l'âme est déchéance de la position médiane qu'elle occupait entre Dieu et le corps. Elle va même jusqu'à se soumettre au pouvoir des choses corporelles et inférieures auxquelles elle finit par s'assimiler. C'est ainsi que peut se définir le péché comme « *éloignement d'avec le créateur, bien le plus excellent, et un détournement vers les choses créées inférieures*<sup>2</sup> » qui sont désordre et perversité contredisant « *la loi éternelle comme raison divine ou la volonté de Dieu, qui nous commande de garder l'ordre naturel et nous interdit de le troubler*<sup>3</sup> ». L'orgueil est l'origine de tous les péchés<sup>4</sup> et la faute incombe à l'âme seule qui ne parvient pas à se conformer à son être véritable.

Augustin écrit que « *c'est en abandonnant ce qui lui est supérieur et en se retournant vers les biens inférieurs que la volonté devient mauvaise : non que l'objet vers lequel elle se retourne soit un mal, mais c'est ce retournement lui-même qui est une perversion. De ce fait, ce n'est pas l'objet inférieur qui a fait la volonté mauvaise, c'est elle-même, parce qu'elle s'est rendue mauvaise, qui a désiré cet objet inférieur d'une manière désordonnée et dépravée*<sup>5</sup> ». L'âme en se détournant de son créateur se gonfle d'orgueil. Elle se convertit à un excessif amour d'elle-même et se complaît dans sa supériorité sur les choses corporelles. Incapable de se souvenir de sa propre raison d'être, elle est tournée vers ces choses, et de plus en plus attirée par elles, elle s'oublie définitivement elle-même. Ainsi précipite-t-elle sa chute. La source du péché, c'est donc l'activité de l'âme et non pas le corps. Si l'Écriture dit dans le *Livre de la Sagesse* que « *c'est le corps corruptible qui appesantit l'âme, et que cette habitation terrestre abat l'esprit capable des plus hautes pensées* »<sup>6</sup>, Augustin souligne toute l'attention qu'il convient d'accorder à l'emploi de l'adjectif qualificatif « corruptible ». Le corps dont il est ici question est le corps issu du péché originel et non pas le corps créé<sup>7</sup>. Car tout corps vient de Dieu<sup>8</sup> et toute œuvre de Dieu est bonne<sup>9</sup> « *pour la simple et bonne raison qu'il est lui-même le souverain bien*<sup>10</sup> ». Par conséquent, le corps est bon par nature, comme l'âme de l'homme (*animus*) en sa nature est bonne. Il n'y a donc nulle vérité à professer qu'il faut fuir tout corps comme le font les néoplatoniciens<sup>11</sup>. Dieu montre d'ailleurs lui-même qu'il

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 18, 7. : « ... *terrenis desiderii praegravatus ?* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 12, 11, 16. : « ... *ita praegravatus animus quasi pondere suo a beatitudine expellitur ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les deux livres à Simplicien sur diverses questions*, 1, 2, 18. : « *Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore Conditoris aversio et ad condita inferiora conversio.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Contre Faustus le manichéen*, 22, 27. : « *Ergo peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeterna legem. Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la Genèse contre les manichéens*, 2, 9, 12. : « ... [anima] *ad seipsam deserto Deo conversa fuerit, et sua potentia tanquam sine Deo frui voluerit, intumescit superbia, quod est initium omnis peccati.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 12, 6. : « *Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate, ipsa quae facta est, appetivit.* »

<sup>6</sup> Sg 9, 15. : « *Corpus enim quod corrumpitur adgravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Révisions*, 1, 4, 3. : « *Et in eo quod ibi dictum est : Penitus esse ista sensibilia fugienda [Soliloques, 1, 14, 24], cavendum fuit, ne putaremur illam Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum. Non autem dixi ego "omnia" sensibilia sed ista, hoc est corruptibilia ...* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *Quatre-vingt-trois questions différentes*, n°10. : « *Omne bonum a Deo, omne speciosum bonum, in quantum speciosum est, et omne quod species continet, speciosum est. Omne autem corpus, ut corpus sit, specie aliqua continetur. Omne igitur corpus a Deo.* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 7, 26, 37. : « *luste sane creator laudatur in omnibus, qui fecit omnia bona valde.* »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 11, 5, 8. : « ... *quandoquidem Deus fecit omnia bona valde, non ob aliud nisi quia ipse summe Bonus est ?* »

<sup>11</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 22, 26. : « *Sed Porphyrius ait, inquit, ut beata sit anima, corpus esse omne fugiendum. [...] Non ergo, ut beatae sint animae, corpus est omne fugiendum, sed corpus incorruptibile recipiendum.* »

ne hait ni l'âme ni le corps, « car il ne hait rien de ce qu'il a fait<sup>1</sup> ». Il n'y a donc pas lieu « d'accuser la nature de la chair au risque de faire injure au Créateur, car dans son genre et dans son ordre, la chair est bonne<sup>2</sup> ». Dieu lui a donné à « son origine, sa beauté, sa santé, la fécondité de sa propagation, la disposition de ses membres, leur salutaire harmonie<sup>3</sup> ». Le mal n'est pas la chair par nature ni le corps comme substance, le mal c'est vivre selon la chair<sup>4</sup>. Lorsque la Bible dit « vivre selon la chair », il faut entendre « vivre selon l'homme » au lieu de vivre selon Dieu, c'est-à-dire agir selon sa propre volonté et non selon celle de Dieu ; ce qui est un mensonge puisque l'homme a été créé pour vivre selon son Créateur<sup>5</sup>. Si l'homme vit selon la chair, il se rend pareil aux bêtes<sup>6</sup> parce qu'il a chuté de la place qui était la sienne dans l'ordre ontologique de la création. C'est pourquoi, il ne faut pas non plus rendre Dieu responsable de la déchéance de l'âme. L'âme seule est en cause dans le mouvement qu'elle impulse à elle-même au moyen de la volonté. C'est pourquoi, écrit Augustin<sup>7</sup>, « la volonté mauvaise n'est pas une efficacité », sans quoi il faudrait l'imputer à Dieu, « mais une déficience ».

L'orgueil est la racine de tous les péchés, parce qu'il est une attitude ontologiquement fautive, un refus de se mettre à la place indiquée par Dieu dans l'ordre naturel, un refus de se soumettre docilement à Dieu et de se laisser former seulement par lui. Au contraire l'humilité est une attitude ontologiquement juste. Elle est obéissance voulue et soumission à Dieu. Elle est reconnaissance par l'âme de son manque d'être sans Dieu. Elle est disposition reconnaissante de l'âme à se laisser former par Dieu pour remplir sa plénitude d'Être<sup>8</sup>. S'enfler d'orgueil, écrit Augustin, c'est pour l'âme « s'avancer au-dehors d'elle-même, et pour ainsi dire se vider, c'est-à-dire être de moins en moins<sup>9</sup> ». Écartelée entre Dieu qui, quoi qu'elle fasse, ne cesse de l'appeler à lui et les choses corporelles vers lesquelles elle plonge son regard, l'âme se voue à une dissociation radicale au cœur d'elle-même qui l'éloigne d'autant de « l'Être » comme « Un »<sup>10</sup>. Cette perte de l'être est donc pour l'âme perte d'unité en même temps qu'elle est perte de son authenticité comme image de Dieu. Abandonnant Dieu sous

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les deux livres à Simplicien sur diverses questions*, 1, 2, 18. : « Est ergo creator Deus et corporis et animi humani. Neutrum horum malum et neutrum odit Deus ; nihil enim odit eorum quae fecit. »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 5. : « Non igitur opus est in peccatis vitisque nostris ad Creatoris iniuriam carnis accusare naturam, quae in genere atque ordine suo bona est. »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 5, 11. : « ... qui dedit et carni originem pulchritudinem valetudinem, propagationis fecunditatem membrorum dispositionem salutem concordiae ... »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 2, 2. : « ... quid sit secundum carnem vivere (quod profecto malum est, cum ipsa carnis natura non sit malum) ... »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 4, 1. : « Cum vero vivit secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, non secundum Deum, profecto secundum mendacium vivit ; non quia homo ipse mendacium est, cum sit eius auctor et creator Deus, qui non est utique auctor creatorque mendacii, sed quia homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum, a quo factus est, viveret, id est illius potius quam suam faceret voluntatem : non ita vivere, quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium. »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 18, 7. : « Si vivit homo secundum carnem, pecoribus comparatur ... »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 12, 7. : « Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis ; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. »

<sup>8</sup> HOLTE R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris : Études Augustiniennes, 1962, p. 298.

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la musique*, 6, 13, 40. : « Quare superbia intumescere, hoc illi est in extrema progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 4, 9. : « ... cum dedita temporalibus voluptatibus anima semper exardescit cupiditate, nec satiari potest, et multiplici atque aerumosa cogitatione distenta, simplex bonum videre non sinitur ... » ; SAINT AUGUSTIN, *De la vraie religion*, 21, 41. : « Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum. »

l'influence de l'orgueil, l'âme perd sa ressemblance avec celui duquel elle tient son Être, parce qu'elle ne se pense plus dans la relation avec lui alors que c'est cette relation qui actualise cette ressemblance. Ainsi l'âme perd sa beauté, ses privilèges et surtout sa forme qui est précisément d'être toujours activement tournée vers son créateur. Elle devient difforme parce qu'elle tend vers « l'informité ». La chute de l'âme est donc distanciation entre le créateur et la créature en même temps qu'elle est pour la créature déformation.

Si pour l'âme la vie est la forme qu'elle tient de sa participation à Dieu dont elle tient son Être, sa mort est en contrepartie éloignement de Dieu et déformation. L'âme comme substance est immortelle mais comme créature dont Dieu réclame d'elle participation pour qu'elle soit vraiment, elle meurt lorsqu'elle oublie Dieu<sup>1</sup> ou lorsqu'elle s'en éloigne pour se complaire dans les voluptés charnelles<sup>2</sup>. Augustin revient à de nombreuses reprises sur la définition de la mort de l'âme afin d'en dévoiler la signification et les implications pour l'existence de l'âme lorsqu'elle est incarnée. Dans la mesure où la vie de l'âme, c'est de rester en tension vers son créateur, sa mort consiste dans le double abandon de Dieu par l'âme<sup>3</sup> et de l'âme par Dieu<sup>4</sup>. En s'éloignant de celui qui est pour elle la source de sa vie comme vie bienheureuse, l'âme perd ce qui est pour elle la vraie vie<sup>5</sup> tout en demeurant dans l'existence qui devient alors misérable<sup>6</sup>. Mourir pour l'âme, c'est vivre dans l'iniquité<sup>7</sup>, l'injustice et sans sagesse<sup>8</sup>. La mort de l'âme, c'est l'impiété<sup>9</sup> et le péché. L'âme meurt lorsqu'elle vit séparée de Dieu<sup>10</sup> en ayant perdu la foi<sup>11</sup>. La mort de l'âme, c'est le péché, c'est-à-dire l'abandon volontaire de Dieu par l'âme. Telle est la faute commise par Adam et qui lui a valu pour sanction la mort du corps.

La forme de l'âme est de rester en tension vers Dieu tout en assujettissant le corps. Lorsque la tension qui relie l'âme à Dieu se relâche, l'âme est attirée de plus en plus du côté des choses corporelles. Dans Adam créé, l'âme avait le pouvoir absolu sur le corps et la partie rationnelle

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 13, 17. : « *Obliviscendo autem Deum, tamquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 13, 21, 30. : « *... sed fastus elationis et delectatio libidinis et venenum curiositatis motus sunt animae mortuae, quia non ita moritur ut omni motu careat, quoniam discedendo a fonte vitae moritur atque ita suscipitur a praetereunte saeculo et conformatur ei.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 13, 16. : « *... morsque sit spiritus a Deo deseri, mors autem corporis ab spiritu deseri eaque sit poena in morte corporis ut quia spiritus volens deseruit Deum, deserat corpus invitum ut cum spiritus Deum deseruerit quia voluit, deserat corpus etiamsi noluerit ; nec deserat cum voluerit, nisi aliquam sibi vim, qua ipsum corpus perimatur intulerit ...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 2. : « *Mors igitur animae fit, cum eam deserit Deus ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 3, 5. : « *Sicut enim anima Deo deserente sic corpus anima deserente moritur ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 4, 6. : « *... habet quippe et anima mortem suam, cum vita beata caret, quae vera animae vita dicenda est ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 24, 6. : « *... sicut anima creata est immortalis, quae licet peccato mortua perhibeatur carens quadam vita sua, hoc est Dei Spiritu, quo etiam sapienter et beate vivere poterat, tamen propria quadam, licet misera, vita sua non desinit vivere, quia immortalis est creata ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 18, 2. : « *Summum illud est ipsa beatitas : infimum, quod nec beatum esse potest, nec miserum : quod vero medium, vivit inclinatione ad infimum, misere ...* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 19, 11. : « *Et cum vivit anima in iniquitate, mors eius est ...* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 3, 5. : « *... unde illa fit insipiens ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 19, 12. : « *Cum vero se erigit ad aliquid quod ipsa non est, et quod supra ipsam est, et a quo ipsa est, percipit sapientiam, iustitiam, pietatem : sine quibus cum esset, mortua erat, nec vitam habebat qua ipsa viveret ...* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 3, 5. : « *Mors autem animae impietas est ...* »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 47, 8. : « *... sic moritur anima amisso Deo, qui vita est eius.* » ; SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 180, 7, 8. : « *... moritur ergo anima, si recedit Deus.* »

<sup>11</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 22, 6. : « *Infideles quid ? Mortui sunt.* »

de l'âme dominait entièrement sa partie irrationnelle. Dans l'Adam pécheur, l'ordre d'excellence demeure identique, mais l'ordre des puissances est perverti, puisqu'une réalité inférieure peut dominer une réalité supérieure<sup>1</sup>. C'est pour ne s'être pas soumis à son obligation de participation active à l'Être qu'elle reçoit de lui que l'âme d'Adam avec toute sa descendance<sup>2</sup> fut condamnée par Dieu à supporter le poids de la mortalité du corps corruptible en guise de rappel que l'être véritable de toute âme exige d'elle le retour volontaire à la place qui est la sienne dans l'ordre ontologique de la création.

Dans la temporalité linéaire du christianisme, le péché d'Adam est le moment fondateur de la condition d'existence de tous les hommes comme retour à « l'Être » voulu pour eux par Dieu. Retour volontaire et actif qu'il n'est cependant pas donné à l'âme d'accomplir seule, sans l'aide de son créateur. D'où le second moment fondateur dans la condition d'existence humaine qui est le sacrifice du Christ. Dieu s'est fait fils d'homme par miséricorde afin que les fils de l'homme par nature deviennent fils de Dieu par grâce<sup>3</sup>. Dieu dans sa bonté infinie ne pouvait laisser le genre humain et chaque âme individuelle irrévocablement condamnés à une déchéance irrémédiable, héritée de la chute du premier homme<sup>4</sup>. C'est pourquoi le Christ est venu racheter les péchés de tous les hommes et le baptême est pour chacun d'entre eux le bain qui efface la faute du péché originel<sup>5</sup>.

Le rachat des péchés ne signifie toutefois pas annulation de la peine qui touche tous les fils d'Adam. Mais à la faveur de la grâce divine, la mort du corps n'est plus seulement sanction<sup>6</sup>, elle est aussi invitation à recueillir la promesse du Christ<sup>7</sup>. Car, sans la peine du péché, « *la foi ne serait plus éprouvée par l'attente d'une récompense invisible* » et, n'y aurait même pas de foi puisque cela conduirait chacun à croire qu'au travers du baptême il recevrait immédiatement sa récompense<sup>8</sup>. C'est pourquoi, dit Augustin, « *ont dû subsister, même après la rémission des péchés, non seulement la mort elle-même, mais tous les maux de ce monde ; toutes les souffrances et les peines des hommes, bien qu'ils fussent la rançon des péchés et tout particulièrement du péché originel, cause de ce que la vie même a été*

---

<sup>1</sup> FONTANIER J.-M., *La Beauté selon saint Augustin*, Collection Æsthética, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 110.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 14, 13. : « *Si enim peccavit primus homo, et audivit : Morte morieris ; factus est mortalis ille, et coepimus nasci mortales ; cum ira Dei nati sumus. [...] Omnes ergo filii irae ; quia de maledicto mortis venientes.* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 1. : « *... neque hoc genus fuisse in singulis quibusque moriturum, nisi duo primi, quorum creatus est unus ex nullo, altera ex illo, id inobedientia meruissent, a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 15,. : « *Unicus enim natura Dei Filius propter nos misericordia factus est hominis filius, ut nos, natura filii hominis, filii Dei per illum gratia fieremus.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 12, 11, 16. : « *... nisi gratia Conditoris sui ad poenitentiam vocantis et peccata donantis. Quis enim infelicem animam liberabit a corpore mortis huius, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum ?* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 187, 8, 28. : « *Propter quod nunc etiam renati ex aqua et Spiritu, omnibusque peccatis sive originis ex Adam, in quo omnes peccaverunt, sive factorum, dictorum, cogitationumque nostrarum, in illius lavacri mundatione deletis ; tamen quia manemus in hac vita humana quae tentatio est super terram, merito dicimus : Dimitte nobis debita nostra.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 12, 15. : « *... cum sit mors nostra poena peccati ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *La nature et la grâce*, 23, 25. : « *Non ei dicimus mortem corporis ad peccatum valere, ubi sola vindicta est ...* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-1, 6. : « *Dicat mihi qua evadat quod debet Adam, qui natus est ex Adam. Sed cogitet quia natus est ex Adam, et secutus est Christum, et oportet eum solvere quod debet Adam, et consequi quod promisit Christum.* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 4. : « *Si quem vero movet, cur vel ipsam patientur, si et ipsa peccati poena est, quorum per gratiam reatus aboletur [...] Atque ita non invisibili praemio probaretur fides, sed iam nec fides esset, confestim sui operis quaerendo et sumendo mercedem.* »

*enchaînée dans les liens de la mort*<sup>1</sup> ». Non pas que la mort en elle-même soit ainsi devenue un bien<sup>2</sup> parce qu'elle délivrerait l'âme de la prison du corps comme l'affirment de nombreux philosophes à la suite de Platon, mais parce qu'elle est un bien pour les bons et un mal pour les mauvais<sup>3</sup>. Car seul compte en vérité l'usage que l'on fait de cette mort dans la mesure où celle-ci n'est qu'en raison de la vie terrestre qui la précède et de l'épreuve que cette vie constitue pour la foi. Tous les maux corporels, « *pieusement supportés, servent aux fidèles à se corriger de leurs péchés, à exercer et à éprouver leur justice, à leur montrer la misère de cette vie, afin de leur faire désirer plus ardemment le vrai et durable bonheur*<sup>4</sup> ». Au milieu des tourments, l'homme est appelé à lutter pour la vérité et à pratiquer la vertu<sup>5</sup>. L'existence incorporée est pour l'âme une bataille que les martyrs ont su gagner, montrant ainsi la voie à suivre pour tous les fidèles du Christ<sup>6</sup>. De la même manière, la peur de la mort renforce le chrétien dans sa foi, à condition toutefois qu'il sache percevoir derrière la mort du corps, la mort visible, l'autre mort, celle qui est invisible<sup>7</sup>. Cette autre mort est bien plus réelle parce qu'elle est la séparation de l'âme et de Dieu<sup>8</sup>. Mais Dieu a fait une si grande grâce que la mort, qui est le contraire de la vie, est devenue un moyen de passer à la vraie vie<sup>9</sup> et d'éviter la mort véritable<sup>10</sup>. La mort du corps issue du péché originel est devenue pour l'âme, de par l'acte de rédemption du Dieu fait homme, une exhortation à s'affranchir de la pesanteur du corps et à se convertir à Dieu qui lui donne l'être et la vie.

### **La mort au péché : conversio**

C'est une chose d'effacer la cause du mal, mais c'est une autre d'en soigner les effets. Pour expliquer cela, Augustin utilise la métaphore médicale en écrivant que « *le premier traitement [le baptême] consiste à écarter la cause de la maladie, ce qui se fait par le pardon des péchés ; le second consiste à soigner la maladie elle-même, ce qui se fait peu à peu par le progrès de la rénovation de l'image*<sup>11</sup> ». C'est ainsi qu'il faut comprendre la parole

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 13, 16, 20. : « *Et ideo non solum ipsa, sed omnia saeculi huius mala, dolores laboresque hominum, quamquam de peccatorum, et maxime de peccati originalis meritis veniant, unde facta est et ipsa vita vinculo mortis obstricta, tamen et remissis peccatis remanere debuerunt ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 4. : « *... non quia mors bonum aliquod facta est, quae antea malum fuit ...* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 2. : « *De prima igitur corporis morte dici potest, quod bonis bona sit, malis mala.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 13, 16, 20. : « *Quamvis enim et ipsa mors carnis de peccato primi hominis originaliter venerit, tamen bonus eius usus gloriosissimos martyres fecit. [...] Prosunt autem ista mala quae fideles pie perferunt, vel ad emendanda peccata, vel ad exercendam probandamque iustitiam, vel ad demonstrandam vitae huius miseriam, ut illa ubi erit beatitudo vera atque perpetua, et desideretur ardentius, et instantius inquiratur.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 13, 16, 20. : « *... cum quibus homo pro veritate certaret, et unde exerceretur virtus fidelium ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 157, 19. : « *... temporalis autem mors corporis etiam in his, qui Christi morte redimuntur, relinquatur interim ad exercitationem fidei et agonem praesentis luctaminis, in quo martyres certaverunt ...* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-2, 2. : « *... sive ista in qua separatur anima a corpore, ipsum habent auctorem qui primo per superbiam cadens invidit stanti, et morte invisibili deiecit stantem, ut etiam mortem visibilem penderet.* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-2, 2. : « *Mors nempe aut separatio est animae a corpore : et ea quidem quam timent homines, separatio est animae a corpore : mors autem vera quam non timent homines, separatio est animae a Deo.* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 4. : « *... sed tantam Deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam vitae constat esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur ad vitam.* »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 49, 6. : « *Hoc ergo ait, non est ad mortem, quia et ipsa mors non erat ad mortem ; sed potius ad miraculum, quo facto crederent homines in Christum, et vitarent veram mortem.* »

<sup>11</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 17, 23. : « *Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum : neque enim vel unum quantumcumque remanet quod non remittatur. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere ; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare : ita prima curatio est*

de l'apôtre Paul lorsqu'il est dit : « *bien qu'en nous l'homme extérieur se corrompt, l'homme intérieur au contraire se renouvelle de jour en jour*<sup>1</sup> ». L'homme extérieur c'est non seulement le corps<sup>2</sup>, mais aussi tout ce qui dans l'âme humaine est commun avec les animaux, c'est-à-dire « *cette sorte de vie qui donne vigueur et force au corps tout entier et à tous nos sens, instruments de nos perceptions extérieures*<sup>3</sup> ». L'homme intérieur, c'est l'âme raisonnable<sup>4</sup> dans laquelle est renouvelée l'image de Dieu, car c'est dans cette partie de l'âme qu'est le siège de la connaissance de Dieu<sup>5</sup>. C'est par elle, selon le principe de la permanence de l'ordre d'excellence, alors que l'ordre des puissances est vicié, que l'âme tout entière demeure toujours en capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu<sup>6</sup> en bénéficiant du secours de la Grâce<sup>7</sup>.

Être régénéré par le baptême, c'est restaurer la capacité de l'âme à participer au Verbe et ainsi se renouveler comme image et ressemblance de Dieu. L'âme se retrouve à nouveau en position de choisir soit de se consacrer aux choses sensibles et donc se soumettre au corps, soit de se tourner pleinement et définitivement vers Dieu et ainsi se conformer à son être. Cette dernière solution, c'est la *conversio ad Deum* qui s'oppose à la première définie comme *l'aversio a Deo*. Emprunter cette voie<sup>8</sup> consiste pour l'âme à se détourner du monde extérieur pour revenir en elle-même et s'y découvrir à l'image de Dieu. Il s'agit pour elle, non pas de se consacrer à elle-même car c'est là l'expression même de l'orgueil source de tous les péchés, mais de savoir découvrir en elle son être propre qui est consécration à Dieu. Ce retour de l'âme à son être et à Dieu est un mouvement dynamique dont le ressort est la volonté. À ce titre, il est l'exact opposé du péché qui est également le produit de la volonté se traduisant en acte. Pour accomplir ce mouvement ascendant du « moindre-être » vers le « plus d'être », l'âme doit d'abord rejeter ses désirs terrestres qui l'obligent à se porter à l'extérieur d'elle-même et à abandonner intérieurement Dieu<sup>9</sup>. L'effort à accomplir est évoqué par Augustin

---

*causam remove re languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum ; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis ... »*

<sup>1</sup> 2Co 4, 16. : « *Propter quod non deficiamus sed licet is qui foris est noster homo corrumpitur tamen is qui intus est renovatur de die in diem.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 3, 5. : « *Corpus vero tanquam homo exterior ... »*

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 12, 1, 1. : « *Non enim solum corpus homo exterior deputabitur, sed adiuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Genèse contre les manichéens*, 1, 17, 28 : « *... et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus ... »* ; SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 24, 2. : « *Sed intellegendum est, secundum quid dicatur homo ad imaginem Dei et homo terra atque iturus in terram. Illud enim secundum animam rationalem dicitur, qualem Deus insufflando vel, si commodius dicitur, inspirando indidit homini, id est hominis corpori ; hoc autem secundum corpus, qualem hominem Deus finxit ex pulvere, cui data est anima, ut fieret corpus animale, id est homo in animam viventem.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 12, 7, 12. : « *Sicut enim non solum veracissima ratio, sed etiam ipsius Apostoli declarat auctoritas, non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem. [...] nulli dubium est, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animi partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei, hominem factum ad imaginem eius qui creavit eum.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 8, 11. : « *Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest ; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 17, 23. : « *Tantum autem facit, quantum divinitus adiuvatur. Dei quippe sententia est : " Sine me nihil potestis facere" [Jn 15, 5]. » »*

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 12, 10, 15. : « *Et magnum est hanc vitam sic degere, quam velut viam redeuntes carpinus, ut temptatio nos non apprehendat nisi humana.* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 145, 5. : « *... ex quadam vero parte, quam vocant mentem rationalem, illam qua cogitat sapientiam, inhaerens Domino iam et suspirans in illum, animadvertit quasdam suas inferiores partes perturbari motibus saecularibus, et cupiditate quadam terrenorum desideriorum ire in exteriora, relinquere interiorem Deum : revocat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora, et dicit : " Lauda, anima mea, Dominum." »*

dans les termes suivant : « *Celui qui de jour en jour se renouvelle en progressant dans la connaissance de Dieu et dans la justice et la sainteté de la vérité, celui-là rapporte son amour du temporel à l'éternel, du visible à l'intelligible, du charnel au spirituel ; il s'applique avec soin à se dégager des biens temporels, en refrénant et en affaiblissant la convoitise, pour s'attacher par la charité aux biens spirituels.* »<sup>1</sup> Dans ce mouvement, l'âme se soustrait à la foule sans nombre des choses terrestres qui naissent pour mourir bientôt et s'attache à ce qui est Un et éternel<sup>2</sup>. Ainsi, elle résorbe en elle la division qui est sa perte et sa propre mort.

Alors elle met fin à l'exil hors d'elle-même dans lequel l'a plongée le péché. Alors, l'âme peut à nouveau se connaître elle-même et reconnaître Celui par qui elle a été faite. Se connaître elle-même, c'est pour l'âme discerner vraiment la dignité de sa véritable essence dans la hiérarchie ontologique<sup>3</sup>. L'âme retrouve sa place dans l'ordre de la création. Regardant en dessous, elle voit le corps, regardant au-dessus, elle contemple Dieu<sup>4</sup>. Se redécouvrant image de Dieu, qui comme toute image est reflet imparfait de ce dont elle est l'image, elle mesure toute la distance qui la sépare de son modèle. Elle ressent dès lors la nécessité de se tourner vers ce dont elle est le reflet et qui lui donne « l'être ». Ainsi elle s'abandonne pour ne plus considérer que lui.

Redécouvrant sa place dans l'ordre naturel de la création, elle est à nouveau en mesure de régler sa conduite sur ce que lui dicte cette place, à savoir se tourner vers Dieu et de s'y soumettre entièrement. Se pensant à nouveau elle-même justement, elle peut « *vivre, selon sa nature, c'est-à-dire pour lui donner le désir de s'ordonner selon sa nature : au-dessous de Celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquels elle doit se préférer ; au-dessous de Celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner* »<sup>5</sup>. Elle reconnaîtra alors pleinement sa dépendance de créature par rapport à la Trinité créatrice.

Ainsi donc, le spiritualisme d'Augustin s'appuie sur un idéalisme qui le conduit à promouvoir un mouvement de l'âme consistant à remonter du temporel vers l'éternel, ou plus précisément de la connaissance des réalités terrestres et muables à l'Intelligible des réalités éternelles. Ce mouvement de l'âme qui consiste à dépasser la perception des choses sensibles à l'aide de la raison active pour se consacrer ensuite à la raison contemplative, est synonyme de conversion de l'homme extérieur à l'homme intérieur. Par cette conversion l'âme se reconnaît comme faite à l'image de Dieu, c'est-à-dire comme une réalité inférieure à Dieu dont elle n'est que le reflet. Parallèlement, elle se reconnaît supérieure au corps à qui elle

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14, 17, 23. : « *In agnitione igitur Dei, iustitiaeque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia ; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se caritate alligare diligenter insistit.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la vraie religion*, 12, 24. : « *... sine dubitatione reparabitur, et a multis mutabilibus ad unum incommutabile revertetur ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Commentaire sur les Psaumes*, 4, 10. : « *Singulares ergo et simplices, id est, secreti a multitudine ac turba nascentium rerum ac morientium, amatores aeternitatis et unitatis esse debemus ...* »

<sup>3</sup> SOLIGNAC A., « Notes complémentaires n°11 », *Saint-Augustin - Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne, 13, Bruges : Desclée et Brouwer, 1962, p. 665.

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 20, 11. : « *Tu si in animo es, in medio es : si infra attendis, corpus est : si supra attendis, Deus est. Attolle te a corpore, transi etiam te.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 10, 5, 7. : « *Ut quid ergo ei praeceptum est ut se ipsa cognoscat? Credo ut se cogitet et secundum naturam suam uiuat, id est ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est ; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet.* »



donne la forme et la vie. Elle se reconnaît comme faite pour dominer le corps. Cette maîtrise a pour corollaire de laisser l'âme d'autant plus libre de se consacrer à Dieu, car elle n'est plus tournée vers les choses corporelles et mondaines.

La *conversio* est en même temps pour l'âme *reformatio*. Si l'appel à se ressouvenir de ce qu'elle est vraiment émane de Dieu<sup>1</sup>, il lui revient de ratifier l'appel qu'elle reçoit de lui par un mouvement propre. En acceptant de répondre librement à l'interpellation de Dieu, elle perd la difformité héritée du péché et est reformée par celui qui l'a faite et la refait<sup>2</sup>. Ainsi l'âme et par conséquent l'homme s'accomplissent en actualisant en eux l'image de Dieu<sup>3</sup>. En revenant vers celui qui est pour elle son véritable guide, l'âme retrouve sa forme et reçoit la lumière de Dieu<sup>4</sup>. Se souvenant de son créateur, le comprenant et l'aimant, elle redevient participante à celui de qui elle reçoit la vie. Vivant selon Dieu, la *mens* et donc l'âme reçoivent leur forme véritable en se modelant sur la vérité, la charité et l'éternité de son créateur. Telle est la vraie vie de l'âme.

La mort corporelle héritée du péché commis par le premier homme ne doit donc pas être regardée comme un mal en soi. Elle est en réalité un bienfait de Dieu parce qu'elle est invitation pour l'âme revêtue d'une chair corruptible à produire, avec le secours de la grâce, l'effort de maîtriser cette chair pour mériter miséricorde et vérité. Alors elle peut s'éveiller peu à peu à la lumière de l'intelligence pour laquelle sa partie raisonnable a été faite. Cette lumière est en même temps le fruit et le soutien de sa propre volonté à choisir une vie bonne. L'homme formé à nouveau par cette âme est Adam selon la chair, mais non selon l'esprit, et sa chair viciée par la faute originelle, le jour de la résurrection il méritera de la recouvrer purifiée de la souillure du péché. Ainsi l'âme de l'homme qui aura su vivre saintement selon l'esprit, recevra par son mérite la récompense d'être revêtue d'un corps changé en un état meilleur pour vivre éternellement dans le Christ et avec les anges<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 38, 8. : « ... nisi credideritis quia ego sum hominis formator et reformator, creator et recreator, factor et refactor ... »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 14,16, 22. : « Qui vero commemorati convertuntur ad Dominum ab ea deformitate, qua per cupiditates saeculares conformabantur huic saeculo, reformantur ex illo, audientes Apostolum dicentem : " Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae " : ut incipiat illa imago ab illo reformari, a quo formata est. Non enim reformare se ipsam potest, sicut potuit deformare. [...] Sed peccando, iustitiam et sanctitatem veritatis amisit ; propter quod haec imago deformis et decolor facta est : hanc recipit, cum reformatur et renovatur. »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 145, 5. : « Non potest regere quod regebat, quia regi noluit a quo regebatur. Modo ergo redeat, laudet. Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui. »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 10, 14, 24. : « ... animas quidem corporibus hominum Deum novas singillatim dare, ad hoc ut in carne peccati de originali peccato veniente recte vivendo, carnalesque concupiscentias sub Dei gratia subigendo, meritum comparent, quo cum ipso corpore in melius transferantur tempore resurrectionis, et in Christo in aeternum cum Angelis vivant. Sed necesse esse ut, cum membris terrenis atque mortalibus, maximeque de peccati carne propagatis, miro modo coaptantur, ut ea primitus vivificare, post etiam aetatis accessu regere possint, tamquam oblivione praegraventur. Quae si esset quodammodo indigestibilis, Creatori tribueretur : cum vero paulatim ab huius oblivionis torpore anima respiciens possit converti ad Deum suum, eiusque misericordiam et veritatem primo ipsa pietate conversionis, deinde servandi praecepti eius perseverantia promereri ; quid ei obest illo velut somno paululum immergi, unde paulatim evigilans in lucem intellegentiae, propter quam rationalis anima facta est, potest per voluntatem bonam eligere vitam bonam? Quod quidem non poterit, nisi adjuverit gratia Dei per Mediatorem. Hoc si neglexerit homo, non tantum secundum carnem, verum etiam secundum spiritum erit Adam : si autem curaverit, erit Adam secundum carnem tantummodo ; secundum spiritum autem recte vivens, illud etiam quod de Adam culpabile tractum est, mundatum a labe peccati recipere merebitur illa commutatione quam sanctis resurrectio pollicetur. »

À l'opposé, est appelé homme charnel et animal, celui qui ne vit qu'en son corps. Celui-ci se passionne pour les biens charnels et se refuse à faire des progrès pour percevoir ce qui est l'esprit de Dieu<sup>1</sup>. Au lieu de se plier au gouvernement de Dieu, cet homme s'enferme dans les difficultés et les misères que lui vaut d'être le jouet des penchants anarchiques auxquels le conduit le gouvernement d'une âme animale<sup>2</sup>. Celui-ci pense encore charnellement et nourrit, pour cette vie et pour l'après-vie, des espoirs et des désirs charnels<sup>3</sup>. Celui-ci vit comme un animal et, même s'il est régénéré par le baptême, il continue à vivre selon le Vieil homme<sup>4</sup>. Celui-ci choisit de mourir à Dieu plutôt que de mourir au péché.

Ainsi, pour Augustin l'âme est liée pour un temps par son corps charnel au monde terrestre, dans lequel elle doit regagner la place qui est la sienne dans l'ordre ontologique des choses créées. Il lui revient de surmonter l'épreuve de sa destinée et d'assumer vraiment le corps, c'est-à-dire en lui assignant une fonction strictement instrumentale au service de l'entreprise de *conversio* à Dieu qu'elle décide d'entreprendre et de poursuivre. Ce corps, l'homme présent l'a hérité d'Adam. C'est le corps corruptible qui appesantit l'âme<sup>5</sup>. C'est le corps mortel à cause du péché, celui qui est dans l'indigence parce qu'il est assujéti à la corruption et au changement, de manière à n'avoir en lui-même aucune consistance<sup>6</sup>. C'est pourquoi, conclut Augustin, l'apôtre dit, non pas que l'homme est mortel, mais qu'il est mort, car tous nous mourons en Adam<sup>7</sup>. C'est pourquoi, la vie terrestre de l'homme mérite en vérité le nom de mort<sup>8</sup>.

Avec le secours de la grâce, sans laquelle elle resterait impuissante, l'âme est donc en capacité de retrouver son être qui est pour elle la vie qu'elle reçoit de Dieu. Augustin entremêle toujours ontologie et morale dans une définition de la vie qui est existence bienheureuse ou malheureuse. Comme l'être de l'âme consiste non seulement dans l'harmonie de sa relation avec son créateur mais aussi dans l'animation tout aussi harmonieuse du corps qu'elle a le

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Du baptême*, 1, 15, 24. : « *Qui proficere si nolunt ad percipienda quae sunt Spiritus Dei, quo eos hortatur sermo apostolicus, ad Vetus Testamentum pertinebunt.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Quatre vingt-trois questions différentes*, question n°67, 5. : « *Qui ergo vivit ex corpore carnalis homo vel animalis vocatur, carnalis quia carnalia sectatur, animalis autem quia fertur dissoluta lascivia animae suae, quam non regit spiritus neque coercet intra metas naturalis ordinis, quia et ipse non se subdit regendum Deo.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Du baptême*, 1, 15, 24. : « *Quocumque ergo tempore tales homines esse coeperint in hac vita, ut iam divinis pro saeculorum distributione Sacramentis imbuti, adhuc tamen carnaliter sapiant, et carnalia de Deo, sive in hac vita, sive post hanc vitam, sperent atque desiderent, animales sunt.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 97, 1. : « *Novus homo novit, vetus non novit. Vetus homo est vetus vita, et novus homo nova vita : vetus vita ex Adam trahitur, nova vita in Christo formatur.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 3, 1. : « *Et aggravamur ergo corruptibili corpore, et ipsius aggravationis causam non naturam substantiamque corporis, sed eius corruptionem scientes nolumus corpore spoliari, sed eius immortalitate vestiri.* » ; SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 124, 5. : « *... ut meminerimus in hoc corruptibili corpore quod aggravat animam ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 41, 10. : « *Sed quia, fratres, quamdiu sumus in corpore hoc, peregrinamur a Domino, et corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 145, 3. : « *Quamvis ergo bonum aliquod sit corpus nostrum ; tamen quamdiu mortale propter peccatum, quamdiu indigens, quamdiu corruptibile, quamdiu ita mutabile, ut ne puncto quidem temporis consistat in se, procul dubio tale est, ut optemus redemptionem illius, qua sit aliquando non tale.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 6, 26, 37. : « *In nobis autem etiam iuste viventibus, corpus moriturum est ; propter quam necessitatem, ex illius primi hominis peccato venientem, non mortale, sed mortuum corpus nostrum dixit Apostolus, quia omnes in Adam morimur.* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 12, 20, 1. : « *Quorum enim aures piorum ferant post emensam tot tantisque calamitatibus uitam (si tamen uita ista dicenda est, quae potius mors est, ita grauis, ut mors, quae ab hac liberat, mortis huius amore timeatur) ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-2, 2. : « *... illis qui vitam non putant nisi istam, quae mors dicenda est.* »

devoir de commander, il s'ensuit que l'âme n'est vraiment elle-même que lorsqu'elle gouverne le corps pour servir Dieu. Telle est la perspective de l'interprétation qu'Augustin fait de la promesse faite aux hommes « *semés corps animal* »<sup>1</sup> de retrouver à la fin des temps un corps spirituel. Spirituel ne doit toutefois pas s'entendre, avertit Augustin, dans un sens de qualité substantielle, mais comme la réalisation définitive de la soumission totale du corps à l'esprit avec une merveilleuse et souveraine félicité, sans n'avoir plus à éprouver ni douleur, ni corruption, ni mort<sup>2</sup>. La vie de l'âme et la vie de l'homme pourront alors se confondre dans une absolue plénitude où l'être et l'existence seront eux aussi confondus. À l'opposé, cette vie véritable sera refusée aux âmes qui n'auront pas opéré leur conversion à Dieu, soit par paresse,<sup>3</sup> soit parce qu'elles ont choisi délibérément de suivre un mouvement inverse en se tournant vers l'univers sensible et les choses corporelles. Comme ce qui n'est pas la vie est nécessairement la mort, ces âmes qui ont choisi de vivre dans la mort à Dieu lors de leur séjour terrestre sont promises à mourir véritablement.

### ***La mort définitive : la mort de l'homme tout entier***

La mort véritable, Augustin l'appelle, selon une tradition chrétienne solidement établie<sup>4</sup>, la seconde mort<sup>5</sup>. Cette appellation est parfaitement révélatrice de la façon dont il apprécie la mort corporelle qui à ses yeux ne compte pas. La première mort est la mort de l'âme qui choisit de mourir lorsque pour la première fois elle est incarnée. La seconde mort est la mort définitive de l'homme à nouveau composé d'une âme et d'un corps en vue de subir le Jugement dernier. Elle est le salaire de la première et si elle doit être regardée comme la mort véritable, c'est parce qu'elle est définitive en ce sens qu'elle intervient à la fin des temps comme sanction irrévocable pour l'âme qui n'a pas su se convertir à Dieu. Elle est l'irréversible abandon de l'âme par Dieu. Elle introduit pour l'âme une rupture radicale entre l'être et l'existence. Définitivement séparée de Dieu, l'âme a perdu ce qui était pour elle en même temps la vie et l'être. Créée immortelle, l'âme est condamnée à subsister, mais dans une condition d'existence qui est une éternelle exclusion de la vie et de Dieu<sup>6</sup>. Éloignée pour toujours de Dieu, de la vraie vie et du bonheur, elle est pour toujours dans la mort, qui est pour elle non pas anéantissement mais la perpétuité de l'absence de Dieu impliquant pour

---

<sup>1</sup> 1Co, 15, 44. : « *Si est corpus animale, est et spiritale, sicut scriptum est.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 20. : « *Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est : Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale, sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur usque ad implendam immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem, omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta.* » ; SAINT AUGUSTIN, *Contre Adimantus, manichéen*, 12, 4. : « *Quod autem spiritale dixit corpus in resurrectione futurum, non propterea putandum est, quod non corpus, sed spiritus erit : sed spiritale corpus omni modo spiritui subditum dicit, sine aliqua corruptione vel morte. Non enim quia quod modo habemus corpus animale appellat, ideo putandum est non illud esse corpus, sed animam. Ergo quemadmodum corpus animale nunc dicitur, quia subditum est animae ; spiritale autem nondum dici potest, quia nondum spiritui plene subiectum est, quamdiu corrumpi potest : sic et tunc spiritale vocabitur, cum spiritui atque aeternitati nulla corruptione resistere poterit.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les psaumes*, 41, 10. : « *... onere tamen quodam infirmitatis nostrae ad consuetudinem, et ad solita ista dilabimur.* »

<sup>4</sup> PLUMPE J.C., « *Mors secunda* », *Mélanges Joseph de Ghellinck*, vol 1 – Antiquité, Gembloux : J. Duculot, 1951, p. 387-403.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 2. : « *Ideo autem secunda, quia post illam primam est, qua fit cohaerentium diremptio naturarum, sive Dei et animae sive animae et corporis.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 6, 12. : « *Nam si anima in poenis vivit aeternis, quibus et ipsi spiritus cruciabuntur inmundi, mors est illa potius aeterna quam vita. Nulla quippe maior et peior est mors, quam ubi non moritur mors. Sed quod animae natura, per id quod immortalis creata est, sine qualicumque vita esse non potest, summa mors eius est alienatio a vita Dei in aeternitate supplicii.* »

elle misère et tourments<sup>1</sup>. Dans la mesure où cette seconde mort, la mort éternelle, est le résultat du jugement qui fait suite à la résurrection des corps, elle ne saurait seulement concerner l'âme, mais affecte bien l'homme tout entier<sup>2</sup>. L'homme à nouveau composé d'une âme et d'un corps sera condamné à subir les peines éternelles que lui aura valu son trop grand attachement aux choses sensibles et corporelles lors de la première incarnation<sup>3</sup>. Il recevra le salaire de son péché dans la mort de la Géhenne avec le diable et les mauvais anges qui comme lui se sont détournés de Dieu<sup>4</sup>. La seconde mort consiste donc pour l'âme à être exclue de la vie de Dieu et pour l'homme tout entier à être soumis à d'éternels supplices<sup>5</sup>, c'est pourquoi elle apparaît comme la mort véritable.

Elle ne peut en aucune manière être regardée comme un bien, puisqu'elle n'est bonne pour personne<sup>6</sup>. Dans le dessein de Dieu pour l'homme, elle peut toutefois apparaître comme une perspective repoussante apte à soutenir le chrétien dans son effort de rénovation de lui-même tel qu'il a été inauguré par le baptême et le sacrifice du Christ. Cet effort est, pour Augustin, cheminement spirituel d'un retour à Dieu. Sur cette voie, la pénitence et la pratique de l'aumône apparaissent comme la traduction concrète et matérielle de cet effort<sup>7</sup>. L'exercice de la vertu chrétienne illustre la soumission du corps par l'esprit<sup>8</sup>. Ainsi le juste, affranchi du péché par la grâce de Dieu, qui a su se maintenir activement tourné vers Dieu, ne sera pas soumis à la seconde mort et pourra connaître la vie véritable qui est éternelle.

Seulement, la félicité sans fin promise aux âmes pieuses et les tourments auxquels sont condamnés les âmes pécheresses n'interviendront qu'à la suite du Jugement dernier. Il en résulte qu'entre la mort visible qui est séparation de l'âme et du corps et leur réunion définitive en vue de la vie ou de la mort éternelle, il y a un temps durant lequel l'âme vit séparée du corps. Cet intervalle de temps, Augustin s'est appliqué à plusieurs reprises à l'analyser afin d'en donner un aperçu conforme à son ontologie. Ce temps intermédiaire n'a toutefois jamais constitué une préoccupation essentielle pour celui qui a consacré tous ses efforts à expliquer ce qui lui apparaissait la juste manière pour l'âme de conduire son existence incorporée en vue de sa fin dernière<sup>9</sup>. C'est le temps présent de l'âme sur terre dont

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 28. : « *Eorum autem qui non pertinent ad istam civitatem Dei, erit e contrario miseria sempiterna, quae mors etiam secunda dicitur ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 8. : « *Suscipitur enim animae a corpore separatio, ne Deo ab anima separato etiam ipsa separetur a corpore, ac sic totius hominis prima morte completa secunda excipiat sempiterna.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 12. : « *... secunda vero, ubi anima sine Deo cum corpore poenas aeternas luit.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 43, 11. : « *... nisi quia videbat Dominus aliam mortem, de qua nos liberare venerat, mortem secundam, mortem aeternam, mortem gehennarum, mortem damnationis cum diabolo et angelis eius ?* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 28. : « *... quia nec anima ibi vivere dicenda est, quae a vita Dei alienata erit, nec corpus, quod aeternis doloribus subiacebit ; ac per hoc ideo durior ista secunda mors erit, quia finiri morte non poterit.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 2. : « *... secunda vero sine dubio sicut nullorum bonorum est, ita nulli bona.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 124, 5. : « *... in quem credentes, per lavacrum regenerationis soluto reatu omnium peccatorum, et originalis videlicet quod generatio trahit, contra quam maxime regeneratio est instituta, et caeterorum quae male agendo contracta sunt, liberarentur a damnatione perpetua, et viverent in fide et spe et caritate, peregrinantes in hoc saeculo, atque in eius tentationibus laboriosis et periculosus, consolationibus autem Dei et corporalibus et spiritalibus ambularent ad conspectum eius, viam tenentes, quod eis factus est Christus. Et quia in ipso quoque ambulantes non sunt sine peccatis, quae de huius vitae infirmitate subrepunt, dedit eleemosynarum remedia salutaria ...* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 49, 15. : « *Unde mors in anima? Quia non est fides. Unde mors in corpore? Quia non est ibi anima. Ergo animae tuae anima fides est. Qui credit in me, inquit, etiamsi mortuus fuerit in carne, vivet in anima ; donec resurgat et caro nunquam postea moritura. Hoc est : Qui credit in me, licet moriatur, vivet.* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 3, 5. : « *Eius autem resurrectio differtur in finem cum et ipsa iustificatio nostra perficietur ineffabiliter.* »

s'est soulié Augustin, car pour lui, après la mort du corps, l'homme devient totalement impuissant à agir sur son propre devenir comme sur celui des autres. C'est pourquoi il s'est attaché, pour sauver tous les chrétiens et se sauver lui-même, à définir la voie à suivre dans une existence terrestre où l'ontologie, la morale et l'histoire s'entremêlent inextricablement.

## **L'entre-deux morts ou l'entre deux vies : la destinée des âmes sorties du corps**

La position d'Augustin sur l'attention qu'il convient d'accorder au devenir du corps des morts ne peut se comprendre indépendamment de son interprétation de la mort et du mourir. Or, pour lui, comme cela vient d'être rappelé, il n'y a de mort véritable que la mort de l'âme et pour l'âme mourir signifie s'éloigner de Dieu. Par la faute d'Adam, l'âme de l'homme meurt lorsqu'elle vient au monde. Dieu dans sa bonté lui offre néanmoins le choix entre continuer à mourir tout au long de son existence incarnée ou, au contraire, renaître à Dieu d'abord par le baptême, puis en se consacrant entièrement à son créateur. La mort du corps est le salaire du péché d'Adam qu'il a légué à tous ses descendants. La mort du corps est aussi, et cela est bien plus important aux yeux d'Augustin, une étape essentielle dans l'existence de l'âme. Car elle inaugure une période durant laquelle l'âme vit ou meurt indépendamment du corps. Cette existence sans corps de l'âme doit se prolonger jusqu'au Jugement dernier en vue duquel l'âme informera à nouveau le corps pour que l'homme ainsi ressuscité reçoive sa récompense ou subisse les peines qui lui sont promises. Reste à déterminer la nature et les conditions de l'existence de l'âme dans cette étape intermédiaire de son existence, afin d'évaluer la capacité des vivants à influencer sur cette existence en prenant soin du corps que ces âmes ont laissée derrière elles. Sur cette question comme dans bien d'autres domaines, Augustin a développé une position originale nourrie des vues platoniciennes et néoplatoniciennes sur la vie des âmes sorties des corps.

### **De Platon à l'héritage néoplatoniciens**

À l'origine des doctrines néoplatoniciennes sur le devenir des âmes après la mort du corps, il y a les mythes composés par Platon, celui-ci ne trouvant pas d'autre manière d'aborder un sujet qui met en difficulté la raison.

Pour Platon, il faut savoir reconnaître l'existence d'une limite infranchissable au delà de laquelle le sort des âmes sorties du corps échappe non seulement à l'expérience, mais aussi à la raison elle-même. Si le devenir du corps se livre en toute clarté dans l'expérience sensible

de la corruption et de la dissolution, celui de l'âme reste plus problématique à fixer. La dialectique ne permet pas au philosophe de dépasser l'alternative que Socrate expose aux juges qui vont le condamner à mort : « *Soit celui qui est mort n'est plus rien et ne peut avoir conscience de rien, soit, comme on le raconte, c'est un changement et, pour l'âme, un changement de domicile qui fait qu'elle passe d'un lieu à un autre.* »<sup>1</sup> Dans le premier cas, à l'instant même où l'âme est séparée du corps, elle en sort comme un souffle ou une fumée, dispersée et s'en va en s'envolant et n'est dès lors absolument plus rien<sup>2</sup>. Dans le second, elle subsiste quelque part, ramassée en elle-même et sur elle-même en conservant une certaine activité et une pensée<sup>3</sup>. Faute de pouvoir jamais faire l'expérience directe de ce qu'il advient de l'âme après la mort du corps, la solution retenue relève nécessairement de l'opinion. Seulement, certaines opinions ont plus à voir avec la vérité que d'autres, parce qu'elles sont soutenues par la tradition et répondent à la nécessité éthique qui régit l'existence humaine. C'est pourquoi, écrit Platon, il est juste de « *prendre dans nos humaines traditions ce qui est, après tout, le meilleur et le moins contestable* »<sup>4</sup> en se référant « *aux antiques et saintes doctrines, qui justement nous révèlent que l'âme est immortelle et que, une fois séparée du corps, elle passe en jugement et subit de terribles châtiments.* »<sup>5</sup> Les traditions, qu'elles soient véhiculées par la poésie ou transmises par la religion, sont pour l'homme comme « *un radeau sur lequel on se risque à faire la traversée de la vie faute d'avoir la possibilité de faire route, avec plus de sécurité et moins de risques, sur quelque transport plus solide ; je veux dire une révélation divine* »<sup>6</sup>.

Il est vrai que les poètes dressent un tableau désespérant de l'existence des morts. L'Hadès est un lieu sombre et triste, où les morts ne font que survivre dans une existence diminuée et spectrale. En dehors de quelques personnalités qui ont fait face contre les dieux, tous les hommes connaissent le même sort. Les fables des poètes au sujet de l'Hadès sont dénuées de morale. Par jeu seulement, ils engendrent la crainte et l'angoisse. Ils ne font qu'entretenir les passions que nourrissent la peur et le regret. Ce ne sont pas les mythes eux-mêmes qui sont en cause, mais seulement l'usage qui en est fait. Pour le poète, ils sont seulement prétextes à la fantaisie. Le philosophe y découvre un moyen d'aller à la conquête de l'au-delà de la mort visible.

Le sage recourt au mythe lorsqu'il se heurte à sa propre impuissance dans l'examen d'un sujet à l'aide du raisonnement dialectique. Tel est le cas de l'existence de l'âme séparée du corps qui se dérobe entièrement à l'entendement. La mort visible dresse une frontière infranchissable non seulement pour la raison, mais aussi pour toute forme d'expérience. Confronté à cette frontière, le sage peut en reconnaître le caractère absolu et s'en tenir à l'alternative socratique. Il peut aussi la transcender en fabriquant une figure de l'au-delà de la mort visible, c'est-à-dire un mythe. Contre toute démarche rationnelle, il crée « *une fort belle histoire* »<sup>7</sup>, une « *histoire de bonne femme* »<sup>8</sup> qu'il invite à considérer comme vraie parce qu'elle est la chose que l'esprit a trouvée de mieux pour parler de ce qui en soi ne peut être

---

<sup>1</sup> PLATON, *Apologie de Socrate*, 40c.

<sup>2</sup> PLATON, *Phédon*, 70a.

<sup>3</sup> PLATON, *Phédon*, 70a et b.

<sup>4</sup> PLATON, *Phédon*, 85d.

<sup>5</sup> PLATON, *Lettre 7*, 353a.

<sup>6</sup> PLATON, *Phédon*, 85d.

<sup>7</sup> PLATON, *Gorgias*, 523a.

<sup>8</sup> PLATON, *Gorgias*, 527a.

rapporté<sup>1</sup>. Le philosophe sait aussi que tout ce qu'il peut dire de l'existence des morts relève du vraisemblable et non pas de la vérité, qui ne peut être atteinte qu'à l'aide de la dialectique. Chez Platon, le passage du raisonnement à l'exposé d'une opinion et donc d'une croyance se traduit par l'abandon du dialogue au profit du monologue. Car le mythe, comme le souligne Jean-François Mattéi, relève d'un procédé rhétorique qui tient de la narration et non pas de l'argumentation. « *La médiation symbolique grâce à laquelle il opère est l'image, et non le concept ; sa finalité épistémologique repose sur la vérité, non pas sur la vérification ; enfin la référence ontologique à laquelle il renvoie, comme en miroir, est la totalité du monde et non la réalité singulière de la « chose » à laquelle le logos est naturellement articulé*<sup>2</sup> ». Chez Platon, la seule véracité du mythe est l'enseignement éthique dont il est porteur. Il ne s'agit donc pas, comme le font les poètes, de donner une forme sensible et concrète de l'existence des morts, dont nul ne peut faire l'expérience. Le mythe pour le philosophe est un moyen de faire saisir à l'aide d'images sensibles la nécessité éthique qui détermine l'existence des morts, comme elle règle celles des vivants.

Le recours au mythe n'a pas seulement pour vocation de venir compléter le raisonnement dialectique et rationnel lorsque celui-ci s'avère insuffisant pour chercher la vérité de *la Mort* en soi ; il a aussi une fonction didactique dans une perspective éthique et religieuse. Le mythe n'est plus seulement un instrument d'analyse, il se fait instrument d'enseignement afin de faire comprendre la vérité qui se cache derrière le récit. En d'autres termes, et pour reprendre ceux de Perceval Frutiger au sujet de Platon, « *là où la dialectique se heurte à quelques mystères impénétrables, le philosophe « préfère » à la négation et au scepticisme l'option hardie pour une croyance indémontrable certes, mais justifiée néanmoins par son efficacité morale* »<sup>3</sup>. L'opinion en prenant la forme de la croyance se fait alors conviction.

En évoquant l'au-delà de la mort visible, Platon écrit dans le *Phédon* qu'il s'agit d'un lieu dans lequel se rend l'âme, « *un lieu qui lui est assorti, un lieu noble, pur, invisible, l'Invisible véritable, Hadès pour le nommer, le dieu bon et sage*<sup>4</sup> ». Ainsi définit-il les caractères essentiels du séjour des morts qui sont nécessairement en adéquation avec la nature des âmes qu'il accueille. Ces précisions soulignent la différence entre le séjour terrestre des âmes incorporées et ce qu'il convient de nommer l'au-delà platonicien. Sa mise en récit sous forme de mythes lui confère l'aspect d'un au-delà spatial qui en réalité doit s'entendre comme un au-delà temporel. Dans les mythes, le lieu et le temps se confondent pour montrer que l'existence des âmes est un *continuum*. Les changements de lieu ne servent qu'à illustrer les changements dans les conditions d'existence qui interviennent avant tout sur un plan éthique et spirituel. La mise en scène platonicienne de l'au-delà à l'aide d'images empruntées à la vie courante ou aux mythes traditionnels est un instrument qui rend sensible ce qui en réalité se place sur un plan spirituel.

Chez Platon, les figurations de l'au-delà sont multiples et empruntent plus ou moins à l'imaginaire des poètes. La réunion de ces figurations compose un tableau d'ensemble par lequel le lecteur saisit la valeur profondément éthique de l'Hadès qui a par conséquent fort peu à voir avec les fresques désespérantes qu'en dessinent les poètes. Il y a d'abord le *Gorgias*

---

<sup>1</sup> PLATON, *Gorgias*, 527a.

<sup>2</sup> MATTEI J.-F., *Platon et le miroir du mythe, de l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, p. 4.

<sup>3</sup> FRUTIGER P., *Les Mythes de Platon*, Paris : Éditions Alcan, 1930, p. 224.

<sup>4</sup> PLATON, *Phédon*, 80d.



qui énonce le principe d'un jugement des âmes à la sortie du corps comme prémices d'une rétribution des vices et des vertus. Platon y instruit également le procès de *l'eidolon* homérique (εἶδωλον) au titre des risques d'illusion que ne manque pas de produire toute image d'origine corporelle. *L'eidolon*, c'est ce qui est vu comme si c'était la chose même, alors qu'il ne s'agit en réalité que d'un double, telles les ombres des morts dans l'Hadès. Vient ensuite le *Phédon* qui énonce les peines et les joies qui attendent les âmes, en même temps qu'il détaille les cinq destinées qui se présentent à elles. Il y a, en troisième lieu, *La République* qui, par le biais du mythe d'Er revenu à la vie, examine la question du libre arbitre en montrant que les âmes choisissent elles-mêmes leur devenir. Cette question est également le thème du mythe que Platon inscrit dans *Le Phèdre* et dans lequel il développe un exposé sur le processus de métempsotose. Le *Timée*, ensuite, explique la source de ce processus en introduisant le principe d'une faute originelle. Enfin, il faut prendre en considération le traité intitulé *Les Lois* qui énoncent les conséquences pratiques de l'ensemble de la doctrine de Platon relative au devenir des âmes après la mort du corps.

Au fondement de la doctrine platonicienne sur le devenir des âmes une fois sorties du corps, il y a le principe nécessaire d'une dépendance entre la conduite morale de chacune d'elle dans l'ici-bas et leur destinée dans l'Hadès. Dans le *Gorgias*, Platon insiste sur les conditions dans lesquelles l'âme comparait devant ses juges. Elle se présente seule et nue, c'est-à-dire dans la simplicité propre à sa nature, dépouillée du corps et de toutes ses fausses apparences. Si l'âme s'exhibe selon sa nature invisible, les marques qu'y a imprimées sa conduite dans l'existence incorporée sont elles aussi visibles seulement par l'esprit. Ces marques incorporelles imprimées sur une âme incorporelle permettent aux juges de déterminer si une âme est parvenue à exercer la justice et la vertu en même temps qu'elle a su se consacrer à la recherche du vrai, du bien et du beau. Celles qui ont adopté une telle conduite conforme à leur nature connaissent dans l'Hadès une existence heureuse et céleste. Les autres subissent dans le Tartare les châtements propres à leur faire prendre conscience de leurs erreurs afin de les conduire à se purifier. Ce partage entre une destinée heureuse et une destinée malheureuse n'a pas pour ressort le principe d'une rétribution résultante du choix que l'âme a opéré, avec l'aide de Dieu, entre le vice et la vertu. La qualité de l'existence d'une âme dans l'Hadès est seulement la conséquence immédiate de sa conduite lorsqu'elle animait un corps. Celles qui se sont consacrées aux vices rejoignent les tourments de l'Hadès non pas comme une punition, mais comme une invitation à se purifier et à s'engager dans la voie de la reconnaissance de ce qu'elles sont en vérité. Celles qui ont pratiqué la vertu voient leur fermeté mise à l'épreuve dans l'Île des bienheureux. Il n'est pas rare que les âmes s'y languissent et deviennent oublieuses d'elles-mêmes. La vraie délivrance appartient aux âmes qui sont parvenues à ne plus jamais devoir séjourner dans l'Hadès. Il n'y a donc pas, à proprement parler chez Platon, de récompenses ou de punitions pour les âmes sorties du corps. Le bonheur et le malheur sont seulement des invitations continuelles faites à l'âme de se consacrer perpétuellement à la contemplation des intelligibles.

Le *Phèdre* rapporte qu'à l'issue d'un séjour de mille ans dans l'Île des bienheureux pour les unes et dans le Tartare pour les autres, les âmes sont toutes appelées à s'incarner à nouveau dans un corps<sup>1</sup>. Dans *La République* Platon précise que c'est l'âme elle-même qui choisit le

---

<sup>1</sup> PLATON, *Phèdre*, 249b.

corps dans lequel elle se réincarne<sup>1</sup>. Son choix peut se porter aussi bien sur le corps d'un homme que sur celui d'un oiseau, de toutes les sortes d'animaux terrestres, d'un poisson et même d'un mollusque<sup>2</sup>. Il résulte de ses propres penchants, eux-mêmes déterminés à la fois par la manière dont l'âme a traversé son séjour dans l'Hadès et la conduite qu'elle avait adoptée lors de ses précédentes existences incarnées. En sélectionnant elle-même le type de corps et les modalités d'existence qui lui sont liées, l'âme témoigne de l'efficacité des peines qu'elle a subies dans le Tartare ou à l'inverse de sa propre valeur qui l'a conduit au séjour des bienheureux. Pour les premières, le corps qu'elles choisissent est aussi bien une invitation que le moyen de poursuivre leur effort. Pour les secondes, le type de corps retenu sanctionne leur paresse puisqu'elles n'ont pas maintenu l'effort de se consacrer tout entières à la contemplation des intelligibles.

Ainsi, les âmes alternent les phases d'existence autonome dans l'Hadès, qui sont pour elles le cadre du supplice ou de la béatitude, avec les phases d'existence terrestre pendant lesquelles elles mettent à l'épreuve les progrès qu'elles ont accomplis lors de leurs précédentes existences. Le principe de la concordance entre sa destinée dans l'Hadès et sa conduite morale dans l'ici-bas nécessite que l'âme conserve la mémoire de sa personnalité. Platon adopte « *le principe d'une immortalité personnelle dans laquelle la conscience de l'identité du moi se perd avec la mémoire à chaque phase de transmigration.* »<sup>3</sup> Inversement, l'épreuve de la réincarnation requiert seulement le maintien de chaque âme comme entité sans qu'il soit nécessaire de conserver leur mémoire individuelle. C'est pourquoi les âmes après avoir choisi le corps qu'elles désirent habiter, sont conduites dans la plaine du Léthé, l'oubli (Λήθη) pour s'abreuver des eaux du fleuve Amélès (Αμελής) qui signifie « insouciance », « négligence ». Cet oubli est la condition nécessaire pour que l'âme puisse s'engager dans une nouvelle existence et adopter une attitude toute différente de celle qui l'a conduite à devenir ce qu'elle est.

Seule l'âme du sage, qui est parvenue à franchir trois cycles d'incarnation sans se corrompre, atteint les « *demeures plus belles qu'il n'est pas très facile de décrire*<sup>4</sup> ». Ce qui est établi, c'est qu'elle retourne à son lieu d'origine pour y contempler à nouveau la compagnie des dieux justes et bons. Elle y est admise éternellement et n'est plus inscrite dans le cycle de la génération par incorporation. Ainsi, le sage dont la conduite fut également vertueuse dans la vie terrestre comme dans l'Hadès, qui a su connaître la mort dans la vie, c'est-à-dire vivre selon l'esprit en se détachant du corps, parvient à affranchir son existence de la mort en évitant tout changement d'état<sup>5</sup>. Il est désormais installé dans une existence atemporelle, conforme à ce qu'il est en vérité : une âme invisible et immortelle. La seconde exception à la destinée commune des âmes concerne les coupables incurables. L'énormité de leurs fautes les condamne à un éternel supplice dans le Tartare où ils sont montrés en exemple pour servir à l'édification des autres âmes<sup>6</sup>. Comme pour les sages, leur existence incorporelle est sans fin. Elle ne connaît plus le temps. Ainsi l'éternité de la félicité promise aux sages comme celle des peines auxquelles sont condamnés les fautifs incurables servent-elles à souligner que toutes

---

<sup>1</sup> PLATON, *La République*, 10, 619b.

<sup>2</sup> PLATON, *Timée*, 91d à 92b, voir aussi *Phédon*, 82ab.

<sup>3</sup> BOURDEAU L., *Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive*, Paris : Félix Alcan éditeur, 1893, p. 24.

<sup>4</sup> PLATON, *Phédon*, 114c.

<sup>5</sup> PLATON, *Gorgias*, 526d et 527e

<sup>6</sup> PLATON, *Phédon*, 113e.

les autres âmes bénéficient d'une existence inscrite dans une temporalité dont la fin ne dépend pas d'une autorité transcendante, mais des choix que chacune d'elles opère en matière de mœurs et de quête de la connaissance. La fin temporelle rejoint ici la fin morale dans une synthèse qui établit la fin ontologique de l'homme véritable. Les mythes ne doivent plus être entendus dans un sens littéral ; il faut les soumettre à une relecture ou même à une refonte pour les rendre conformes à l'impératif moral qui doit conditionner notre existence. Ainsi revisités, les mythes comportent deux niveaux de lecture, l'un à l'intention des âmes irrationnelles qui les comprennent dans leur immédiateté, l'autre destiné aux âmes en quête de sagesse qui ne manqueront pas d'en faire une interprétation allégorique.

La finalité du recours au mythe est l'enseignement de la vertu<sup>1</sup> en agissant sur la sensibilité, en inspirant certains sentiments et en écartant d'autres, car « *le plus sûr moyen dont on dispose pour se faire entendre des hommes et éveiller en eux la pensée réfléchie était de parler d'abord à leur imagination* »<sup>2</sup>. Toutefois, dans l'exercice de la vertu et la quête de la connaissance, toutes les âmes ne présentent pas les mêmes dispositions. L'exposé du mythe touchera différemment les hommes. Certains le comprennent avec la puissance rationnelle qui gouverne toute l'âme<sup>3</sup>. Les autres se laissent guider par le *thumos*<sup>4</sup>, c'est-à-dire, selon Platon, la partie de l'âme qui est le siège de la colère, des sentiments guerriers et plus généralement de tout ce qui relève de l'ardeur<sup>5</sup>.

Les premiers, les amoureux de la sagesse, n'auront aucune difficulté à trouver les vérités que dévoile le récit. Aux seconds, qui dans la cité idéale de Platon occupent les fonctions de soldats, il faut faire entendre des histoires qui les incitent à être courageux et à vénérer aussi bien les dieux que leurs parents<sup>6</sup>. Pour convaincre ceux qui se laissent guider par le *thumos*, il est plus aisé de se servir d'images puisées dans la tradition des mythes relayés par les poètes, en prenant toutefois le soin de les corriger afin qu'ils ne livrent pas un tableau d'une destinée terrifiante et désespérante pour les morts, sans quoi les défenseurs de la cité préféreront la soumission et l'esclavage plutôt que d'accomplir leur devoir jusqu'à la mort<sup>7</sup>. Il faut donc d'abord, écrit Platon, effacer des récits sur l'au-delà, tous « *les noms effrayants et terrifiants qui entourent les choses de l'Hadès, les Cocytes, les Styx, les « gens d'en bas » et les spectres et tous les autres de ce type, qui, lorsqu'on les prononce font frissonner comme on l'imagine tous ceux qui les entendent* »<sup>8</sup>. Il faut ensuite les « *remplacer par des mots d'un caractère opposé* »<sup>9</sup>, afin que les hommes qui les entendent soient convaincus et décident en toute liberté de préférer la mort à l'esclavage<sup>10</sup>. Corriger les mythes ancestraux, ou même les reformuler pour faire l'éloge des choses de l'Hadès, est un moyen de conforter dans leur fonction les citoyens soldats, sans pour autant fabriquer des mensonges. Là où les poètes ne promettent qu'une survie terne et diminuée, les philosophes trouvent un instrument pour guider les âmes à se consacrer à « *la tempérance, la justice, le courage, la liberté et la*

---

<sup>1</sup> PLATON, *La République*, 2, 378d.

<sup>2</sup> ROBIN L, Notice sur le Phèdre, *Platon, Œuvres complètes*, t. 4, Paris : Société d'édition Les Belles Lettres, 1933, p. CXII.

<sup>3</sup> PLATON, *La République*, 4, 439d.

<sup>4</sup> PLATON, *La République*, 4, 441a.

<sup>5</sup> PLATON, *Timée*, 41c. ; PLATON, *La République*, 9, 589ab.

<sup>6</sup> PLATON, *La République*, 4, 386a.

<sup>7</sup> PLATON, *La République*, 4, 386b.

<sup>8</sup> PLATON, *La République*, 3, 387bc.

<sup>9</sup> PLATON, *La République*, 3, 387c.

<sup>10</sup> PLATON, *La République*, 3, 387b.

*vérité.* »<sup>1</sup> Là où l'au-delà du poète produit la peur et l'angoisse, celui du philosophe engendre attente et confiance.

L'homme, conclut Platon dans le *Phédon*, « *qui durant sa vie a dit adieu aux plaisirs qui ont le corps pour objet* » et a recherché « *les plaisirs qui ont l'instruction pour objets* »<sup>2</sup> a l'assurance qu'après la mort du corps, il ira « *auprès de dieux qui sont des maîtres parfaitement bons* »<sup>3</sup>. C'est pourquoi il « *attend calmement son voyage vers l'Hadès* »<sup>4</sup> où il recevra sa récompense en attendant le moment venu de retourner à son origine. Le meilleur moyen pour y parvenir est la *catharsis*, qui consiste à apprendre à mourir en détachant dès à présent son âme du corps comme celle-ci le fera au moment où elle abandonnera définitivement le corps que pour le moment elle anime. Cette familiarité avec la mort fait que celle-ci perd son caractère redoutable lié principalement à la méconnaissance que le commun en a. Pour l'amoureux de la sagesse, connaître la mort en esprit, c'est l'appriivoiser pour ne plus la craindre. En anticipant par un acte de la volonté la déliaison de l'âme et du corps, le sage parvient à réduire à néant la phénoménalité de la mort visible. Celle-ci n'apparaît plus que pour ce qu'elle est en vérité, à savoir la mort du corps et la mort de l'homme comme composé d'une âme et d'un corps.

Il est vrai que, faute de conserver le moindre souvenir de cette origine comme des précédents séjours dans l'Hadès, cet horizon relève uniquement de l'espoir et de la croyance. Il n'est pas donné aux âmes incarnées de rencontrer celles des morts, pas plus qu'elles ne peuvent se rendre dans l'Hadès. Il s'ensuit qu'aucun mortel ne dispose du savoir qui lui offrirait des certitudes sur ce qu'il advient des âmes lorsqu'elles se séparent du corps. Sur le plan rationnel, il se heurte à l'alternative énoncée par Socrate devant ses juges. Il reste aux hommes de s'en remettre à l'espoir qu'il existe une justice dans l'Hadès qui récompense la vertu et pénalise les vices. Cet espoir est précisément celui que portent les mythes revus par le philosophe. Comme tout espoir, il ne relève pas de la raison, mais seulement de la croyance. L'absence de certitude rationnelle requiert la foi, c'est pourquoi il faut se faire à soi-même comme une incantation pour donner foi à l'attente à laquelle invitent les mythes<sup>5</sup>. Cette incantation (*epôdai*) débarrasse l'homme de ses craintes enfantines qui le portent à croire que l'âme s'anéantit au moment de la mort visible<sup>6</sup> ou qu'elle est précipitée dans l'Hadès désespérant que décrivent les poètes<sup>7</sup>. Celui qui adhère à la croyance d'une destinée posthume axée sur le principe d'une libération définitive pour les âmes qui se consacrent entièrement à cette libération, y trouve, à l'instar de Socrate, espoir et sérénité<sup>8</sup>. Il aura « *l'espoir que, pour les morts, quelque chose existe et, comme cela se dit du reste depuis longtemps, quelque chose de bien meilleur pour les bons que pour les mauvais.* »<sup>9</sup> Il pourra « *vivre sa vie d'ici-bas, en étant pur d'injustice et d'actions impies, et la quitter souriant et tranquille, avec une belle espérance* »<sup>10</sup>. En résumé, comme le fait remarquer Pierre

---

<sup>1</sup> PLATON, *Phédon*, 114e.

<sup>2</sup> PLATON, *Phédon*, 114de.

<sup>3</sup> PLATON, *Phédon*, 63c.

<sup>4</sup> PLATON, *Phédon*, 115a.

<sup>5</sup> PLATON, *Phédon*, 114d.

<sup>6</sup> PLATON, *Phédon*, 77de.

<sup>7</sup> PLATON, *La République*, 3, 386b.

<sup>8</sup> DROZ G., *Les mythes platoniciens*, Collection Points Sagesses, Paris : Éditions du Seuil, 1992, p. 117.

<sup>9</sup> PLATON, *Phédon*, 63c.

<sup>10</sup> PLATON, *La République*, 6, 496e.

Boyancé, le mythe eschatologique est pour Platon « *une incantation destinée à agir sur la sensibilité, à chasser la crainte et à donner le courage d'affronter les risques*<sup>1</sup> ». Au demeurant ces risques apparaissent négligeables. Ils consistent à abandonner les plaisirs terrestres pour attendre une félicité qui reste hypothétique. Or la raison ne montre-t-elle pas que les plaisirs terrestres sont nécessairement fugaces à l'inverse du bonheur que l'âme trouve dans la découverte du beau, du vrai et du bien ? Le sage sait qu'il n'y a donc en définitive aucun risque à pratiquer la vertu. Pour les autres âmes, l'espoir de la récompense posthume agit comme une invitation à pratiquer la vertu et la justice, ainsi qu'à rechercher la sagesse et la connaissance, à l'écart de tous les désirs corporels<sup>2</sup>.

Pour être véritablement efficace, il faut néanmoins qu'en vis-à-vis du bonheur promis au vertueux, le mythe expose des sanctions et des châtements auxquels s'exposent ceux qui se consacrent aux vices par ignorance, par paresse ou encore par un acte de la volonté. Platon ajoute que « *du meilleur est réservé aux âmes bonnes et du pire aux mauvaises* »<sup>3</sup>, car « *si la mort nous séparait de tout, quelle bonne affaire ce serait pour les méchants* »<sup>4</sup>. Pour que l'enseignement éthique délivré par les mythes opère, il est impératif que les châtements infligés à ces criminels dans l'ici-bas apparaissent inférieurs à ceux qui les attendent dans l'Hadès<sup>5</sup>.

Dans tous les cas, la qualité du séjour autonome des âmes dans l'Hadès n'est pas une finalité en soi. Ce séjour n'est qu'une étape dans l'existence de l'âme, celle-ci ayant pour finalité de s'extraire du cycle de la métempsychose. Le sage le découvre au moyen de la raison qui s'accommode de la croyance. Les autres s'y soumettent en fonction de la croyance sans user de la raison. Chez ces derniers subsiste toujours le doute, mais le mythe leur fait comprendre que ce doute est raisonnable.

L'âme est dans l'homme ce qui a l'être véritable et à ce titre elle est immortelle. L'immortalité de l'âme fait qu'elle est toujours, seul son mode d'existence change selon qu'elle est dans ou hors du corps. La valeur éthique qui s'attache à l'être de l'âme implique que ses existences se déroulent aussi sur un plan moral. L'Hadès est le séjour dans lequel elle se rend lorsqu'elle s'est séparée du corps. Dans ce séjour, il y a une place pour les âmes vertueuses et une autre pour les vicieuses. La destination dévolue à chaque âme n'est pas la conséquence d'une justice immanente. Elle est seulement le prolongement nécessaire de la conduite que l'âme a adoptée lorsqu'elle était incarnée dans un corps. L'âme n'est pas dans l'Hadès pour recevoir sa peine ou sa récompense. Elle y est en vertu d'une nécessité transcendante qui fait que l'âme alterne les existences incarnées et les existences autonomes, tant qu'elle n'est pas parvenue elle-même à s'en extraire. Quel que soit son mode d'existence, l'âme reste active et il lui est dévolu de savoir parcourir le chemin du retour vers son origine. L'existence véritable pour l'âme, qu'elle anime un corps ou qu'elle en soit libérée, est de soutenir l'effort autant que nécessaire jusqu'à accomplir ce retour. Cet effort est contrarié sur terre comme dans l'Hadès par l'attrait que le monde sensible exerce sur l'âme depuis qu'elle a chuté dans un corps.

---

<sup>1</sup> BOYANCÉ P., *Le culte des muses chez les philosophes grecs, études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris : De Boccard Éditeur, 1936, p. 156.

<sup>2</sup> PLATON, *Phédon*, 82c.

<sup>3</sup> PLATON, *Phédon*, 72e.

<sup>4</sup> PLATON, *Phédon*, 107c.

<sup>5</sup> PLATON, *Des lois*, 9, 881ab.

Puisque la mort véritable est la libération de l'âme s'échappant du corps pour ne plus connaître la mort corporelle, il revient à chacun de s'exercer à se soustraire à l'attrait pour les choses sensibles, y compris son propre corps.

Les traités dans lesquels Platon développe sa vision du devenir des âmes sorties du corps ont profondément influencé la manière dont les philosophes néoplatoniciens de l'Antiquité tardive et les Pères chrétiens ont abordé à leur tour cette question. Tous retiennent le principe éthique selon lequel, après la mort du corps, l'âme connaît une phase d'existence autonome au cours de laquelle elle est heureuse ou malheureuse en conséquence de la conduite qui fut auparavant la sienne lorsqu'elle animait un corps. De leur côté, les néoplatoniciens se démarquent de Platon en adoptant un point de vue plus nuancé sur les poètes qu'ils se refusent à récuser en bloc, préférant plutôt revisiter les mythes ancestraux en mettant l'accent sur leur valeur allégorique. Ils se démarquent également de Platon en rejetant le recours à des descriptions trop imagées et par conséquent trop matérialistes de la destinée des âmes une fois sorties du corps. Pour Plotin, l'explication ontologique prime toujours et le philosophe n'a pas à s'encombrer de motifs imaginaires qui interfèrent avec la compréhension véritable du devenir des âmes après la mort du corps. L'attitude de Porphyre est moins tranchée, car il a saisi que l'intransigeance de Plotin dans son rejet de toute forme de représentation imagée de la destinée des âmes sorties du corps est trop radicale pour que son enseignement bénéficie de l'attention qu'il mérite.

À la différence de Platon, il n'y a pas à proprement parler d'au-delà dans le système philosophique de Plotin. Pour celui-ci, lorsque la mort corporelle la délie du corps, l'âme peut soit revenir à elle-même et n'être plus en nulle autre chose qu'elle-même<sup>1</sup>, soit au contraire continuer à se projeter dans le monde sensible en donnant forme à un nouveau corps.

Le retour à elle-même, l'âme doit l'entreprendre dès que possible, même si elle est encore présente dans le monde en formant un corps. Ce mouvement est une purification qui consiste pour l'âme à être elle-même<sup>2</sup>, à exercer son activité propre<sup>3</sup> qui est la contemplation de l'Intelligible dont elle procède<sup>4</sup>. Ainsi elle se simplifie, redevenant un seul être au lieu de

---

<sup>1</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 6,9,11.

<sup>2</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 6,5,1.

<sup>3</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 1,7,3.

<sup>4</sup> Pour Plotin toutes les réalités s'ordonnent hiérarchiquement à partir de l'Un. Elles procèdent toutes de l'Un et elles sont reliées par un rapport de dépendance avec la réalité qui la précède et celle qui la suit. Chez Plotin, ce rapport de dépendance se comprend comme la participation au Bien que la réalité inférieure reçoit de la réalité qui lui est supérieure (PLOTIN, *Ennéades*. : 7,6,25). Comme le Bien est principe de toute chose, toute chose reçoit l'Être de ce qui la précède dans un double mouvement d'engendrement de l'altérité et de conversion qui produit la ressemblance (PLOTIN, *Ennéades*. : 5,2,2). À l'origine de toute chose, il y a l'Un. L'Un, écrit Plotin, « *étant parfait, surabonde et cette surabondance produit une chose différente de lui. La chose engendrée se retourne vers lui, elle est fécondée, et tournant son regard vers lui, elle devient Intelligence* » (PLOTIN, *Ennéades*. : 5,2,1). De l'Un procède donc d'abord l'altérité qui est comme une matière indéterminée et celle-ci ne devient réalité dérivée de l'Un qu'en se tournant vers lui. Ainsi la matière reçoit sa forme. La forme est ce qui informe la matière en ce qu'elle l'organise de telle sorte que la chose puisse être dans son état qui est lui-même accomplissement de ses fonctions. Autrement dit, la forme est pour la matière principe d'organisation en vue d'une fin. La réalité dérivée, parce qu'elle est seconde et ne peut se confondre avec celle dont elle procède, ne peut en être qu'à l'image. Comme reflet, la réalité engendrée est à la fois semblable à la réalité qui l'engendre. La ressemblance implique qu'elle est toujours liée à ce dont elle est l'image (PLOTIN, *Ennéades*. : 6,4,10). La dissemblance est signe de l'altérité comprise comme l'éloignement de l'Un. Après l'Un, il y a donc l'Intelligence qui à son tour se penche et produit une image d'elle qui est l'Âme universelle (PLOTIN, *Ennéades*. : 5,2,1). Selon le même rapport de dépendance qui lie l'Intelligence à l'Un, l'Âme universelle est « l'Intelligence en acte » et l'Intelligence est la forme de l'Âme (PLOTIN, *Ennéades*. : 5,9,3). Dans l'ordre de la procession, selon Plotin, l'Âme universelle est « *la dernière des réalités intelligibles ou des choses comprises dans la*

plusieurs<sup>1</sup>, se rapprochant d'autant de l'Un qui est en même temps le Beau et le Bien. Pour cela, l'âme doit assujettir les fonctions qui la lient au sensible et se ramasser dans sa fonction raisonnable par laquelle elle se rattache à l'Intelligible<sup>2</sup>. Elle doit se consacrer à l'exercice des vertus comme mise en ordre d'elle-même en vue de la contemplation de L'Un<sup>3</sup>. Elle doit dominer les passions qui affectent sa fonction sensitive parce que les passions engendrent l'illusion, les rêves et les fantômes. Elle doit aussi dominer les appétits du corps qui lui proviennent de sa fonction végétative<sup>4</sup>. L'âme qui se purifie est celle qui méprise les choses d'ici-bas<sup>5</sup> et qui, par un acte de la volonté<sup>6</sup>, s'élançe sur le chemin de son retour vers l'Intelligible auquel, en vérité elle ne cesse jamais d'aspirer.

Libérée du corps matériel par la mort naturelle<sup>7</sup>, l'âme purifiée « *devient une forme, une raison, elle devient tout incorporelle, intellectuelle ; elle appartient tout entière au divin, où est la source de la beauté*<sup>8</sup> ». Elle pense l'Intelligible et est sans passion<sup>9</sup> ; elle s'unit au dieu sans s'y confondre<sup>10</sup> ; elle devient elle-même un dieu, « *car un dieu, c'est un être attaché à l'Un*<sup>11</sup> ». Ce retour à soi-même de l'âme auprès de l'Un ne signifie toutefois pas, pour elle, la fin de toute existence, que Plotin assimile au mouvement. L'âme, en effet, ne cesse jamais de tendre vers l'Un auquel elle aspire sans jamais pouvoir s'y confondre puisque sa nature d'être engendré lui impose d'être toujours distincte de l'Un dont elle procède<sup>12</sup>. L'âme demeure par conséquent continuellement en mouvement puisqu'elle ne cesse jamais d'aspirer à se résorber dans l'Un sans jamais pouvoir y parvenir. Simultanément parce que l'âme est rendue présente dans le monde en vertu d'une nécessité transcendante, elle ne cesse jamais de produire un reflet d'elle-même dans l'univers sensible. Seulement, l'âme qui s'est purifiée a appris à se désintéresser complètement de ce reflet. Se consacrant entièrement à la contemplation de l'Un<sup>13</sup>, elle laisse ce reflet errer seul dans le sensible. Ainsi lorsqu'Homère paraît se contredire en affirmant simultanément qu'Héraclès est auprès des dieux et dans

---

*réalité intelligible, et la première des choses de l'univers sensible. Elle est donc en rapport avec deux mondes, par l'Un [l'Intelligible], elle est heureuse et renaît à la vie ; l'autre [l'univers sensible] la trompe par sa ressemblance avec le premier et elle y descend comme sous l'influence d'un charme magique* » (PLOTIN, *Ennéades*. : 4,6,3). Alors que l'Un et l'Intelligence, parce qu'ils engendrent en s'épanchant, demeurent immobiles, l'Âme universelle, au contraire, engendre en se penchant vers le sensible, c'est-à-dire par un mouvement. Il y a donc chez Plotin un principe transcendant qui fait que par nature l'Âme universelle chute dans le sensible. Pour être conforme à la forme qu'elle reçoit de l'Intelligence, l'âme doit se retourner vers celui-ci comme l'Intelligence ne reçoit sa forme que lorsqu'elle se tourne vers l'Un (PLOTIN, *Ennéades*. : 5,2,1). A la différence de l'Intelligence, l'Âme peut se laisser aspirer par le reflet qu'elle produit dans le sensible, auquel cas sa chute devient une faute parce qu'elle ne parvient pas à se tourner vers l'Intelligence. C'est pourquoi Plotin déclare que dans sa descente dans le sensible l'Âme s'enlaidit au sens où elle se déforme (PLOTIN, *Ennéades*. : 1,6,5). Lorsque l'Âme plonge son regard vers ce qui lui est inférieur, c'est-à-dire l'univers sensible, elle y découvre une réalité qui est cette image d'elle-même qu'elle y projette. Fixant son regard sur cette image, elle s'y rend présente, non pas en soi, mais en acte. L'Âme en soi demeure continuellement auprès de l'Intelligible, mais elle contient en elle toutes les âmes particulières qui ne deviennent des réalités différentes de l'Âme universelle qu'en tant qu'actes de celle-ci plongeant dans le sensible (PLOTIN, *Ennéades*. : 6,4,16).

<sup>1</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 6,9,3.

<sup>2</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 6,9,11.

<sup>3</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 1,2,3

<sup>4</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 3,6,5.

<sup>5</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 1,6,6.

<sup>6</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 3,1,9.

<sup>7</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 1,5,10.

<sup>8</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 1,6,6.

<sup>9</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 1,2,3.

<sup>10</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 5,8,11.

<sup>11</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 6,9,8.

<sup>12</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 5,8,11.

<sup>13</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 6,4,16.

l'Hadès, il faut comprendre que son âme par sa partie raisonnable demeure auprès de l'Intelligible et que, parce que le héros a seulement la vertu pratique et non la vertu contemplative, elle continue à participer au reflet qu'elle projette dans le sensible<sup>1</sup>. Si l'âme d'Héraclès était parvenue à pleinement se purifier, elle ne serait pas là où est son reflet, elle laisserait descendre seul le reflet qu'elle projette nécessairement dans le sensible et vivrait purement dans l'intelligible, sans que rien se sépare d'elle<sup>2</sup>. La défaillance de l'âme d'Héraclès, qui la maintient pour partie présente dans le sensible, explique également pourquoi elle se souvient de toutes les actions faites de son vivant sensible<sup>3</sup>, alors qu'une âme qui est dans la pure contemplation des intelligibles ne saurait garder la mémoire des événements qui lui sont advenus ici-bas. En effet, écrit Plotin, une âme revenue en elle-même ne peut se souvenir des choses terrestres, parce que sa pensée s'applique uniquement à l'Un et ne peut rien faire d'autre que de le penser et de le contempler<sup>4</sup>. C'est seulement lorsqu'elle se consacre à l'Intelligence que l'âme redevient elle-même, ce qui signifie qu'elle est conforme en recevant pleinement sa forme de l'Intelligence dont elle procède. Il faut néanmoins souligner que là où Platon envisageait la permanence des âmes individuelles qui ont gagné le pouvoir de contempler les intelligibles, Plotin retient le principe selon lequel l'âme individuelle, parce qu'elle s'est purifiée, disparaît nécessairement en se résorbant dans l'Âme universelle.

A l'inverse les âmes qui ne parviennent pas à se purifier demeurent dans leur individualité. Elles subissent la conséquence naturelle de leur incapacité à se soustraire à leur fascination pour les choses sensibles. Prisonnières de cette fascination, elles se maintiennent dans le sensible et pour cela continuent à s'y rendre présentes par l'intermédiaire d'un corps. Le degré d'inclination de ces âmes pour le sensible n'est pas toujours le même, c'est pourquoi la fonction qui pour chacune de ces âmes était la plus développée continue à dominer<sup>5</sup> et les porte, par une attraction naturelle, vers le lieu, c'est-à-dire le corps, qui convient à leur caractère<sup>6</sup>. Pour les âmes assujetties aux images sensibles, la puissance qui domine en elles les amène à se rendre présentes à un corps animal. Pour les âmes assujetties aux désirs sexuels et à la glotonnerie, la puissance végétative domine, c'est pourquoi elles se rendent présentes dans une plante.

Parce que l'ontologie de Plotin est aussi une éthique, le principe naturel selon lequel les âmes impures demeurent dans le monde sous la forme d'un corps parce qu'elles sont incapables d'opérer un mouvement de retour à elles-mêmes se double du principe d'une justice immanente<sup>7</sup>. Puisque pour Plotin, le mal se définit comme une moindre participation au Bien, et que le mal réside dans la matière, il s'ensuit que l'âme fautive est punie à demeurer dans un corps et à éprouver les passions que lui inspire son attachement à ce corps. C'est donc par un abus de langage que les âmes fautives sont dites « *sorties du corps* » au moment de la mort corporelle, puisqu'en réalité elles ne cessent jamais d'en être prisonnières. La justice immanente qui détermine le devenir des âmes impures n'est toutefois pas une justice

---

<sup>1</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 1,1,12.

<sup>2</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 6,4,16.

<sup>3</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 4,3,27 et 4,3,32.

<sup>4</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 4 ;4 ;1.

<sup>5</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 3,4,2.

<sup>6</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 4,4,45.

<sup>7</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 4,3,25 et 4,4,45.



retributive, elle a pour finalité d'indiquer la voie que doit suivre l'âme pour se purifier<sup>1</sup>. Les peines que subissent ces âmes sont l'égarément dans l'ignorance, la soumission à la violence des désirs<sup>2</sup>, le chagrin, le désir et la crainte<sup>3</sup>, bref tous les tourments auxquels elles se soumettent en se consacrant au corps. C'est pourquoi, se référant à Platon, Plotin conclut que pour les âmes défaillantes, le corps est une prison et un tombeau, le monde une caverne et un antre<sup>4</sup>. Lorsqu'elles se rendent présentes dans un corps, les âmes impures mènent une vie obscurcie par le mélange du mal, une vie mélangée de mort<sup>5</sup>. Il est aussi des âmes qui se sont engagées sur la voie de la purification sans toutefois y être totalement parvenues. L'effort que celles-ci ont accompli les conduit cependant à s'élever dans la hiérarchie des corps en se rendant présentes dans le corps d'un astre<sup>6</sup>. En contrepartie, si l'âme d'un astre ne parvient pas à poursuivre sa purification, elle déchoit et est condamnée à vivre la vie d'une bête<sup>7</sup>.

Il n'y a donc pas de place dans la philosophie de Plotin pour un au-delà qui correspondrait au séjour des âmes sorties du corps. Une âme peut soit s'extraire définitivement de la génération et se résorber dans l'Âme universelle soit demeurer prisonnière du monde sensible en y restant présente sous forme d'un corps traduisant la nature de son inclination pour les choses sensibles. Il faut néanmoins noter que dans deux passages des *Ennéades*, Plotin paraît envisager une période intermédiaire entre deux phases d'incorporation. À chaque fois, le propos s'intercale dans le fil du raisonnement de manière si artificielle que l'on est en droit de se demander s'il ne s'agit pas d'interpolation. Au livre quatre de la *Troisième Ennéade*, Plotin mentionne en effet du démon de l'âme<sup>8</sup> qui, à l'issue de la vie dans un corps, reprend la même forme qu'il avait avant la naissance jusqu'à ce qu'il accompagne l'âme dans sa prochaine naissance. En attendant, le démon reste auprès de l'âme qui subit le châtement, ce qui signifie que lui-même expie aux côtés de l'âme défaillante. Dans la *Quatrième Ennéade*, Plotin écrit que « *sans le savoir, le coupable est transporté aux lieux où il convient qu'il subisse sa peine ; emporté par un mouvement incertain, flottant partout, il finit, après bien des errements, et après s'être beaucoup fatigué à une vaine résistance, par tomber au lieu convenable ; et il s'offre volontairement à une souffrance involontaire. La loi prescrit la quantité et le temps des peines*<sup>9</sup> ». Ce passage fait explicitement référence à la doctrine stoïcienne concernant la destinée de l'âme à la sortie du corps lorsque celle-ci n'est pas parvenue à se purifier<sup>10</sup>. Le matérialisme dont il est ici fait preuve tranche toutefois

---

<sup>1</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 3,2,5.

<sup>2</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 3,1,9.

<sup>3</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 4,8,3.

<sup>4</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 4, 8, 3

<sup>5</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 1,6,5.

<sup>6</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 3,4,6.

<sup>7</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 3,4,3.

<sup>8</sup> Le démon pour une âme donnée peut se définir comme la faculté immédiatement supérieure à celle qui est actuellement dominante dans l'âme, la raison pour l'âme sensitive, la sensation pour l'âme végétative.

<sup>9</sup> PLOTIN, *Ennéades*. : 4,3,35.

<sup>10</sup> A la suite de Posidonius, les représentants du stoïcisme moyen sous l'influence du platonisme ont brodé sur ce thème en expliquant que les âmes des sages s'envolent facilement et immédiatement dans le ciel pour retourner à leur origine et y connaître la félicité, tandis que les autres, en raison d'une trop grande promiscuité avec le corps, emportent avec elles des éléments d'air humide qui sont issus de ce corps, éléments qui les ralentissent dans leur ascension. Ces âmes alourdies restent prisonnières des couches inférieures de l'atmosphère dans un environnement conforme à leur composition. Pour toutes les âmes, dit Sénèque, l'ascension, débute par un séjour dans l'air le plus proche de la terre, « *au-dessus de nos têtes* » (SENEQUE, *Consolation à Marcia*, 25, 1), qui dure le temps nécessaire pour que l'âme « *se purifie et se débarrasse de toutes les souillures, de tous les vices inhérents à toute vie mortelle* ». Ce n'est qu'une fois cette purification accomplie, que l'âme peut « *s'élancer au plus haut des cieux et s'ébattre librement parmi les âmes des bienheureux* ». Seulement cette purification est d'autant plus difficile et d'autant plus longue que l'âme se sera plus intimement mêlée aux choses

radicalement avec les propos qui le précèdent et le suivent, ce qui suggère une interpolation érudite mais peu conforme à l'horizon de la pensée de Plotin. Si ce dernier est vraiment l'auteur de ce passage, il faut y voir un effort de syncrétisme qui n'apporte toutefois rien d'essentiel à la réflexion qu'il développe dans la *Quatrième Ennéade*. L'objectif est de montrer qu'il n'y a qu'une alternative pour l'âme individuelle au moment de la mort du corps. Soit elle s'est déjà engagée dans la voie de la purification et du retour à elle-même, soit elle reste prisonnière de son attirance pour l'univers sensible, auquel cas elle demeure dans cet univers. L'âme individuelle qui n'est pas parvenue à se purifier reste soumise au cycle de la métémsomatose ce qui n'interdit pas d'envisager l'existence d'un laps de temps entre deux phases d'incorporation, au cours duquel cette âme ressent sa propre incapacité à s'élever vers l'Un dont elle procède.

Il n'y a donc pas de place pour un quelconque au-delà dans la philosophie de Plotin. Soit l'âme individuelle demeure dans l'univers sensible sous la forme d'un corps, soit elle se résorbe dans l'Âme universelle ne laissant derrière elle qu'une trace (*l'eidôlon*).

Le motif de *l'eidôlon* d'Achille qu'Ulysse rencontre dans l'Hadès est visité à son tour par Porphyre de Tyr dans le souci d'explicitier la parole de Plotin son maître. Porphyre écrit que lorsque Homère dit que l'âme est dans l'Hadès, il faut entendre que « *l'âme préside à un reflet (eidôlon) qui tient sa réalité de l'ombre et qui a pour nature d'être dans un lieu* <sup>1</sup> ». Pour Porphyre, l'homme est le composé d'une âme et d'un corps, le corps étant lui-même composé de la matière et de la forme que l'âme imprime dans la matière<sup>2</sup>. L'âme correspond au *noûs*, ou *logos*, qui en s'inclinant dans l'univers sensible<sup>3</sup> s'enveloppe des éléments qui composent les sphères célestes qu'il traverse jusqu'à rejoindre la terre<sup>4</sup>. Pour expliquer ce processus Goulven Madec recourt à l'allégorie de l'oignon. L'âme, dit-il, « *lorsqu'elle arrive sur la terre ressemble à une espèce d'oignon dont la couche extérieure est formée du corps sensible en chair et en os, et la couche intérieure du noûs ou du logos, étincelle du monde intelligible qui constitue ce qu'il y a de divin dans l'homme, son véritable soi-même. Entre l'âme et le corps, se situe dorénavant le pneuma, étroitement lié, sinon identique, à l'âme inférieure ou irrationnelle* <sup>5</sup> ». Cette enveloppe, le *pneuma*, est d'abord constituée d'une substance sèche, lumineuse et aérienne, si fine qu'elle se situe aux frontières du matériel et de l'immatériel, du sensible et de l'intelligible<sup>6</sup>. Puis, plus elle descend, plus elle se charge d'humidité jusqu'à devenir le corps solide avec lequel elle se rend présente sur la terre. C'est parce que l'âme s'est chargée d'humidité pour devenir un corps de terre que Porphyre la dit

---

terrestres. Ainsi, constate-t-il, « *la route du ciel est infiniment plus facile aux âmes qui quittent de bonne heure le commerce des humains : elles sont alourdies de moins de fange. Affranchies avant d'être souillées, [...] elles remontent plus légères vers les lieux de leur origine, et se dégagent plus vite de leur élément impur et grossier. Aussi, jamais un long séjour dans le corps n'est-il cher aux grandes âmes ; elles brûlent de sortir, de se faire jour ; elles souffrent avec peine cette étroite prison, accoutumées qu'elles sont à s'égarer dans de sublimes essors, et à regarder d'en haut les choses humaines. Voilà pourquoi Platon s'écrie que l'âme du sage est tendue tout entière vers la mort, et que c'est là son vœu, sa méditation, la passion constante qui l'emporte hors du monde* » (SENEQUE, *Consolation à Marcia*, 23, 1-2).

<sup>1</sup> PORPHYRE, *Sentences* 29.

<sup>2</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n°21.

<sup>3</sup> PORPHYRE, *A Gauros, sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, 6, 2, 24-25.

<sup>4</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n°29. Voir ci-dessous.

<sup>5</sup> MADEC G., « Porphyre et Augustin : trois sortes de « visions » au corps de résurrection », *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques*, n°51, 2005, p. 236.

<sup>6</sup> MADEC G., « Porphyre et Augustin : trois sortes de « visions » au corps de résurrection », *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques*, n°51, 2005, p. 235.

« ombreuse ». Il ne faudrait toutefois pas se méprendre sur la manière dont l'âme est présente en corps. Porphyre reprend le principe plotinien de la procession dans lequel ce n'est pas l'âme en soi qui est présente au corps, mais le corps qui est la présence en acte de l'âme dans le monde sensible<sup>1</sup>. Il y a d'un côté l'âme en soi, indivisible, qui pratique ce qui lui est propre, c'est-à-dire la raison discursive, et de l'autre l'âme en actes que Porphyre définit comme l'âme en relation puisque l'acte est la manière dont l'âme entre en relation avec les choses sensibles<sup>2</sup>. Les modalités particulières selon lesquelles l'âme entre en relation avec les choses sensibles expliquent la diversité des corps visibles. C'est la raison pour laquelle Porphyre écrit que ce n'est pas l'âme qui est dans le corps, mais bien le corps qui est dans l'âme<sup>3</sup> puisque le corps procède de l'âme, ce qu'Augustin a repris dans sa doctrine des raisons séminales.

Ainsi pour Porphyre, l'homme visible est une âme rendue présente à un corps par l'intermédiaire du *pneuma*. Selon lui, l'âme et le corps appartiennent à deux réalités totalement différentes. Le corps engagé dans la matière appartient seulement au sensible et peut, écrit-il, « être emporté de tous côtés, être soumis au changement, subsister dans l'altérité, être composé, se trouver en soi soumis à la dissolution, être dans un lieu, être vu dans un volume<sup>4</sup> ». L'âme est quant à elle « un être qui est réellement, c'est-à-dire qui subsiste en soi, immatériel, constamment établi en soi-même de la même façon, demeurant dans le même état, ayant son essence dans l'identité, qui est par essence non soumise au changement ni à la dissolution, qui n'est pas dans un lieu, qui ne se trouve pas dispersé dans le volume et qui ne naît pas et ne meurt pas. »<sup>5</sup> Être sans lieu, cela signifie pour l'âme être partout et nulle part<sup>6</sup>. Si l'âme est dite présente quelque part dans l'univers sensible, elle ne l'est pas en soi mais seulement en actes. C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter le passage où Homère met en scène la rencontre d'Ulysse avec l'*eidôlon* d'Achille.

L'*eidôlon* est la trace laissée par le *pneuma* sur la terre. Par emprunt à l'épicurisme<sup>7</sup>, Porphyre considère que le *pneuma* a imprimé une empreinte dans la matière qui subsiste comme trace lorsque le *pneuma* n'est plus présent au corps. Cette trace est en quelque sorte le négatif que laisse le *pneuma* dans la matière. Comme la forme que le *pneuma* imprime dans la matière résulte des modalités selon lesquelles chaque âme entre en relation avec les choses sensibles, il s'ensuit que toutes les traces laissées par les âmes particulières sont différentes, ce qui rend possible l'identification de l'*eidôlon* d'Achille par Ulysse<sup>8</sup>. Puisque l'*eidôlon* n'est que matière dans laquelle la forme subsiste seulement comme trace, elle n'est que poids et humidité, c'est pourquoi elle est inexorablement entraînée vers le creux de la Terre qui correspond au lieu souterrain de l'Hadès.

En effet, à la différence de Plotin, Porphyre renoue avec la tradition platonicienne du mythe au service de la démonstration à la manière d'une allégorie. Alors que Platon s'était

---

<sup>1</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n°27.

<sup>2</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n°11.

<sup>3</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n° 8.

<sup>4</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n°39.

<sup>5</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n°39.

<sup>6</sup> PORPHYRE, *Sentences*, n°27.

<sup>7</sup> ÉPICURE, *Lettre à Hérodoté*, 46-48 et LUCRECE, *De rerum natura*, 4, 34.

<sup>8</sup> PORPHYRE, *Sur le Styx*, fr. 373 et 377, cité par MADEC G. « Porphyre et Augustin : trois sortes de « visions » au corps de résurrection », *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques*, n°51, 2005, p. 247.

résolument détourné du legs des poètes, Porphyre entreprend de revisiter le poème d'Homère en y cherchant la trace d'un sens caché dans lequel il est possible de trouver ce que Plotin et lui-même ont redécouvert au moyen de la philosophie. Ainsi, dans son traité intitulé *L'Antre des nymphes*, il écrit que dans ce poème « *la description étant pleine de telles obscurités, il faut en conclure que ce n'est point une fable imagée au hasard et pour le simple plaisir de l'esprit, et qu'il n'est pas contenu non plus de description d'un lieu réel. Il faut y voir une allégorie du poète [...], en interpréter et en dévoiler pleinement le sens, même si cela a paru une tâche difficile aux anciens*<sup>1</sup> ». Pour Porphyre, le philosophe a pour tâche de découvrir dans les poèmes traditionnels l'empreinte de vérités que la raison de son temps permet de redécouvrir. En contrepartie, la concordance entre la parole des premiers poètes et la sagesse de Plotin et de ses disciples, devient pour Porphyre un argument en faveur de la justesse de sa doctrine puisque celle-ci a pour racines un savoir transmis par une tradition ininterrompue.

L'Hadès, selon Porphyre contient des *eidôla*, c'est-à-dire les empreintes que les âmes ont imprimées dans la matière terrestre qui environne le corps. Lorsque le corps se désagrège, cette empreinte subsiste et c'est par elle que l'âme demeurée fautivement attachée au sensible demeure présente dans le sensible. Parce que l'âme n'est plus présente comme corps, mais seulement comme l'empreinte que ce corps a laissée dans la matière terrestre, elle se penche vers le lieu le plus apte à contenir cette empreinte, à savoir le centre de la terre, qui correspond à l'Hadès souterrain des poètes des anciens temps. Ce n'est pas l'âme en tant que telle qui est présente dans l'Hadès, puisque l'âme en soi, parce qu'elle est un être spirituel, ne peut être dans le lieu<sup>2</sup>. L'âme en soi est éternellement auprès de l'Intelligible, mais elle peut se rendre présente dans l'Hadès en actes, c'est-à-dire qu'elle s'y rend présente en s'inclinant suffisamment dans le sensible pour demeurer présente à l'emplacement du corps auquel elle a donné sa forme alors même que ce corps n'est plus. L'âme se rend présente dans la trace laissée par ce corps (l'*eidôlon*). Et c'est parce qu'elle est incapable de s'extraire de sa fascination pour le corps et les choses sensibles qu'elle subit les conséquences de cette déficience.

Dans un fragment du traité qu'il a consacré au Styx<sup>3</sup>, Porphyre s'applique à dresser le tableau de l'Hadès en s'inspirant à la foi d'Homère et de Platon. L'Hadès comprendrait deux parties. Au centre, il y a les *eidôla* qui ont perdu la mémoire et qui par conséquent ne souffrent plus du moindre attachement aux affaires humaines. C'est pourquoi, elles ne sont plus en mesure de reconnaître Ulysse, celui-ci ayant besoin de leur offrir du sang pour qu'elles retrouvent un semblant d'existence sensible. Dans cette partie ceinturée par l'Achéron, les *eidôla* sont disposés selon une hiérarchie : les femmes sont sur la limite extérieure, entourant la troupe des hommes au centre de laquelle il y a ceux d'entre eux qui sont les plus honorables ainsi que les dieux de l'Hadès. Au delà de l'Achéron, il y a les *eidôla* qui doivent être châtiés ainsi que les *eidôla* de ceux dont le corps n'a pas été enterré convenablement<sup>4</sup>. Ces *eidôla* sont ceux

---

<sup>1</sup> PORPHYRE, *L'antre des nymphes de l'Odyssée*, 4.

<sup>2</sup> PORPHYRE, *Sentences* 29.

<sup>3</sup> PORPHYRE, *Sur le Styx*, fr. 377F et 378.

<sup>4</sup> Il est surprenant de voir surgir ici la conviction que l'absence de sépulture est cause de malheur, alors même que Porphyre à la suite de Plotin ne cesse de recommander de fuir tout corps. On serait dès lors enclin à croire que Porphyre aurait invité à ne pas se préoccuper de ce qu'il advient du cadavre. Or, au contraire, il écrit que l'absence de sépulture est motif de tourment pour les âmes isolées du corps.

des âmes fautives qui ont le souvenir des affaires humaines et leur punition consiste à voir des représentations des fautes qu'elles ont commises lorsqu'elles donnaient forme à un corps<sup>1</sup>. Les peines que ces âmes subissent sont de type imaginatives, dans le sens où l'âme présente en acte dans l'Hadès souffre en image. L'âme en soi restée auprès de l'Intelligible, parce qu'elle reste plongée dans le sensible perçoit des images sensibles qui la tourmentent. Certaines âmes tourmentées souffrent de la faim et de la soif alors qu'elles n'ont plus de corps.

Ainsi Porphyre s'emploie à concilier les fables des poètes avec la doctrine plotinienne de la purification des âmes. Les *eidôla* qui occupent le centre de l'Hadès symbolisent les âmes libérées du fardeau du sensible, qui ont retrouvé une existence purement intellectuelle abandonnant derrière elles des empreintes dont elles se désintéressent absolument. Les *eidôla* situés au delà de l'Achéron, sont celles des âmes qui ne sont pas parvenues à s'extraire de l'univers sensible et qui par conséquent continuent à souffrir d'y demeurer présentes.

À la différence de Plotin et renouant avec Platon, Porphyre semble donc admettre l'existence d'un temps intermédiaire entre deux phases de réincarnation, durant lesquelles les âmes fautives demeurées attachées à l'univers sensible subissent les peines que leur valent ce trop grand attachement. Comme pour Platon, le mythe de l'Hadès porphyrien a avant tout une valeur didactique. Il permet, sous forme d'une allégorie inquiétante, d'enseigner que chaque âme a tout à gagner à se purifier pour ne pas souffrir des peines que lui vaudra une présence prolongée dans le monde sensible. À la suite de Plotin, Porphyre envisage d'abord la purification de l'âme comme une fuite de l'univers sensible afin que cette âme revienne à elle-même et se redécouvre en relation directe avec l'Intelligible dont elle procède. Cela ne l'a pas empêché d'apporter un certain crédit à la théurgie qu'André-Jean Festugière définit comme un « *système religieux qui nous fait entrer en contact avec les dieux, non pas seulement par la pure élévation de notre intellect vers le Nous divin, mais au moyen de rites concrets et d'objets matériels*<sup>2</sup> ». Pour les âmes qui ne peuvent parvenir à se purifier jusqu'à se reconnaître comme âme intellectuelle (*anima intellectualis, le nous*), Porphyre recommande de pratiquer des rites et prononcer les prières aptes à purifier l'âme dans sa puissance spirituelle afin qu'une fois sortie du corps, faute de retourner vers Dieu, elle habite au-dessus des régions de l'air parmi les dieux de l'éther<sup>3</sup> et ne connaisse pas la vie ombreuse de l'Hadès. Ce n'est là toutefois qu'un pis-aller qui n'extrait pas l'âme impure du cycle de la métempsomatose.

D'après Augustin, Porphyre serait le premier platonicien à avoir découvert qu'une « *fois purifiée de tous les maux et établie avec le Père, l'âme ne souffrirait plus jamais les maux de ce monde*<sup>4</sup> ». L'évêque d'Hippone trahit ici sa méconnaissance du *Phèdre* de Platon puisque ce dernier y déclarait déjà que les âmes des sages après trois phases d'incorporation se

---

<sup>1</sup> CASTELLETTI C., « Le traité sur le Styx du philosophe néoplatonicien Porphyre », *Les études classiques*, t. 75, n°1-2, 2007, p. 24.

<sup>2</sup> FESTUGIERE A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 3, Les doctrines de l'âme, Paris : J. Gabalda Éd., 1953, p. 48.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 10, 27. « *Hoc enim tibi immundissimi daemones, deos aetherios se esse fingentes, quorum praedicator et angelus factus es, promiserunt, quod in anima spiritali theurgica arte purgati ad Patrem quidem non redeunt, sed super aeras plagas inter deos aetherios habitabunt.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 10, 30. : « *In eo tamen aliorum Platoniorum opinionem et non in re parva emendavit, quod mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam numquam iam mala mundi huius passuram esse confessus est.* »

soustrayaient définitivement au cycle de la métempsychose. Quoiqu'il en soit, Porphyre semble avoir considéré que les âmes complètement purifiées parvenaient à s'extraire définitivement de l'univers sensible. Les autres âmes, c'est-à-dire les âmes de « *ceux qui ont vécu dans le désordre et la luxure* » doivent, « *pour expier leurs fautes, retourner dans des corps mortels* », Porphyre excluant toutefois la possibilité pour une âme humaine de revenir sur terre dans un corps d'animal<sup>1</sup>.

A la mort du corps, selon Porphyre les âmes peuvent connaître trois destinées selon le degré de purification auquel elles sont parvenues. Les meilleures sont revenues en elle-même pour se consacrer toute entière à la contemplation de l'Intelligible. Viennent ensuite celles qui se sont engagées sur la voie de la purification soit par quête de la sagesse soit au moyen de la théurgie. Celles-là s'incarnent dans un corps aériens ou célestes. Il y a enfin les âmes qui sont demeurées impures et qui souffrent dans l'Hadès avant de redonner forme à un corps conformes à leur inclination pour les choses sensibles. Ces âmes souffrent en imagination, en pâtissant des peines que subit l'*eidôlon* au travers duquel elles se rendent présentes dans l'Hadès. Comme nous le verrons plus loin, cette définition des « peines imaginables » a profondément influencé la manière dont Augustin a conçu à son tour les tourments que subissent les âmes pécheresses lorsqu'elles sont séparées du corps. Si les réflexions des néoplatoniciens ont alimenté la pensée d'Augustin sur la question de la destinée des âmes après la mort du corps, cette pensée reste néanmoins inscrite dans une perspective résolument chrétienne.

## L'héritage de la tradition chrétienne

Le principe selon lequel les âmes fautives subissent leurs peines en images parce qu'elles sont des êtres spirituels n'est toutefois pas étranger à la tradition chrétienne qu'Augustin reçoit également en héritage. Il apparaît ainsi chez Origène, qui au III<sup>e</sup> siècle insiste sur l'importance historique de la descente du Christ dans les enfers<sup>2</sup>. Jusqu'alors, toutes les âmes, y compris celles des patriarches et des prophètes, se rendaient dans l'Hadès. C'est pourquoi, il est juste, selon Origène, d'y situer le sein d'Abraham, dans lequel les âmes pieuses ont trouvé le repos. L'événement est d'autant plus important que le christianisme est une religion de l'histoire en ce sens qu'elle envisage le temps de manière linéaire, avec un début et une fin, là où toute la tradition philosophique païenne conçoit le temps comme infini et souvent cyclique

Pour Origène, la venue du Christ aux enfers rompt l'ancienne alliance et inaugure la nouvelle. Désormais les âmes pieuses rejoignent immédiatement le royaume des cieux où elles sont placées auprès de Dieu. Origène en prend pour preuve la promesse faite par le Christ au bon larron<sup>3</sup>. En vertu de la nouvelle alliance, l'épée flamboyante laisse passer les âmes pieuses qui peuvent ainsi accéder à l'arbre de vie<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 10, 30. : « *Nam Platonem animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus ; Porphyrio tamen iure displicuit. In hominum sane non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est.* »

<sup>2</sup> CROUZEL H., « L'Hadès et la Géhenne selon Origène », *Gregorianum*, 59, 1978, p.391. Le développement qui suit est emprunté aux conclusions de cet article.

<sup>3</sup> Lc 23, 43. : « *Et dixit illi Iesus: Amen dico tibi: "Hodie mecum eris in paradiso."* »

<sup>4</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Samuel*, 5,10.

Les âmes pécheresses, quant à elles, sont promises à la géhenne du feu éternel<sup>1</sup>. Ce feu, parce qu'il brûle des âmes qui sont des réalités invisibles, éternelles et spirituelles, est lui-même un feu invisible, éternel<sup>2</sup> et spirituel. Cela conduit Origène à concevoir les tourments du feu de la géhenne comme des supplices en images, ce qui correspond en termes modernes à des souffrances psychiques. Le feu de la géhenne est le feu que chaque pécheur s'allume à lui-même et il se nourrit de péchés de celui-ci. Selon Origène, en effet, « *l'esprit lui-même se rappelle, grâce à la puissance divine, toutes les actions dont il avait imprimé en lui les empreintes et les formes lorsqu'il péchait, et il verra exposée devant ses yeux l'histoire de chacun des crimes qu'il a accomplis d'une manière vile et honteuse, où même qu'il a commis d'une manière impie ; et alors, la conscience elle-même est agitée et piquée par ses propres aiguillons et devient sa propre accusatrice et son propre témoin. [...] Cela fait comprendre que les passions criminelles des pécheurs engendrent des tourments qui investissent la substance de l'âme*<sup>3</sup> ». Ces passions, ajoute Origène, interdisent en même temps à l'âme de connaître l'harmonie intérieure, ce qui est aussi pour elle cause de tourments<sup>4</sup>. Le principe de châtiments non pas matériels, mais en images se rapproche sensiblement de la doctrine de Porphyre au sujet des peines que traversent les âmes incapables de se purifier. Seulement là où le philosophe païen envisage ces peines comme une étape susceptible de conduire sur la voie de la purification, Origène les conçoit comme la rétribution définitive du péché.

La dimension foncièrement corporelle de son ontologie et de son anthropologie<sup>5</sup> n'empêche nullement Tertullien de retenir à son tour le principe de récompenses et de peines que les âmes sorties du corps vivent en images. Comme Origène<sup>6</sup>, il part de l'analyse des songes et de l'extase pour prouver que l'âme est en capacité d'agir et de pâtir indépendamment du corps et des sens corporels. Ainsi preuve est faite que l'âme peut accéder à un ordre de réalité différent de celui qui se livre aux sens. Cet ordre de réalité est celui des réalités invisibles appelées encore « *réalités spirituelles* » ou « *réalités intellectuelles* »<sup>7</sup>. Pour Tertullien, il y a bien deux ordres de réalité, l'un sensible et l'autre immatériel, mais contrairement aux platoniciens il refuse de considérer que l'un est le domaine de l'illusion et l'autre celui de la

<sup>1</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes*, préface, 5. : « *Post haec iam quod anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit ; sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc "in corruptione seminatur, surget in incorruptione", et quod "seminatur in ignominia, surget in gloria".* »

<sup>2</sup> Il ne saurait être question d'aborder ici la délicate question de la fonction purificatrice de ce feu qui en détermine la durée. On renverra à ce sujet à l'analyse critique établie par CROUZEL H., « L'Hadès et la Géhenne selon Origène », *Gregorianum*, 59, 1978, p.309 à 331.

<sup>3</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes*, 2, 10, 4. : « *... cum etiam mens ipsa vel conscientia per divinam virtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semet ipsa signa quaedam ac formas, cum peccaret, expresserat, et singulorum, quae vel foede ac turpiter gesserat vel etiam impie commiserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos videbit expositam : tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitur atque conpungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis. [...] Ex quo intellegitur quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur.* »

<sup>4</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes*, 2, 10, 5. : « *Sed et aliam suppliciorum speciem intellegi arbitror posse, quia sicut quidem sentimus soluta corporis membra atque a suis invicem divulsa conpagibus inmensi doloris generare cruciatum, ita cum anima extra ordinem atque conpagem vel eam harmoniam, qua ad bene agendum et utiliter sentiendum a Deo creata est, fuerit inventa nec sibimet ipsi rationabilium motuum conpagine consonare, poenam cruciatumque putanda sit suimet ipsius ferre discidium, et inconstantiae suae atque inordinationis sentire supplicium.* »

<sup>5</sup> Voir à ce sujet la démonstration de ALEXANDRE J., *Une chair pour la gloire, l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Théologie Historique, 115, Paris : Beauchesne, 2001, 554 p.

<sup>6</sup> CROUZEL H., *Origène*, Paris : Lethielleux et Namur : Culture et vérité, 1985, p. 317-318.

<sup>7</sup> ALEXANDRE J., *Une chair pour la gloire, l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Théologie Historique, 115, Paris : Beauchesne, 2001, p. 352.

vérité. Certes, le sensible est à l'image du spirituel, mais il n'en demeure pas moins que tous deux sont vrais parce que réels<sup>1</sup>.

L'extase et le songe sont à l'image de la mort<sup>2</sup>. Comme elle, ils consistent en la séparation de l'âme et corps, c'est pourquoi ils font entrevoir ce que sera l'existence de l'âme une fois qu'elle sera définitivement sortie du corps<sup>3</sup>. En effet, dans le sommeil, seul le corps connaît le repos. À l'inverse, l'âme, parce qu'elle est continuellement en mouvement, ce qui depuis Platon justifie son caractère immortel et divin, demeure continuellement active même si elle n'agit plus sur le corps<sup>4</sup>. Dans les songes, « *elle voyage sur terre et sur mer, elle commerce, s'agite, joue, se plaint, se réjouit et poursuit ce qui est licite comme ce qui ne l'est pas*<sup>5</sup> ». Si l'âme peut beaucoup sans le corps, c'est, ajoute Tertullien, parce « *qu'elle est pourvue de ses propres organes*<sup>6</sup> ». Cette précision renvoie à la manière dont il envisage la corporéité de l'âme. Bien qu'elle soit par nature invisible<sup>7</sup>, l'âme a une figure qui la rend perceptible aux autres âmes lorsque ces dernières exercent leur activité propre dans le domaine des réalités spirituelles, comme le fait l'âme en extase<sup>8</sup>. Le récit de la création permet même de conclure qu'elle a l'aspect du corps visible, mais selon des qualités bien différentes de celles qui prévalent pour le corps visible par les sens<sup>9</sup>. C'est là d'ailleurs la raison pour laquelle il est dit

---

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 18, 11-13. : « *Nam etsi potiora sunt quae intellectu attinguntur ut spiritalia quam quae sensu ut corporalia, rerum erit praelatio, sublimiorum scilicet adversus humiliores, non intellectus adversus sensum. Quomodo enim praefertur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum ? Si enim veritates per imagines apprehenduntur, id est invisibilia per visibilia noscuntur, quia et apostolus nobis scribit : invisibilia enim eius a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur, et Plato haereticis : facies occulorum ea quae apparent, et : necesse est omnino hunc mundum imaginem quandam esse alterius alicuius, ecquid tibi videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento nec sine illo veritates posse contingi ? Quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo eget, cui debet totum quod attingit ? Ita utrumque concluditur, neque praefendum sensui intellectum (per quod enim quid constat, inferius ipso est) neque separandum a sensu (per quod enim quid est, cum ipso est).* »

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 43, 10 : « *Inde deducimur etiam imaginem mortis iam tunc eum recensere.* »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 43, 11-12 : « *Voluit enim Deus, et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate Platonico plenius humani vel maxime initii ac finis lineas cotidie agere nobiscum, manum porrigens fidei facilius adiuvandae per imagines et parabolas sicut sermonum, ita et rerum. Proponit igitur tibi corpus amica vi soporis elisum, blanda quietis necessitate prostratum, immobile situ, quale ante vitam iacuit et quale post vitam iacebit, ut testationem plasticae et sepulturae, expectans animam quasi nondum conlatam et quasi iam ereptam. [...] Ita cum evigilaverit corpus, redditum officiis eius resurrectionem mortuorum tibi affirmat. Haec erit somni et ratio naturalis et natura rationalis. Etiam per imaginem mortis fidem initiaris, spem meditaris, discis mori et vivere, discis vigilare, dum dormis.* »

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 45, 1. : « *... animae, quam ediximus negotiosam et exercitam semper ex perpetuitate motationis, quod divinitatis et immortalitatis est ratio.* »

<sup>5</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 43, 12. : « *Probat se mobilem semper ; terra mari peregrinatur negotiatur agitur laborat ludit dolet gaudet, licita atque illicita persequitur ...* »

<sup>6</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 43, 12. : « *... ostendit quod sine corpore etiam plurimum possit, quod et suis instructa sit membris ...* »

<sup>7</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 8, 4. : « *Ceterum est invisibilis anima et pro conditione corporis sui et proprietate substantiae et pro natura etiam eorum quibus invisibilis esse sortita est.* »

<sup>8</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 9, 4. : « *Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur ; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino, et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus sumit. Iamvero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima dissueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), "inter cetera", inquit, "ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, immo quae etiam teneri reprobmitteret, tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana. Hoc visio". Et Deus testis et apostolus charismatum in ecclesia futurorum idoneus sponsor ; tunc et si res ipsa de singulis persuaserit, credas.* »

<sup>9</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 9, 6-8. : « *... hoc erit anima, qua flatus et spiritus tradux, siquidem prae ipsa tenuitatis subtilitate de fide corporalitatis periclitatur. Sic et effigiem de sensu iam tuo concipe non aliam animae humanae deputandam praeter humanam, et quidem eius corporis quod unaquaque circumtulit. Hoc nos sapere interim primordii contemplatio inducat. Recogita enim, cum Deus flasset in faciem homini flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam, totus utique, per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per universa corporis spatia diffusum simulque divina aspiratione*



que le riche à une langue dans les enfers, le pauvre un doigt et Abraham un sein<sup>1</sup>. Visible par l'esprit, la corporéité de l'âme trouve également sa justification dans le fait que seul est capable de souffrir ce qui est corporel<sup>2</sup>. Si l'âme du mauvais riche « *se plaint dans les enfers, qu'elle y est punie par la flamme et est tourmentée dans sa langue par la soif* »<sup>3</sup>, cela signifie qu'elle y est présente corporellement. Telle est la condition pour que ses tourments soit réels comme elle est celle qui permet aux âmes pieuses de recevoir le rafraîchissement dans le sein d'Abraham<sup>4</sup>. Seulement, la corporéité de l'âme ne s'entend pas comme une matérialité accessible au sens, mais comme la condition de sa présence dans l'ordre de réalité spirituelle, qui correspond à ce qu'elle est elle-même par nature, à savoir une réalité spirituelle.

Pour exposer la manière dont l'âme affranchie du corps use des membres qu'elle a en propre, Tertullien évoque l'image d'un gladiateur qui combat sans arme et celle d'un aurige qui concourt sans char. Bien qu'ils soient sans effet apparent, il n'en demeure pas moins que leurs agissements sont vrais parce qu'ils sont réels pour l'âme qui les impulse et les dirige en toute conscience sans avoir à passer par l'entremise du corps et des sens. L'âme du gladiateur ou celle de l'aurige exerce donc son activité propre indépendamment des mouvements qu'elle fait exécuter au corps. Il en va de même lorsque le corps est au repos. L'âme continue à agir et pâtir, seulement, à la différence des exemples donnés par la figure du gladiateur et de l'aurige, elle n'est pas à la manœuvre, et reçoit de l'extérieur les impressions qui la réjouissent, l'attristent ou l'épouvantent<sup>5</sup>. Bien qu'agissante et capable de pâtir, elle n'est plus maîtresse d'elle-même mais l'objet des images qu'elle reçoit de Dieu ou des démons<sup>6</sup>. Puisqu'il en va ainsi dans les songes, et que les songes sont une préfiguration de la condition d'existence des âmes sorties du corps, il s'ensuit que l'âme libérée du corps par la mort connaît une existence spirituelle où elle subit les peines et la récompense que font naître en elle, sur un plan psychique, Dieu ou les démons.

---

*densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat, et velut in forma gelasse. Inde igitur et corpulentia animae ex densatione solidata est et effigies ex impressione formata. Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus, habens et ille oculos et aures suas, quibus populus dominum audire et videre debuerat, habens et ceteros artus, per quos et in cogitationibus utitur et in somniis fungitur. »*

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 9, 6-8. : « *Sic et diviti apud inferos lingua est, et pauperi digitus, et sinus Abrahae.* »

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 7, 4. : « *Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit ; aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est corporale est.* »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 7, 1. : « *Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solacium roris.* »

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 7, 3-4. : « *Nihil enim, si non corpus ; incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est, immunis et a poena et a fouella. Per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus ; reddam de isto plenius et oportunius. Igitur si quid tormenti sive solacii anima praecerpit in carcere seu deversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae.* »

<sup>5</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 45, 1-4. : « *... si caret opera membrorum corporalium, suis utitur. Concipe gladiatorem sine armis uel aurigam sine curriculis, gesticulantes omnem habitum artis suae atque conatum : pugnatur, certatur, sed uacua iactatio est. Nihilominus tamen fieri uidentur quae fieri tamen non uidentur ; actu enim fiunt, effectu uero non fiunt. Hanc uim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus : et misit Deus ecstasin in Adam et dormiit. Somnus enim corpori provenit in quietem, ecstasis animae accessit adversus quietem, et inde iam forma somnum ecstasi miscens et natura de forma. Denique et oblectamur et contristamur et conterremur in somniis, quam affecte et anxie, passibiliter, cum in nullo permoveremur, a vacuis scilicet imaginibus, si compotes somniaremus.* »

<sup>6</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 47, 1-2. : « *Definimus enim a daemoniis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed, de qua industria diximus, affectantia atque captantia, quanto magis vana et frustratoria et turbida et ludibrosa et immunda. Nec mirum, si eorum sunt imagines quorum et res. A Deo autem, pollicito scilicet et gratiam spiritus sancti in omnem carnem et sicut prophetaturos, ita et somniaturos servos suos et ancillas suas, ea deputabuntur quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua honesta sancta prophetica revelatoria aedificatoria vocatoria, quorum liberalitas soleat et in profanos destillare, imbres etiam et soles suos peraequante Deo iustus et iniustus ... »*

À l'instant de la mort corporelle, l'âme est arrachée à la société de la chair. Purifiée par ce déchirement, elle s'élanche dans l'immensité et va vers sa pure et incorruptible lumière. Alors, écrit Tertullien, « *elle se reconnaît elle-même dans l'affranchissement de sa substance et, rendue à sa liberté, elle revient à la divinité, comme si elle sortait d'un songe, comme si elle passait des fantômes à la réalité. Alors elle énonce ce qu'elle voit ; alors elle tréssaille d'allégresse ou frémit d'épouvante, selon les apparences de son domicile et d'après l'aspect de l'ange chargé d'appeler les âmes<sup>1</sup>* ». Ce passage aux accents platoniciens et stoïciens entremêlés selon l'usage de la Nouvelle Académie, illustre l'effort de conversion de la philosophie entrepris par Tertullien. Là où Platon compare le corps à une prison, l'apôtre Paul dit qu'il « *est le temple de Dieu [1 Cor. 6, 19]<sup>2</sup>* ». Cela signifie que le corps qui enferme l'âme dans son enceinte, l'obscurcit et la souille, ce n'est pas le corps en tant que tel, mais la chair<sup>3</sup>, ce corps mortel et faillible dont l'humanité fut revêtu en raison de la faute commise par Adam. L'homme créé par Dieu n'était pas mortel par nature ; il l'est devenu en son corps à cause du péché<sup>4</sup>.

Comme chez Origène, la venue du Christ dans les enfers introduit pour Tertullien un changement notable dans la géographie des lieux qui reçoivent les âmes sorties du corps. Seulement, à la différence de l'Alexandrin, Tertullien considère que les clefs du Paradis ne sont accordées qu'aux seuls martyrs<sup>5</sup>. Les fidèles morts de maladie ou de vieillesse ou par accident sont destinés à séjourner dans les profondeurs de la terre pour y attendre le Jour du Jugement<sup>6</sup>. Tertullien justifie son point de vue par l'orgueil qui consisterait à placer au-dessus du Christ les simples fidèles en leur accordant une destinée bien meilleure que celle du Rédempteur<sup>7</sup>. Il est juste cependant que le chrétien ne bénéficie pas du même traitement que le païen dans l'au-delà<sup>8</sup>. C'est pourquoi les uns, bien que rendus dans les enfers, éprouveront les rafraîchissements dans le sein d'Abraham, alors que les autres connaîtront

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 53, 6. : « *Procul dubio cum ui mortis exprimitur de concreione carnis et ipsa expressione colatur, certe de oppanso corporis erumpit in apertum ad meram et puram et suam lucem, statim semetipsam in expeditione substantiae recognoscit et in divinitatem ipsa libertate respiscit, ut de somnio emergens ab imaginibus ad veritates. Tunc et enuntiat et videt, tunc exultat aut trepidat, prout paraturam devorsorii sui sentit, de ipsius statim angeli facie, evocatoris animarum ...* »

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 53, 5. : « *Si enim corpus istud Platonica sententia carcer, ceterum apostolica dei templum, cum in Christo est ...* »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 53, 5. : « *... sed interim animam consepito suo obstruit et obscurat et concreione carnis infaecat, unde illi, velut per corneum specular, obsoletior lux rerum est.* »

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 52, 2. : « *Qui autem primordia hominis novimus, audenter determinamus mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa, ne ipsa quidem naturali ; facile autem usurpari naturae nomen in ea quae videntur a nativitate ex accidentia adhaesisse. Nam si homo in mortem directo institutus fuisset, tunc demum mors naturae adscriberetur. Porro non in mortem institutum eum probat ipsa lex condicionali comminatione suspendens et arbitrio hominis addicens mortis eventum. Denique si non deliquisset, nequaquam obisset.* »

<sup>5</sup> TERTULLIEN, *De la résurrection de la chair*, 43, 4. : « *... nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, deversurus.* »

<sup>6</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 55, 5. : « *Nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio. Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro Deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febris et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris Dominum, ut ipse praecepit. Tota paradisi clavis tuus sanguis est. Habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.* »

<sup>7</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 55, 2. : « *Quodsi Christus Deus, quia et homo, mortuus secundum scripturas et sepultus secundum eandem, huic quoque legi satisfecit forma humanae mortis apud inferos functus, nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret, habes et regionem inferum subterraneam credere et illos cubito pellere qui satis superbe non putent animas fidelium inferis dignas, servi super Dominum et discipuli super magistrum, aspernati, si forte, in Abrahae sinu expectandae resurrectionis solacium capere.* »

<sup>8</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 58,3. : « *Iam vero quam iniquissimum otium apud inferos, si et nocentibus adhuc illic bene est et innocentibus nondum ! Quid amplius vis esse post, mortem confusa spe et incerta expectatione ludentem an vitae recensum iam et ordinationem iudicii inhorrentem ?* »

les supplices de la flamme qui tourmente le mauvais riche de la parabole<sup>1</sup>. La conception de la géographie des séjours des âmes des défunts apparaît toutefois sensiblement différente dans le traité où Tertullien s'emploie à réfuter les thèses de Marcion. Il y écrit que les enfers sont une chose et que le sein d'Abraham en est une autre, puisque selon l'Écriture un grand abîme sépare les deux lieux<sup>2</sup>. Le sein d'Abraham doit être placé au-dessus des enfers mais en dessous du ciel<sup>3</sup>. Il est l'endroit destiné à accueillir les fils d'Abraham, à condition qu'ils aient partagé la même foi que lui<sup>4</sup>. Il s'ensuit que les séjours des âmes sorties du corps se divisent entre les enfers où sont envoyés les damnés pour y subir le châtement, le paradis où se rendent immédiatement les martyrs et le sein d'Abraham qui « offre une consolation provisoire aux âmes des justes en attendant que la consommation du monde accomplisse la résurrection de tous dans la plénitude de la rétribution<sup>5</sup> ».

Dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, Ambroise à son tour, les peines qui attendent les âmes pécheresses et la récompense promise aux justes sont nécessairement vécues en images puisqu'elles concernent les âmes qui sont des créatures entièrement incorporelles. Ainsi, l'âme pécheresse souffre en prenant pleinement conscience de sa faute, elle a en honte et se trouve plongée dans la confusion en se sachant définitivement exclue de la gloire qu'elle sait réservée aux âmes qui ont su garder la loi de Dieu. Elle est en peine parce qu'elle contemple de loin la place que les anges préparent pour les âmes pieuses. Elle frémit à la perspective de devoir venir comparaître devant celui dont elle ne peut que pressentir la gloire, parce qu'elle se sait condamnée à ne jamais pouvoir le contempler face à face<sup>6</sup>. Cela ne signifie pas que les supplices ne sont pas réels, seulement qu'ils ne sont pas corporels et donc qu'ils sont immatériels. Indépendamment du corps et de ses sens, l'âme les subit d'autant plus intensément qu'ils l'affectent lorsqu'elle se place dans son domaine d'activité propre de créature spirituelle. La lecture des œuvres d'Origène a manifestement influencé la conception ambrosienne de la nature des peines et les récompenses promises aux âmes sorties du corps. C'est aussi Origène<sup>7</sup> qui a manifestement inspiré son exposé de la graduation en sept étapes de la félicité promise aux justes et aux saints. « *La joie des âmes justes, écrit Ambroise, aura été répartie en certains ordres. D'abord, joie d'avoir vaincu la chair sans se dévier par des appâts. Ensuite, joie de prendre possession de leur sécurité pour prix de leur zèle et de leur*

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 7, 4. : « *Igitur si quid tormenti sive solacii anima praecipit in carcere seu deversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae.* »

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *Contre Marcion*, 4, 34, 11. : « *Aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahae sinus. Nam et magnum ait intercidere regiones istas profundum et transitum utrinque prohibere.* »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *Contre Marcion*, 4, 34, 13. : « *Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis ...* »

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *Contre Marcion*, 4, 34, 12. : « *... esse aliquam localem determinationem quae sinus dicta sit Abrahae ad recipiendas animas filiorum eius, etiam ex nationibus, patris scilicet multarum nationum in Abrahae censum deputandarum, et ex eadem fide qua et Abraham deo credidit, nullo sub iugo legis nec in signo circumcisionis.* »

<sup>5</sup> TERTULLIEN, *Contre Marcion*, 4, 34, 12-13. : « *Unde apparet sapienti cuique, qui aliquando Elysios audierit, esse aliquam localem determinationem quae sinus dicta sit Abrahae ad recipiendas animas filiorum eius, etiam ex nationibus, patris scilicet multarum nationum in Abrahae censum deputandarum, et ex eadem fide qua et Abraham deo credidit, nullo sub iugo legis nec in signo circumcisionis. Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat ...* »

<sup>6</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 10, 47. : « *Ergo dum expectatur plenitudo temporis, expectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria ; et tamen nec illae interim sine iniuria, nec istae sine fructu sunt. Nam et illae videntes servantibus legem Dei repositam esse mercedem gloriae, conservari earum ab Angelis habitacula, sibi autem dissimulationis et contumaciae supplicia futura, et pudorem et confusionem ; ut intuentes gloriam Altissimi, erubescant in eius conspectum venire, cuius mandata temeraverint.* »

<sup>7</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes*, 2, 11, 6-7.

innocence, sans plus être mêlées comme les âmes des impies à des angoisses terribles, ni se tourmenter du souvenir de leurs vices, ni s'agiter de brûlants soucis. Troisièmement, joie d'être soutenues par le témoignage divin de la loi qu'elles ont gardée, si bien qu'elles ne craignent point le résultat incertain de leurs actions au jour du Jugement dernier. Quatrièmement, joie de commencer à comprendre leur repos, prévoir leur gloire future, et se flattant de cette consolation, de reposer en grande paix dans leur demeure, gardées par les troupes d'anges. Le cinquième ordre a la douceur d'une extase féconde : d'avoir passé de la prison de ce corps à la lumière de la liberté, et posséder l'héritage promis. [...] Enfin au sixième degré il leur sera montré que leur visage commence à resplendir comme le soleil, et à être comparé aux scintillements stellaires : mais cet éclat ne pourra plus subir de corruption. Et le septième est l'exultation de confiance, la foi sans le moindre délai, la joie sans tremblement, la hâte de voir le visage de celui qui a reçu les hommages de leur zèle. [...] *Tel est leur repos.*»<sup>1</sup> Comme les peines promises aux pécheurs, la béatitude promise aux âmes pieuses est vécue sur un plan psychique. Ainsi lorsqu'Ambroise écrit que l'âme du juste est destinée à rejoindre les habitations que Dieu a préparées pour ses serviteurs afin qu'ils y connaissent le repos qui leur est promis<sup>2</sup>, cela ne signifie pas que ce repos est un état d'inertie, de neutralité et d'insensibilité. Au contraire, dans ce repos les âmes connaissent la joie de se savoir promises à la béatitude de la vie éternelle<sup>3</sup>. Telle est la condition des âmes pures lorsqu'elles rejoignent les demeures supérieures dont parlent l'Apocalypse d'Esdras et l'Évangile selon saint Jean<sup>4</sup>. Ambroise précise que la mort du corps laisse chacun dans l'état où elle l'a trouvé<sup>5</sup>, ce qui signifie qu'il n'y a pas de possibilité de rémission des péchés dans l'au-delà. Cela implique d'abord que les vivants ne peuvent intercéder pour les morts. Cela a également pour conséquence que les supplices auxquels sont destinées les âmes pécheresses sont des peines punitives sans aucune fonction purificatrice.

Le principe des peines imaginatives dont souffriraient les âmes pécheresse n'a toutefois pas reçu l'assentiment de tous les chrétiens comme en témoigne Jérôme qui, à la charnière entre

<sup>1</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 11, 48. : « . *lustrarum autem animarum per ordines quosdam digesta erit laetitia. Primum, quod vicerint carnem, nec illecebris eius inflexae sint. Deinde, quod pro pretio sedulitatis et innocentiae suae, securitate potiantur, nec quibusdam sicut impiorum animae erroribus et perturbationibus implicentur, atque vitiorum suorum memoria torqueantur, et exagitentur quibusdam curarum aestibus. Tertio, quod servatae a se legis divino testimonio fulciantur, ut factorum suorum incertum supremo iudicio non vereantur eventum. Quarto, quia incipiunt intelligere requiem suam, et futuram sui gloriam praevidere, eaque se consolatione mulcentes, in habitaculis suis cum magna tranquillitate requiescent stipatae praesidiis angelorum. Quintus autem ordo exultationis uberrimae habet suavitatem, quod ex hoc corruptibilis corporis carcere in lucem libertatemque pervenerint, et repromissam sibi possideant haereditatem. [...] Denique sexto ordine demonstrabitur iis, quod vultus earum sicut sol incipiat refulgere, et stellarum luminibus comparari ; qui tamen fulgor earum corruptelam iam sentire non possit. Septimus vero ordo is erit, ut exsultent cum fiducia, et sine ulla cunctatione confidant, et sine trepidatione laetentur, festinantes vultum eius videre, cui sedulae servitutis obsequia detulerunt. [...] Haec est, inquit, requies earum ... »*

<sup>2</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de Théodose* 36. : « *Da requiem perfectam servo tuo Theodosio, requiem illam, quam praeparasti sanctis tuis. Illo convertatur anima eius, unde descendit, ubi mortis aculeum sentire non possit, ubi cognoscat mortem hanc non naturae finem esse, sed culpa.* »

<sup>3</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 2, 3. : « *Unde proposuimus, fratres carissimi, solari nos communi usu, nec durum putare, quidquid universos maneret ; et ideo mortem non esse lugendam : primum, quia communis sit, et cunctis debita : deinde, quia nos saeculi huius absolvat aerumnis : postremo, quia somni specie ubi ab istius mundi labore requietum sit, vigor nobis vivacior refundatur. »*

<sup>4</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 10, 45. : « *Animarum autem superiora esse habitacula Scripturae testimoniis valde probatur. Siquidem et in Esdrae libris legimus : quia cum venerit iudicii dies, reddet terra defunctorum corpora, et pulvis reddet ea quae in tumulis requiescunt, reliquias mortuorum. Et habitacula, inquit, reddent animas quae his commendatae sunt, et revelabit Altissimus super sedem iudicii [IV<sup>e</sup> ESDRAS, 5, 32]. Hae sunt habitaciones de quibus dicit Dominus, multas mansiones esse apud Patrem suum, quas suis, pergens ad Patrem, discipulis praepararet [Jn 9, 14]. »*

<sup>5</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 4, 15. : « *... sed qualem in singulis invenerit, talem iudicio futuro reservat ... »*

le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle, désigne cette doctrine comme une des erreurs professées par Origène<sup>1</sup>. A l'inverse, Augustin l'a reprise à son compte sans qu'il soit possible de préciser par quelle voie elle lui a été transmise. Il se pourrait d'ailleurs qu'il l'ait reçue à la fois des néoplatoniciens et de la tradition chrétienne.

## La synthèse augustinienne

Comme Plotin, Augustin s'est toujours gardé de fournir une description détaillée et imagée d'un quelconque séjour des âmes sorties du corps. Les saintes Écritures offrent très peu d'appui sur cette question, ce qu'il interprète comme le signe de la volonté de Dieu de soustraire les consciences aux périls de l'imagination. D'ailleurs, pour Augustin, l'essentiel n'est pas de donner une représentation de l'au-delà de la mort corporelle, mais de faire comprendre que cet au-delà est régi par un principe éthique qui dicte à l'âme du juste la conduite morale qu'elle doit adopter durant son séjour terrestre et incarné<sup>2</sup>.

Cela n'empêche pas Augustin de recourir à l'occasion à la métaphore, telle que « le séjour des bienheureux qui sont comme des vases », « les réceptacles des âmes<sup>3</sup> » ou encore « les retraites » ou « tentes éternelles<sup>4</sup> ». Il ne faudrait toutefois pas si tromper, rappelle Augustin à de maintes occasions, tous ces termes ne doivent pas être compris comme significatifs de réalités matérielles. Ils sont utilisés par défaut dans l'intention de faire saisir au plus grand nombre une chose qu'il est en réalité impossible de connaître en tant que telle, parce qu'elle est au delà de l'entendement humain<sup>5</sup>. Augustin déclare également que c'est faire preuve d'orgueil que de vouloir décrire ce que les saintes Écritures désignent par des métaphores.

L'exercice est rendu d'autant plus difficile que, pour Augustin, rappelons-le, l'âme est une créature spirituelle et que par conséquent, lorsqu'elle est sans le corps, elle ne peut être dans un lieu. Il s'ensuit que sa destination, après qu'elle a quitté le corps, ne peut être elle-même un lieu corporel, mais qu'elle est un séjour entièrement spirituel conforme à la nature spirituelle de la créature qu'il reçoit. Et comme l'âme ne cesse jamais de se mouvoir dans le temps, elle ne saurait cesser son activité propre dans un séjour qui devient pour elle le cadre de la poursuite de son existence.

---

<sup>1</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, 124, 7. : « *Ignem quoque gehennae, et tormenta, quae Scriptura sancta peccatoribus comminatur, non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, quando Dei virtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur. Et veluti ex quibusdam seminibus in anima derelictis, universa vitiorum seges exoritur : et quidquid feceramus in vita vel turpe, vel impium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur, ac praeteritas voluptates mens intuens, conscientiae punitur ardore, et poenitudinis stimulis confoditur.* »

<sup>2</sup> GUITTON J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris : Aubier, 1955, p. 216-217.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile selon saint Jean*, 49, 10. : « *Habent ergo omnes animae, ut ex hac occasione instruam caritatem vestram, habent omnes animae, cum de saeculo exierint, diversas receptiones suas.* »

<sup>4</sup> Lc 16, 9. : « *Et ego vobis dico facite vobis amicos de mamona iniquitatis ut cum defeceritis recipiant vos in aeterna tabernacula.* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 27, 5. : « *Est itaque quidam vitae modus nec tam malae, ut his qui eam vivunt nihil prosit ad capessendum regnum caelorum largitas elemosynarum, quibus etiam iustorum sustentatur inopia et fiunt amici qui in tabernacula aeterna suscipiant, nec tam bonae, ut ad tantam beatitudinem adipiscendam eis ipsa sufficiat, nisi eorum meritis, quos amicos fecerint, misericordiam consequantur.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 362, 3. : « *Vasorum etiam nomine alio loco commemoravit, quando ait Dominus Iesus Christus, [...] Vascula enim sunt sanctorum sedes, et beatae vitae magna secreta [...] Sed quia per similitudines hominibus notas, ut possunt, insinuantur incognita, ad hoc utrumque nominatum accipite, ut secretum intellegatis, et horrei nomine et vasculorum.* »

Pour expliquer quel est le mode d'existence des âmes ayant quitté le corps, Augustin s'appuie sur l'expérience banale des rêves<sup>1</sup>. Une telle comparaison lui semble d'autant plus appropriée que les saintes Écritures<sup>2</sup>, les philosophes et les poètes païens s'accordent pour établir un parallèle direct entre la mort et le sommeil<sup>3</sup> ; les premières précisant même que le séjour des justes après la mort du corps est pour eux un repos<sup>4</sup>.

Lorsque l'on rêve ou lorsqu'on est en extase, il arrive bien souvent de se voir marcher, s'asseoir, aller ici et là et même s'en aller et revenir en volant<sup>5</sup>. Ce n'est qu'une fois réveillé, et rendu pleinement à ses sens corporels qu'on se rend compte qu'on n'a pas bougé, que l'on est resté là allongé et inerte. On se croyait éveillé et l'on pensait voir des corps réels alors qu'en réalité on voyait seulement des images de corps<sup>6</sup>. Il faut en conclure que dans le rêve et dans l'extase, l'âme peut voir des choses à l'image des corps en l'absence des corps qu'elle croit voir<sup>7</sup>. L'âme est capable de voir des choses sans l'entremise des sens<sup>8</sup>. Cette faculté de l'âme correspond à la vision spirituelle qui, selon Augustin permet de revoir en images des choses déjà vues (*phantasia*) et des choses jamais vues composées à partir des images des choses déjà vues (*phantasma*). La vision spirituelle appartient à l'*anima*, comme la vision intellectuelle appartient à la *mens*. L'*anima* livrée à elle-même ne sait pas correctement interpréter les images qu'elle voit et il lui faut le concours de la *mens* pour distinguer le vrai du faux. Bien plus, l'*anima* qui n'est pas guidée par la *mens* ne voit que par les deux sortes de visions inférieures, la vision corporelle et la vision spirituelle, trahissant ainsi son incapacité à s'extraire de l'univers sensible pour découvrir les intelligibles et retrouver Dieu. L'âme déformée, en s'éloignant de la justice et de la vérité, ne peut déterminer si elle voit des choses véritables ou seulement des choses en images<sup>9</sup>. Lorsqu'elle n'est plus dans le corps, l'âme

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 4, 18, 28. : « ... tamen quod ad mortuos attinet, aptior coniectura de dormientibus ducitur. Neque enim frustra eos qui mortui sunt appellat sancta Scriptura dormientes, nisi quia est quodammodo consanguineus lethi sopor. »

<sup>2</sup> 1 Th. 4, 14. : « Si enim credimus quod Iesus mortuus est et resurrexit ita et Deus eos qui dormierunt per Iesum adducet cum eo. » ; I Co. 15, 20. : « Nunc autem Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium. »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 140, 32, 76. : « Dictum est ergo : Dormierunt omnes ; quia non tantum stulti, qui propter humanam laudem bona operantur coram hominibus, verum etiam sapientes, qui hoc propterea faciunt ut laudetur Deus, experiuntur istam mortem : ex utroque enim genere moriuntur. Et ista mors saepe in Scripturis dormitio dicitur, propter futuram resurrectionem vel evigilationem. Hinc Apostolus dicit : De dormientibus autem nolo vos ignorare, fratres ; et alio loco : Ex quibus plures manent usque adhuc ; quidam autem dormierunt : et alia innumerabilia in hoc testimonia aperte per Scripturas utriusque Testamenti reperiuntur. Unde et ille ait, consanguineus lethi sopor et si advertas, multa invenies etiam in saecularibus litteris, ubi mors somno comparatur. »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 26, 16. : « Ut habeat interim secundum vitam aeternam in requie, quae sanctorum spiritus suscipit ... »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 33, 62. : « ... quae in somnis videt vel se ambulare, vel sedere, vel hac atque illac gressu aut etiam volatu ferri ac referrari ... »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 2, 3. : « Ita non poterat, quamvis mirabiliter vigilans, anima dormientis, nisi duci imaginibus corporum, ac si corpora ipsa essent. »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 19, 42. : « Dormientibus quippe in cerebro consopitur via sentiendi, quae intentionem ad oculos ducit, ideoque ipsa intentio in aliud aversa cernit visa somniorum tamquam species corporales adsint, ut sibi dormiens vigilare videatur, et non similia corporibus, sed ipsa corpora intueri se putet ... »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 2, 3. : « Cum enim vel in somnis, vel in ecstasi, corporum exprimentur imagines, non discernuntur omnino a corporibus, nisi cum homo redditus sensibus corporis, recognoscit se in illis fuisse imaginibus, quas non per sensus corporis hauriebat. »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 19, 41. : « ... ita et ipsi animae ut in ea visa pergat, quae non ei per sensus corporis nuntiantur, sed per incorporalem substantiam, et ita pergat ut non discernat utrum corpora sint an similitudines corporum, aliquando a corpore accidit, aliquando a spiritu [...] ab spiritu vero, cum omnino sano atque integro corpore in alienationem rapiuntur, sive ita ut et per sensus corporis corpora videant, et in spiritu quaedam similia quae a corporibus non discernant ; sive penitus avertantur a sensibus carnis, et nihil per eos omnino sentientes, illa spiritali visione habitent in similitudinibus corporum. »

défaillante ne dispose plus que de la vision spirituelle. Elle ne réalise pas que le corps qu'elle croit continuer à animer est seulement un corps en image<sup>1</sup>. C'est pourquoi par l'entremise de la vision spirituelle, l'âme peut pâtir en se voyant corps parmi les corps, alors qu'en vérité elle est incorporelle dans un séjour spirituel.

La vision spirituelle permet aussi d'expliquer la possibilité pour une âme ayant quitté le corps de contempler des images qui lui procurent repos et joie. En effet, pour Augustin, la réalisation complète de l'âme qui a su se consacrer à Dieu n'interviendra qu'au sortir du Jugement dernier. En attendant, sa destinée demeure inaccomplie. Pour les âmes pieuses, écrit Augustin, cette attente signifie le repos dans l'attente de recevoir un corps glorieux<sup>2</sup>. À la différence des anges, ces âmes ne peuvent toutefois encore voir la substance de Dieu, ce qu'elles feront à la fin des temps. Dans l'attente, elles restent par nature soumises à un appétit naturel pour les corps qui les empêche de voir Dieu en vérité. Cet appétit est le même que celui qui les a conduites à s'incarner dans un corps terrestre et il persiste au delà de la mort de ce corps, si bien « *qu'en quelque sorte il retarde l'âme et l'empêche de tendre de toutes ses forces vers le ciel sublime*<sup>3</sup> ». Il demeure effectif tant que l'âme n'est pas en capacité de dominer entièrement le corps, ce qu'elle ne pourra faire que lorsqu'elle sera revêtue du corps glorieux, du corps spirituel annoncé par saint Paul<sup>4</sup>. Pour Augustin, L'âme deviendra alors égale aux anges et pourra voir la substance de Dieu parce qu'elle sera reformée en recevant le mode de perfection propre à sa vraie nature de créature spirituelle. En attendant les âmes pieuses sont installées dans le repos avec l'assurance que les efforts qu'elles ont accordés lors de leur séjour terrestre pour retourner à Dieu rendront d'autant plus facile le chemin qu'il leur restera à parcourir. Cette assurance, elles en bénéficient car elles voient en images le bonheur qui leur est promis par l'entremise de la vision spirituelle.

Pour expliquer cet état de fait, Augustin se fonde à nouveau sur l'expérience des songes. Il constate qu'un homme endormi peut éprouver quantité de sentiments de joie et de tristesse<sup>5</sup>. La condition d'existence de l'âme lorsqu'elle rêve ou dans l'extase est strictement subjective. Elle correspond à de pures expériences psychiques agréables ou déplaisantes qui bien qu'entièrement immatérielles n'en demeurent pas moins réelles. Leur réalité réside en effet dans le vécu du sujet qui se pense comme un corps parmi les corps dans une situation qui lui

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 4, 17, 25. : « *Quid ergo mirum, si et ipsa sibi in sui corporis similitudine apparet, et quando sine corpore apparet ? Neque enim cum suo corpore sibi apparet in somnis, et tamen in ea ipsa similitudine corporis sui quasi per loca ignota et nota discurrit ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 25, 44. : « *... quando fine huius vitae resolvuntur a corpore, ius in eis retinendis non habent invidiae potestates. [...] Proinde liberi a diaboli potestate, suscipiuntur ab Angelis sanctis, a malis omnibus liberati per Mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum : [...] Constituuntur autem purgati ab omni contagione corruptionis in placidis sedibus, donec recipiant corpora sua, sed iam incorruptibilia, quae ornent, non onerent.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 35, 68. : « *... sed tamen minime dubitandum est, et raptam hominis a carnis sensibus mentem, et post mortem ipsa carne deposita, transcens etiam similitudinibus corporalium, non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident ; sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi ; quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat. Porro autem si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut haec caro quae corrumpitur, et aggravat animam, de propagatione transgressionis existens, multo magis avertitur mens ab illa visione summi coeli : unde necessario abripienda erat ab eiusdem carnis sensibus, ut ei, quomodo capere posset, illud ostenderetur. Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed per futuram commutationem spiritale receperit Angelis adequata, perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit.* »

<sup>4</sup> 1 Co 15, 44. : « *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. Si est corpus animale, est et spiritale ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 4, 17, 25. : « *Quid ergo mirum, si et ipsa sibi in sui corporis similitudine apparet [...] et laeta sentit multa vel tristitia.* »

procure joies ou peines<sup>1</sup>. Lorsque les images à la similitude des corps qui s'impriment dans l'esprit sont dures et désagréables, l'âme les ressent comme de très pénibles souffrances. À l'inverse lorsque ces images sont agréables, l'âme en ressent de la joie. Les joies que procure la vision spirituelle lorsqu'elle est seule opérante ne relèvent donc que du ressenti, de la même manière que les tourments qui affectent l'âme ne sont nullement vécus sur un plan corporel.

Ainsi à la question de savoir où vont les âmes au sortir du corps, Augustin répond que : « *selon ses mérites, elle est emportée en un séjour spirituel ou en un lieu de souffrance qui sont à l'image des corps, tels qu'ils ont été souvent montrés à ceux qui, privés de l'usage de leurs sens corporels et gisant semblable à des morts, ont vu les peines de l'enfer, car eux aussi portaient en eux-mêmes quelque similitude de leur corps, au moyen de laquelle ils pouvaient être emportés en ces lieux et expérimenter de telles peines par la similitude de leurs sens. [...] Donc, où bien l'âme est emportée vers ce séjour de peines, ou bien elle est emportée vers un séjour qui est semblablement à l'image des choses corporelles, bien qu'il soit non plus séjour de peines, mais de repos et de joie.* »<sup>2</sup>

S'il arrive à Augustin de mentionner un « séjour des âmes qui ne sont plus dans un corps », c'est donc seulement par commodité de langage. Le séjour dont il est question est seulement une métaphore et ne doit pas être entendu comme un lieu situé quelque part dans l'espace. L'âme hors du corps est un être spirituel qui, comme tel, ne peut être dans un lieu. Elle continue néanmoins à exister selon des modalités qui lui sont propres. Son existence est entièrement spirituelle. Elle connaît joie ou souffrances par l'intermédiaire de la vision spirituelle au moyen de laquelle l'âme pécheresse perçoit des images qui la font souffrir ou se voir elle-même souffrir, alors qu'à l'inverse le pieux est récompensé par les images de la félicité qui l'attend et qui dans l'attente l'apaisent. C'est pourquoi, selon Augustin, il est juste de parler de deux séjours distincts, l'un destiné aux âmes pécheresses, l'autre aux âmes pieuses. Seulement, chacun de ces séjours est une métaphore destinée à faire comprendre aux plus grand nombre les peines qui attendent l'âme qui se détourne de Dieu et la récompense promise à celle qui consacre à son créateur. La souffrance est la peine du péché, le repos la récompense de la foi. L'âme ressent l'une ou l'autre dans la passivité, car elle est devenue totalement impuissante<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 4, 18, 27. : « *Cum enim tristia patimur, quamvis in somnis, etsi membrorum corporeorum sit illa similitudo, non membra corporea ; non est tamen poenae similitudo, sed poena : sic etiam ubi laeta sentiuntur.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 32, 60. : « *Si autem quaeritur, cum anima de corpore exierit, [...] Ad spiritalia vero pro meritis fertur, aut ad loca poenalia similia corporibus : qualia saepe demonstrata sunt iis qui rapti sunt a corporis sensibus, et mortuis similes iacuerunt, et infernas poenas viderunt, cum et ipsi in seipsis gererent quamdam similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri, et talia similitudinibus sensuum experiri. [...] Aut ergo ad illa fertur poenalia, aut ad illa itidem similia corporalibus, nec tamen poenarum, sed quietis atque gaudiorum.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 44, 6. ; « *Sed et modo omnis infidelis, quando moritur, illa nocte suscipitur : non est ut illic aliquid operetur. In illa nocte dives ardebat, et stillam aquae de digito pauperis requirebat : dolebat, angebatur, fatebatur, nec ei subveniebatur ; et conatus est benefacere. Ait enim Abrahae : Pater Abraham, mitte Lazarum ad fratres meos, ut dicat illis quid hic agatur, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum. O infelix ! quando vivebas, tunc erat tempus operandi ; modo iam in nocte es, in qua nemo possit operari.* »



## Les enfers chez Augustin

Augustin affirme avec force que les enfers ont une existence substantielle<sup>1</sup>, afin que ni ses auditeurs ni ses lecteurs ne puissent croire que les peines qui attendent les âmes pécheresses ne sont pas des peines réelles. L'exemple des rêves lui sert à nouveau de démonstration. Ainsi, fait-il remarquer, dans les songes, « *les membres avec lesquels nous semblons agir ne sont que des ressemblances et nullement des réalités ; et cependant, lorsque de fâcheuses impressions nous saisissent, la douleur que nous éprouvons n'est pas une ressemblance de douleur, mais une réalité et il en va de même pour la joie*<sup>2</sup> ». Puisque le vécu de l'âme dans les rêves est de même nature que celui qu'elle connaît lorsqu'elle a quitté définitivement le corps<sup>3</sup>, Augustin peut conclure que « *bien que ce qui affecte l'âme en bien ou en mal, au sortir du corps, ne soit pas chose corporelle, mais seulement semblable aux choses corporelles, et puisque les âmes s'apparaissent à elles-mêmes sous une apparence semblable à leurs corps, cela est cependant réel et il y a une vraie joie ou peine par l'effet d'une substance spirituelle*<sup>4</sup> ». En utilisant le terme *substantia* pour qualifier la nature des peines qui affectent l'âme pécheresse après la mort du corps, Augustin souligne que ce serait une grave erreur que de croire que ces peines ne sont pas réelles et pleinement ressenties par celle qui en souffre. Certes se sont des images qui la font souffrir, mais le ressenti que ces images engendrent n'a rien d'imaginaire. La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare<sup>5</sup> offre à Augustin à la fois une justification et une illustration de ce dernier principe. Lorsque le riche se lamente d'être torturé par cette flamme<sup>6</sup>, celle-ci doit s'entendre comme étant « *de même nature que les yeux qu'il leva et lui firent voir Lazare, de même nature que sa langue pour laquelle il désire qu'on lui verse un peu de liquide, de même nature que le doigt de Lazare auquel il demande de lui rendre service* ». Ce que l'âme du mauvais riche voit, ce n'est pas Lazare lui-même, mais l'image de Lazare. Les yeux au moyen duquel il est dit que le mauvais riche voit Lazare, la langue qu'il tend parce qu'il a soif et le doigt de Lazare qu'il supplie,

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 32, 61. : « *Et utique dubitandum non est quod expressiora sint illa quae inferna dicuntur, atque ob hoc vehementius sentiantur. Nam et qui subtracti sunt sensibus corporis, minus quidem quam si omni modo morerentur, sed tamen amplius quam si dormirent, expressiora se vidisse narrauerunt, quam si somnia narrauissent. Est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse, non corporalem.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De l'âme et de son origine*, 4, 18, 27. Même idée dans *La Genèse au sens littéral*, 12, 32, 61. : « *Nam et in somnis magni interest utrum in laetis an in tristibus simus. Unde quidam in rebus quas concupiverant constituti, se evigilasse doluerunt ; et rursus gravibus terroribus atque cruciatibus exagitati atque vexati, cum expergefacti essent, dormire timuerunt, ne in eadem mala revocarentur.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 32, 60. : « *Ad spiritalia vero pro meritis fertur, aut ad loca poenalia similia corporibus : qualia saepe demonstrata sunt iis qui rapti sunt a corporis sensibus, et mortuis similes iacuerunt, et infernas poenas viderunt, cum et ipsi in seipsis gererent quamdam similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri, et talia similitudinibus sensuum experiri.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 32, 61. : « *Quamvis ergo non sint corporalia, sed similia corporalibus, quibus animae corporibus exutae afficiuntur, seu bene seu male, cum et ipsae corporibus suis similes sibimet appareant ; sunt tamen et vera laetitia est et vera molestia facta de substantia spiritali.* »

<sup>5</sup> Lc. 16. 19-26. : « *Homo quidam erat dives, qui induebatur purpura et bysso, et epulabatur quotidie splendide. Et erat quidam mendicus, nomine Lazarus, qui iacebat ad ianuam eius, ulceribus plenus, cupiens saturari de micis quae cadebant de mensa divitis, et nemo illi dabat, sed et canes veniebant, et lingebant ulcera eius. Factum est autem ut moreretur mendicus, et portaretur ab angelis in sinum Abrahae. Mortuus est autem et dives, et sepultus est in inferno. Elevans autem oculos suos, cum esset in tormentis, vidit Abraham a longe, et Lazarum in sinu eius. Et ipse clamans dixit : "Pater Abraham, miserere mei, et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma". Et dixit illi Abraham : "Fili recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala ; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris. Et in his omnibus inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmeare".*

<sup>6</sup> Lc. 16.24. : « *Et ipse clamans dixit pater Abraham miserere mei et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aqua ut refrigeret linguam meam quia crucior in hac flamma.* »

l'âme du riche les voit en images. Cela signifie aussi que la flamme dont il est dit qu'elle torture le mauvais riche n'est pas une flamme corporelle au sens d'une flamme matérielle, mais une image qui fait souffrir l'âme du mauvais riche<sup>1</sup>.

L'âme du mauvais riche souffre d'autant plus que la vision de Lazare lui fait voir l'abîme qui sépare sa propre condition d'existence de celle du bienheureux. L'âme du mauvais riche souffre donc doublement. D'abord des images qu'elle voit et qui la font souffrir puis de se voir elle-même souffrir. Ainsi, son impossibilité définitive d'étancher sa soif<sup>2</sup>, qu'Augustin identifie à la soif de Dieu<sup>3</sup>, est pour l'âme du riche une douleur parce qu'elle se découvre à jamais éloignée de Dieu en même temps qu'elle se rend compte qu'elle lui est nécessairement liée. C'est donc une erreur grossière que de croire que le riche réclame de l'eau avec son corps et pour son corps<sup>4</sup>.

À l'inverse, les âmes qui ont su persévérer dans leur foi sont affranchies de tout mal au moment où elles quittent leur corps<sup>5</sup>. Elles sont reçues par les anges dans un séjour lointain et secret pour y connaître enfin la paix<sup>6</sup> après leur pérégrination terrestre<sup>7</sup>. Dans ce séjour que l'Écriture nomme le sein d'Abraham, elles s'endorment et oublient toutes les misères du monde, c'est pourquoi le Prophète l'appelle justement un sommeil et un repos<sup>8</sup>, parce qu'en lui, la catégorie du lieu s'absorbe dans la condition d'existence.

Comme il se refuse à dresser une description du séjour des âmes hors du corps parce que ce serait donner l'impression qu'il s'agit d'un lieu corporel, Augustin choisit de mentionner les peines de l'enfer en usant de métaphores qu'il trouve dans les saintes Écritures ou en se

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 10, 2. : « *Dicerem quidem sic aruros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives, quando dicebat : crucior in hac flamma, nisi convenienter responderi cernerem talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit et Lazarum vidit, qualis lingua cui umorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari de quo id sibi fieri postulavit ; ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma qua exarsit et illa guttula quam poposcit, qualia sunt etiam visa dormientium sive in ecstasi cernentium res incorporales, habentes tamen similitudinem corporum. Nam et ipse homo cum spiritu, non corpore, sit in talibus visis, ita se tamen tunc similem suo corpori videt, ut discernere omnino non possit.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 49, 9. : « *Receptus est pauper, receptus est dives : sed ille in sinum Abrahae ; ille ubi sitiret, et guttam non inveniret.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 23, 10. : « *Inde habemus aliquid, inde aspersi sumus, inde irrorati. Cuius ros talis est, qualis fons? Rore isto aspersus, sed flagrans in fontem, dic Deo tuo : Quoniam apud te est fons vitae [Ps 36, 10]. In rore isto natum est desiderium, in fonte satiaberis.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 4, 19, 29. : « *Gaudium vero eius sive tristitia, delectatio vel offensio, sive sit in corporibus, sive in corporum similitudinibus, vera est. Tu ipse nonne dixisti, vereque dixisti "alimenta et vestimenta non esse animae, sed corpori necessaria" ? Cur ergo aquae stillam desideravit apud inferos dives? Cur Samuel sanctus post mortem, ut ipse quoque commemorasti, solito indumento vestitus apparuit ? Numquid ille ruinas animae, sicut carnis, per humoris alimentum reficere cupiebat? Numquid iste de corpore vestitus exierat? Sed in illo vera erat molestia, qua cruciatur anima ; non tamen verum corpus, cui quaereret alimenta. Et iste sic potuit apparere vestitus, ut non corpus esset, sed similitudinem corporis haberet et anima et habitus. Neque enim se anima sicut in membra corporis, ita et in vestimenta porrigit et coarctat, ut etiam inde formetur.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 15, 25, 44. : « *... quando fine huius vitae resolvuntur a corpore, ius in eis retinendis non habent invidiae potestates. [...] Proinde liberi a diaboli potestate, suscipiuntur ab Angelis sanctis, a malis omnibus liberati per Mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum [...] Constituuntur autem purgati ab omni contagione corruptionis in placidis sedibus, donec recipiant corpora sua, sed iam incorruptibilia, quae ornent, non onerent.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature et de l'origine de l'âme*, 4, 16, 24. : « *... sinum Abrahae intellege, remotam sedem quietis atque secretam, ubi est Abraham.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 40, 10. : « *Quod intrasti, iter agis, exiturus venisti, non remansurus : iter agis, stabulum est haec vita.* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 4, 9. : « *Recte enim speratur a talibus omnimoda mentis abalienatio a mortalibus rebus et miseriarum saeculi huius oblivio, quae nomine obdormitionis et somni decenter et propheticè significatur, ubi summa pax nullo tumultu interpellari potest.* »

servant de locutions aptes à souligner que l'enfer c'est souffrir d'être éloigné de Dieu<sup>1</sup>. D'ailleurs le recours à une description en images du séjour des âmes qui ne sont plus dans des corps, ne ferait que conforter l'attachement des âmes défaillantes aux choses sensibles, alors que le devoir du pasteur d'âmes est de leur montrer la voie à suivre pour voir les intelligibles et Dieu. Comme le remarque Emmanuel Bermon, chez Augustin, les enfers et le sein d'Abraham sont « des lieux de vie » qui se caractérisent par leur « idéalisme »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Il parle de perte du Royaume de Dieu, d'exil en dehors de la Cité de Dieu, d'éloignement de la vie de Dieu, ou encore de la privation des grandes et multiples douceurs que Dieu cache à ceux qui le craignent et qu'il accorde pleinement à ceux qui espèrent en lui.

<sup>2</sup> BERMON E., *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Histoire des doctrines de l'antiquité classique, XXVI, Paris : Vrin, 2001. p. 169.

## La bonne manière de se soucier des morts selon Augustin

Lorsque le corps qu'elle anime meurt, l'âme est appelée à connaître une existence spirituelle conforme à sa nature de créature spirituelle. Cette existence est heureuse pour les âmes pieuses qui bénéficient de la quiétude de se savoir destinées à recevoir la récompense que leur vaudra leur *conversio ad Deum* qu'elles ont accomplie lors de leur séjour terrestre. L'existence hors du corps est malheureuse pour l'âme de l'impie parce qu'elle s'est détournée de Dieu en ne répondant pas aux exigences que lui dicte sa place dans l'ordre de la création. Cette conception des peines et des joies qui attendent les âmes après la mort du corps demandent un effort d'abstraction et une adhésion à un idéalisme d'inspiration platonicienne qui pouvait sembler bien abstrait. Surtout, elle soulevait des problèmes pratiques auxquels il était impératif d'apporter des solutions, faute de quoi cette conception ne pouvait recevoir l'assentiment de tous ceux qu'elle met dans l'embarras ou dans la confusion.

Parmi les problèmes soulevés par la doctrine augustinienne sur l'existence des âmes qui ne donne plus forme à un corps, il y a celui de la manière dont les vivants, eux qui sont dans un corps, peuvent espérer agir pour le bien-être des morts. C'est le sujet même de la question que Paulin de Nole adresse à Augustin en son propre nom en prenant pour prétexte le souci de Flora d'aider son fils défunt en l'inhumant auprès du corps d'un saint. Paulin interroge Augustin sur la manière de concilier la parole de l'apôtre Paul selon laquelle « *nous comparaissons tous devant le tribunal de Dieu afin que chacun, selon ce qu'il a fait par le moyen de son corps, obtienne soit une bonne, soit une mauvaise éternité* »<sup>1</sup> et la coutume de prier pour les morts suivie par l'Église universelle. Dans la mesure où l'Église ne saurait être accusée d'être dans l'erreur, Paulin considère pour sa part « *qu'il est utile à l'homme après sa mort, d'être pourvu par l'amour des siens d'un lieu de sépulture où il puisse compter sur la protection des saints* »<sup>2</sup>. Le contenu même de la question posée par Paulin montre à quel point la thèse soutenue par Augustin au sujet du séjour des âmes hors du corps devait

---

<sup>1</sup> 2 Cor. 5, 10. : « *Omnes enim non manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 1, 1-2. : « *Adiungis etiam vacare non posse, quod universa pro defunctis Ecclesia supplicare consuevit : ut hinc et illud conici possit, homini prodesse post mortem, si fide suorum humando eius corpori talis provideatur locus, in quo appareat opitulatio etiam isto modo quaesita sanctorum. Sed cum haec ita sint, quomodo huic opinioni contrarium non sit, quod dicit Apostolus : Omnes enim astabimus ante tribunal Christi, ut ferat unusquisque secundum ea quae per corpus gessit, sive bonum, sive malum [2 Cor 5. 10], non te satis videre significas.* »

paraître étrange aux yeux de nombre de ses contemporains. Il y a d'abord les fidèles qui désirent contribuer au bien-être de leurs proches en leur fournissant une sépulture apte à répondre à ce désir, remarque Paulin. Il constate aussi que l'Église, en tant qu'institution, semble attribuer à la sépulture une fonction dans le devenir des morts, ce qui implique, sans que Paulin l'écrive toutefois ainsi, que le corps est un support de médiation pour agir sur la destinée de l'âme. Au cœur de l'interrogation que Paulin adresse à Augustin il y a la manière d'envisager la relation entre l'âme et le corps non seulement pour le mort, mais aussi pour les vivants puisque ces derniers prétendent agir sur la destinée de l'âme au moyen de dispositions pratiques, donc purement corporelles ou matérialistes pour user d'un vocabulaire moderne. Augustin paraît avoir parfaitement compris que derrière la question apparemment bénigne qui lui adresse Paulin, il y a en réalité une interrogation beaucoup plus vaste qui menace toute l'ontologie idéaliste qu'il n'a jamais cessé de construire et de professer.

## **La condition d'existence des morts est-elle susceptible de changement ?**

La condition de mort dont parle Paulin dans son questionnement à Augustin, le sens commun l'entend comme la phase de l'existence de l'âme au cours de laquelle elle ne donne plus forme à un corps. Seulement, l'éthique qui, pour Augustin, est totalement liée à l'ontologie oblige à entendre la condition de mort dans un autre sens, celui d'être éloigné de Dieu, c'est-à-dire, toujours selon Augustin, mourir à Dieu ce qui est synonyme de vivre selon le péché. Ainsi se révèle l'inextricable entremêlement qu'Augustin introduit entre la condition temporelle de l'existence de l'âme et la condition éthique de cette même existence, ce qui interdit par conséquent d'aborder l'une indépendamment de l'autre.

Pour comprendre la position d'Augustin sur la manière dont les vivants peuvent contribuer au devenir des morts, il faut d'abord regarder si selon lui la condition d'existence des morts peut changer. Dans son onto-théologie, Augustin considère que l'âme est changeante par nature puisqu'elle est une créature et comme telle elle est un composé, ce qui la soumet par conséquent au principe du changement<sup>1</sup>. L'âme est changeante par nature, mais elle est surtout passible de changements dans les conditions de son existence.

En effet, pour Augustin l'existence de chaque âme est inscrite dans une temporalité linéaire allant de la création jusqu'à la fin des temps. Parmi les événements qui ponctuent l'existence de l'âme, la mort du corps constitue un changement d'ampleur équivalent à celui qu'introduit le baptême. Alors que le baptême inaugure la phase de l'existence au cours de laquelle l'âme est appelée à exercer son libre arbitre, la mort du corps vient clore cette période à la fois sur le plan historique et sur le plan éthique. Avant la mort du corps, c'est le temps imparti à l'âme qui anime un corps pour se « re-former », ce qui signifie choisir de revenir à la place qui est la sienne dans la hiérarchie de la création avec l'aide de Dieu. Après, c'est le temps où l'âme reçoit le salaire des efforts qu'elle a entrepris pour redevenir elle-même et se consacrer à Dieu, ou bien le temps de subir les conséquences de son renoncement à emprunter la voie que lui dicte son statut ontologique. En affirmant que « *tel tu seras au moment de sortir du*

---

<sup>1</sup> Voir *supra* p. 51

*corps, tel tu seras pour l'autre vie* »<sup>1</sup> Augustin désigne l'instant de la mort corporelle comme le moment à partir duquel chaque âme est fixée sur son sort. Celle qui s'est engagée sur le chemin du retour à Dieu reçoit comme récompense le repos qui marque la fin des efforts qu'elle a accomplis en même temps qu'elle entrevoit la félicité qui lui est promise. À l'inverse, les âmes qui en aucune manière n'ont entrepris leur conversion à Dieu ou qui n'ont pas produit un effort suffisant en ce sens, sont condamnées à souffrir de tourments dont le caractère temporaire n'est qu'en raison du caractère définitif de ceux qu'ils subiront à la suite du Jugement dernier.

Alors comment comprendre la parole de parole de l'Évangile selon laquelle : « *quiconque aura parlé contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni dans ce siècle ni dans le siècle futur*<sup>2</sup> » ? Convaincu que ce serait commettre une grave erreur de croire qu'un pardon est possible après le Jugement dernier, Augustin est amené à considérer que la locution « siècle futur » désigne nécessairement la période comprise entre le temps présent et le Jugement dernier. Puisque, dans les saintes Écritures, il est dit que certaines âmes ne pourront bénéficier d'une rémission de leur peine au cours de cette période, Augustin en déduit qu'à l'inverse d'autres âmes pourront en bénéficier. Il y a donc des âmes qui, entre la mort du corps et sa résurrection, sont susceptibles de connaître un changement dans leur condition d'existence.

Un tel changement ne peut toutefois concerner les âmes installées dans le repos. Pour elles tout changement dans leur condition d'existence ne pourrait signifier qu'un changement en mal puisque la seule alternative qui leur serait offerte serait celle de pécher. Cela viendrait ruiner l'idée même de quiétude dans la mesure où ces âmes continueraient à être sous tension entre la possibilité de commettre un péché et l'effort qu'elles auraient à poursuivre pour se maintenir tournées vers Dieu. Loin de vivre dans la quiétude, ces âmes continueraient à connaître l'angoisse de faillir et d'être condamnées aux tourments qui sanctionnent toutes les âmes qui ont failli. La possibilité du changement dans leur condition d'existence ne saurait non plus être offerte aux âmes trop mauvaises. Car pour les âmes pécheresses condamnées à subir les tourments que leur vaut la conduite dissolue adoptée durant leur existence incarnée le changement serait nécessairement un changement en bien. Quelle valeur aurait l'exercice de la vertu et à la recherche de Dieu lorsque l'âme anime le corps si par la suite l'âme fautive a l'assurance de pouvoir plus tard se racheter. Il s'ensuit que la possibilité du changement dans la condition d'existence des âmes qui n'animent plus un corps ne concerne que les âmes dont existence incarnée ne fut ni trop bonne ni trop mauvaise. Pour celles-là, le changement ne peut consister qu'en un soulagement ou en une interruption des peines endurées.

Augustin, dans le *De Civitate Dei*, observe qu'il existe trois types de peines. Il y a d'abord les peines purgatives, puis les peines punitives et enfin les peines destinées à exercer et mettre en évidence les vertus de ceux qui les subissent, telles celles qu'endurent les martyrs. Les peines punitives sont infligées pour les péchés présents et passés. Les peines purgatives sont destinées à corriger ceux qu'elles servent à châtier. Par nature, les peines glorifiantes et les peines purgatives sont temporaires, alors que les peines punitives sont temporaires ou bien

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 36, 1, 10. : « *Qualis enim exieris de hac vita, talis redderis illi vitae.* »

<sup>2</sup> Mt 12, 32. : « *... qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* »

éternelles. Les peines glorifiantes sont seulement subies au cours de la vie terrestre, puisqu'elles concourent à l'accès au repos qui attend les martyrs immédiatement après la mort du corps. Les peines purgatives et punitives sont subies soit au cours de la vie terrestre, soit après la mort du corps, ou bien encore successivement avant et après la mort du corps. Les peines glorifiantes sont nécessairement temporaires puisque limitées à l'existence incarnée. Les peines purgatives ou punitives infligées après la mort du corps sont temporaires ou éternelles. Il faut enfin remarquer que lorsqu'il est question de peines éternelles, celles-ci sont nécessairement punitives.

Selon Augustin, les peines susceptibles d'être remises entre la mort du corps et le Jugement dernier sont nécessairement des peines punitives. En effet, Joseph Ntedika dans son étude sur *l'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin* a montré que l'évêque d'Hippone reporte systématiquement les peines purgatives subies après la mort du corps au Jugement dernier<sup>1</sup>. Ces peines sont uniquement l'expression de la justice de Dieu qui choisit parmi les chrétiens pécheurs ceux envers lesquels il décide seul d'exercer sa miséricorde<sup>2</sup>. Comme elles n'interviennent que dans le cadre du Jugement dernier, elles ne peuvent être sujettes à une réduction ou à une annulation durant la période qui précède ledit jugement. Ne restent donc plus que les peines punitives parce que celles-ci interviennent immédiatement la mort du corps et préfigurent les peines éternelles que les pécheurs connaîtront après le Jugement dernier. Ce sont les seules qui peuvent être soulagées voire même annulées.

Quand intervient ce changement en bien dans la condition d'existence des âmes soumises à des peines punitives ? En la matière Augustin se garde bien d'être trop affirmatif, se contentant de la démarcation entre la phase d'existence incarnée et une eschatologie envisagée de manière large, allant de la condamnation qui suit la mort du corps jusqu'au Jugement dernier. Dans *l'Enchiridion*, Augustin indique toutefois explicitement que les âmes des défunts peuvent connaître une forme de soulagement dans l'intervalle qui s'écoule entre la mort du corps et la résurrection<sup>3</sup>. Il est ensuite moins précis lorsque, dans ce même traité, il évoque à nouveau une rémission complète des péchés après la mort du corps<sup>4</sup>. Prenant appui sur l'exemple du petit Dinocrate qui, grâce à la prière de sa sœur, est passé immédiatement des souffrances au repos, Augustin affirme à nouveau dans *l'Origine et la nature de l'âme* que la rémission des péchés peut intervenir dans l'intervalle qui sépare la mort du corps et la résurrection<sup>5</sup>. Dans le *De cura gerenda pro mortuis*, l'emploi de

<sup>1</sup> NTEDIKA J., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, Paris : Études Augustiniennes, 1966, p. 13.

<sup>2</sup> NTEDIKA J., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, Paris : Études Augustiniennes, 1966, p. 13 et p. 38.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, 29, 109-110. : « *Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum viveret. Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur vel eleemosynae in Ecclesia fiunt.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, 29, 110. : « *Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 1, 10, 12. : « *De fratre autem sanctae Perpetuae Dinocrate, nec scriptura ipsa canonica est, nec illa sic scripsit, vel quicumque illud scripsit, ut illum puerum qui septennis mortuus fuit, sine Baptismo diceret fuisse defunctum : pro quo illa imminente martyrio creditur exaudita, ut a poenis transferretur ad requiem. Nam illius aetatis pueri, et mentiri, et verum loqui, et confiteri, et negare iam possunt. Et ideo cum baptizantur, iam et symbolum reddunt, et ipsi pro se ad interrogata respondent. Quis igitur scit utrum puer ille post Baptismum, persecutionis tempore a patre impio per idololatriam fuerit alienatus a Christo, propter quod in damnationem mortis ierit, nec inde nisi pro Christo moriturae sororis precibus donatus exierit ?* » ; AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, 3, 9, 12. : « ... et

l'expression « *post corpus* » pourrait indiquer qu'il place là encore le soulagement des défunts durant la même période intermédiaire puisque pour subir le Jugement dernier l'âme animera de nouveau un corps<sup>1</sup>. Reste qu'ailleurs dans ce traité, comme dans la plupart des autres écrits, Augustin se contente d'utiliser des expressions plus vagues, tels que « *post hanc vitam* » et « *post mortem* »<sup>2</sup> qui, comme l'a noté Joseph Ntedika<sup>3</sup>, rendent hasardeuse l'identification du temps qu'il désigne ainsi.

L'identification du temps que L'Évangile désigne par la locution « siècle futur »<sup>4</sup> est d'autant plus malaisée qu'Augustin considère que la période qui s'étend entre la mort corporelle et la résurrection est pour les âmes hors du corps un temps vécu dans un présent continu. Ces âmes ont pour seul passé la vie qu'elles ont connue lorsqu'elles animaient un corps de chair et pour seul avenir l'existence dans le corps spirituel<sup>5</sup> qu'elles recevront au Jugement dernier. Entre temps, elles sont installées et vivent dans un présent continu avec comme unique mémoire leur vie terrestre et comme unique attente le sort qui leur est promis au Jugement dernier<sup>6</sup>. C'est un temps durant lequel les âmes vivent leur vie en images. Pour les unes, c'est le repos ininterrompu, en attendant la béatitude promise pour les autres, c'est le présent des tourments préfigurateurs des supplices éternels qu'elles devront subir. Dans les deux cas, c'est un temps d'attente, un présent continu vécu comme tel, sans événement, bien différent de celui linéaire et historique dans lequel vivent les mortels. Si le temps des vivants et le temps des morts n'est pas le même, c'est précisément parce qu'ils ne sont pas ressentis pareillement. C'est précisément dans cette différence que Claude Carrozi décèle l'origine de la recommandation faite par Augustin de commémorer les morts dans la prière et la célébration eucharistique<sup>7</sup>. L'une et l'autre, dans leur caractère répétitif, préfigurent l'éternité du présent promis à tous à la fin des temps, comme la temporalité qui caractérise l'existence des morts en est elle aussi une préfiguration.

À une occasion toutefois, l'évêque d'Hippone affirme que les âmes qui n'animent plus un corps peuvent recevoir des nouvelles du monde terrestre par l'entremise des âmes dont le corps de chair vient de mourir<sup>8</sup>. Si tel est le cas, cela signifie qu'il existe une forme de sociabilité entre les âmes dans l'au-delà de la mort corporelle et que ces âmes connaissent une existence dans laquelle un événement ponctuel est susceptible d'intervenir en introduisant par là même un partage entre un avant et un après de cet événement. Cette

---

*ob hoc fuisse in poenis, de quibus sorore orante liberatus est ... » ; AUGUSTIN, De la nature de l'âme et de son origine, 4, 18, 27. : « ... porro autem in non vero corpore vera miseria fuit animae, quae significabatur adumbrato corporis vulnere, de qua sororis sanctae orationibus meruit liberari. »*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 1, 2. : « *Ut enim hoc quod impenditur, possit ei prodesse post corpus, in ea vita acquisitum est, quam gessit in corpore.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6 ; 6, 8 ; 7, 9 ; 9, 11 ; 13, 16.

<sup>3</sup> NTEDIKA J., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, Paris : Études Augustiniennes, 1966, p. 52 et p. 61.

<sup>4</sup> Mt 12, 32. : « *... qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* »

<sup>5</sup> 2 Cor 15. 43-45. « *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria : seminatur in infirmitate, surget in virtute : seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. Si est corpus animale, est et spiritale, sicut scriptum est : Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem.* »

<sup>6</sup> Voir la définition qu'Augustin donne du présent et du temps dans SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 11, 27, 36 et 28, 37.

<sup>7</sup> CAROZZI C., *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine. (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Rome : École française de Rome, 1994, p. 33.

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura pro mortuis gerenda*, 15, 18. : « *Proinde fatendum est nescire quidem mortuos quid hic agatur, sed dum hic agitur : postea vero audire ab eis qui hinc ad eos moriendo pergunt ... »*



affirmation qui figure dans une explication de la parabole de Lazare et du mauvais riche<sup>1</sup> demeure toutefois très isolée parmi les écrits d'Augustin. Elle est en tout cas trop ponctuelle pour remettre en cause la conviction continuellement soutenue par Augustin selon laquelle les âmes hors du corps n'ont pas de sociabilité propre qui signifierait une existence autre que celle que chacune d'elle vit en images. Pour lui, seul Dieu est en capacité de produire le seul réel changement dans l'existence des âmes qui ne sont ni trop bonnes ni trop mauvaises en réduisant ou en annulant le ressenti des peines qui les accablent aussi longtemps qu'elles ne sont plus dans un corps.

## Quel est l'acteur du changement ?

Par elles-mêmes, les âmes ne peuvent rien pour elles-mêmes. Augustin précise à ce sujet qu'il ne faut pas laisser croire « *qu'après la fin de la vie qui se passe en ce corps, il restera un temps pour faire droit à la justice qu'on n'aura pas accomplie au temps de la chair, et qu'on pourrait ainsi échapper au jugement de Dieu* », avant d'ajouter que c'est « *tant que notre âme est enfermée en ce corps terrestre, qu'il faut faire le droit et la justice, pour que cela nous soit utile plus tard, lorsque chacun recevra selon ce qu'il aura fait par son corps, soit en bien soit en mal*<sup>2</sup> ». L'âme pécheresse ayant quitté le corps est totalement impuissante pour produire un changement dans sa condition d'existence parce que son existence n'est pas un temps de pénitence. C'est le temps de la punition conforme à la conduite que cette âme aura adoptée entre le moment du baptême et la mort du corps. La réduction ou l'arrêt de ses tourments n'est en aucun cas prévisible car seul Dieu en décide selon sa volonté et ses desseins qui demeurent, à bien des égards, impénétrables à l'entendement humain.

Si la rémission ou le soulagement des peines reste l'œuvre de Dieu, les vivants peuvent toutefois tenter d'y contribuer en lui adressant des suppliques en faveur des défunts pécheurs. Augustin ne manque toutefois pas de spécifier que cette intervention n'est légitime que pour des défunts qui répondent à certains critères. Le premier est d'être chrétien et donc d'avoir reçu le baptême. La certitude d'Augustin en la matière a donné lieu à ses très nombreuses prises de position dans le cadre des polémiques qui l'ont opposé aux pélagiens, puis aux semi-pélagiens<sup>3</sup>. Le deuxième critère est que le mort lui-même, par ses mérites, doit

---

<sup>1</sup> Lc. 16, 19-31. : « *Homo quidam erat dives, qui induebatur purpura et bysso, et epulabatur quotidie splendide. Et erat quidam mendicus, nomine Lazarus, qui iacebat ad ianuam eius, ulceribus plenus, cupiens saturari de micis quae cadebant de mensa divitis, et nemo illi dabat, sed et canes veniebant, et lingebant ulcera eius. Factum est autem ut moreretur mendicus, et portaretur ab angelis in sinum Abrahae. Mortuus est autem et dives, et sepultus est in inferno. Levans autem oculos suos, cum esset in tormentis, vidit Abraham a longe, et Lazarum in sinu eius. Et ipse clamans dixit : "Pater Abraham, miserere mei, et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma". Et dixit illi Abraham : "Fili, recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala ; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris. Et in his omnibus inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmeare". Et ait : "Rogo ergo te, pater, ut mittas eum in domum patris mei – habeo enim quinque fratres – ut testetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum. Et ait illi Abraham : "Habent Moysen et prophetas ; audiant illos. At ille dixit : "Non, pater Abraham, sed si quis ex mortuis ierit ad eos, poenitentiam agent. Ait autem illi : "Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent". »*

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 17, 4, 8. : « *Sed ne quisquam putaret post finem vitae, quae in hoc agitur corpore, superesse tempus iudicium iustitiamque faciendi, quam dum esset in carne non fecit, et sic divinum evadi posse iudicium : in medio terrae mihi videtur dictum, cum quisque vivit in corpore.[...] Proinde in medio terrae, id est, cum anima nostra isto terreno clauditur corpore, faciendum est iudicium atque iustitia, quod nobis prosit in posterum, quando recipit quisque secundum ea, quae per corpus gessit, sive bonum sive malum.* »

<sup>3</sup> La crise pélagienne débute en l'an 411. Cette année-là, un concile tenu à Carthage condamne les erreurs de Pélage en la personne de son disciple Célestius accusé de diffuser ces erreurs en Afrique. Pour Pélage, Dieu en permettant à l'homme de

avoir acquis la possibilité de bénéficier de la miséricorde divine. Ceci exclut d'un côté les justes et les martyrs qui n'en ont nul besoin puisqu'ils sont déjà sauvés, et de l'autre les criminels et les impies dont les œuvres sont si mauvaises qu'elles ne peuvent bénéficier d'aucune rémission. Les âmes susceptibles de bénéficier du secours des autres pour bénéficier d'une rémission de leurs peines sont par conséquent les âmes des chrétiens baptisés, restés dans la communion de l'Église, qui se sont efforcés d'ajuster leurs mœurs à leur foi sans toutefois pleinement y parvenir. Telle est la définition qu'Augustin donne des âmes qui durant leur séjour terrestre n'ont été ni trop bonnes ni trop mauvaises<sup>1</sup> et qui par conséquent peuvent encore espérer voir leurs peines remises par Dieu.

Le combat d'Augustin contre les Miséricordieux<sup>2</sup> l'a amené à stipuler que l'Église comme corps social constitué prie légitimement pour tous les vivants dans l'espoir que mêmes les impies et les païens se repentent avant qu'il soit trop tard, c'est-à-dire avant qu'ils soient morts<sup>3</sup>. Inversement, elle ne le fait plus lorsque les âmes de ces derniers n'animent plus un corps, car elle les sait définitivement condamnées aux supplices éternels<sup>4</sup>. Il n'est donc pas plus légitime de solliciter la miséricorde de Dieu pour ces défunts-là que de demander le salut du Diable<sup>5</sup>. Seules les âmes dont les péchés sont susceptibles de rémission méritent la sollicitude des vivants.

Mais comment connaître quelles sont les âmes qui peuvent avoir besoin du concours des vivants ? Comment distinguer les péchés susceptibles de rémission de ceux qui ne le sont pas ? Comment savoir si les âmes à la conduite vertueuse en apparence n'ont pas en réalité péché, ne serait-ce que dans leur for intérieur ? Autant d'interrogations auxquelles Augustin répond par une ignorance assumée. Nul homme ne connaît les péchés d'autrui et nul ne peut savoir ceux qui sont susceptibles de rémission<sup>6</sup>. Personne en dehors de Dieu ne peut certifier que celle ou celui qui est mort n'a jamais péché et qu'il n'est pas de ce fait dans les tourments, surtout que l'Évangile affirme que le simple fait de traiter son frère d'insensé rend passible de

---

distinguer le bien du mal lui offre la possibilité de mériter par lui-même son salut. C'est pourquoi les pélagiens récusent tout fatalisme dans la destinée humaine y compris le péché originel. Une telle doctrine minimise voire même nie le rôle de l'intervention divine, de la prédestination et de la grâce dans la vie humaine et dans le salut. Dès 412, Augustin se jette dans la controverse. En l'an 418, les opinions défendues par Pélage et ses disciples sont officiellement condamnées par l'empereur et l'Église. Cette condamnation ne met toutefois pas un terme à l'hérésie pélagienne qui ressurgit à la fin des années 420 sous une forme moins radicale (le semi-pélagianisme).

<sup>1</sup> NTEDIKA J., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, Paris : Études Augustiniennes, 1966, p. 40.

<sup>2</sup> Dans la *Cité de Dieu* (21, 17), Augustin range sous cette appellation Origène, qui selon lui aurait professé la rédemption finale de tous y compris le diable, ainsi que d'autres chrétiens pour lesquels les peines de l'enfer que subissent les pécheurs sont nécessairement provisoires puisque Dieu infiniment bon ne manquera pas à la fin des temps de mettre fin à leurs épreuves. Ces chrétiens sont difficiles à identifier, même si de nombreux Pères orientaux ont soutenu cette thèse connue sous le nom d'apocatastase (rétablissement).

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 24, 1. : « *Sed quia de nullo certa est, orat pro omnibus dumtaxat hominibus inimicis suis in hoc corpore constitutis ; nec tamen pro omnibus exauditur. Pro his enim solis exauditur, qui, etsi adversantur Ecclesiae, ita sunt tamen praedestinati, ut pro eis exaudiatur Ecclesia et filii efficiantur Ecclesiae.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 24, 2. : « *Eadem itaque causa est, cur non oretur tunc pro hominibus aeterno igne puniendis, quae causa est, ut neque nunc neque tunc oretur pro angelis malis ; quae itidem causa est, ut, quamvis pro hominibus, tamen iam nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 24, 1. : « *Denique si de aliquibus ita certa esset, ut qui sint illi etiam nosset, qui, licet adhuc in hac vita sint constituti, tamen praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo : tam pro eis non oraret, quam nec pro ipso.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 27, 5. : « *Sed quis iste sit modus, et quae sint ipsa peccata, quae ita impediunt perventionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis impetrent indulgentiam, difficillimum est invenire, periculosissimum definire. Ego certe usque ad hoc tempus cum inde satagerem ad eorum indaginem pervenire non potui.* »

la géhenne du feu<sup>1</sup>. Augustin prend ainsi en exemple sa mère. Bien qu'il sache qu'elle a toujours vécu de manière à faire louer le nom de Dieu dans sa foi et sa conduite<sup>2</sup>, qu'elle a pratiqué la miséricorde et que de tout cœur elle a remis leurs dettes à ses débiteurs<sup>3</sup>, bien qu'il atteste que chaque jour elle a sacrifié sur l'autel<sup>4</sup>, que toujours elle fit preuve d'humilité jusque dans ses funérailles<sup>5</sup>, il ne peut certifier que depuis le jour de son baptême, « *aucune parole contraire au précepte [de Dieu] n'est sortie de sa bouche*<sup>6</sup> ». Ce doute, que tous les hommes doivent entretenir au sujet de leurs défunts parents et amis, est la raison pour laquelle il recommande sa mère à Dieu dans la prière devenue si célèbre qu'il a inscrite au Livre IX des *Confessions*<sup>7</sup>.

La position est la même dans le livre vingt-et-un du *De Civitate Dei* et dans l'*Enchiridion*, lorsqu'il évoque la catégorie si difficile à définir de ceux qui ne furent ni tout à fait bons ni tout à fait mauvais. Le bénéfice que les morts peuvent tirer des recommandations que les vivants adressent à Dieu demeure pour ces derniers seulement un espoir<sup>8</sup>. Aiguillonné par le doute, cet espoir se nourrit de la sollicitude des vivants envers leurs morts. Et, quel qu'en soit le résultat, leurs recommandations apparaissent toujours comme un bien car, pour ceux qui n'en ont nul besoin, elles sont action de grâce, pour ceux qui ne les méritent en rien, elles sont une consolation pour ceux qui les font, et enfin, pour ceux qui sont susceptibles d'en bénéficier elles peuvent conduire soit à l'amnésie complète soit à une forme plus supportable de damnation<sup>9</sup>. Le doute qui subsiste toujours sur la destinée des âmes des morts, quelle que soit leur vertu apparente, justifie donc amplement que les chrétiens et l'Église sollicitent la miséricorde de Dieu sous des formes déterminées qu'Augustin ne manque pas de préciser.

## Quels moyens pour influencer sur le devenir des morts ?

Pour contribuer à la rémission ou à la mitigation des peines de leurs proches défunts, les vivants disposent de trois moyens : « *les prières de la sainte Église, le sacrifice de notre salut et les aumônes distribuées dans l'intérêt de leurs âmes*<sup>10</sup> ».

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 34. : « *Et dictum est a Veritate, Filio tuo : si quis dixerit fratri suo : "fatue", reus erit gehennae ignis [Mt. 5, 22].* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 34. : « *... ut laudetur nomen tuum in fide moribusque eius ...* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 35. : « *Scio misericorditer operatam et ex corde dimisisse debita debitoribus suis ...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 36. : « *... cui nullius diei praetermissione servierat, unde sciret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis [Col. 2, 14] qua triumphatus est hostis computans delicta nostra et quaerens quid obiciat, et nihil inveniens in illo, in quo vincimus.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 36. : « *Namque illa imminente die resolutionis suae non cogitavit suum corpus sumptuose contegi aut condiri aromatis aut monumentum electum concupivit aut curavit sepulchrum patrum : non ista mandavit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 34. : « *... non tamen audeo dicere, ex quo eam per baptismum regenerasti, nullum verbum exisse ab ore eius contra praeceptum tuum.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13.

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, 29, 110. : « *... quia etiam hoc meritum sibi quisque dum in corpore viveret comparavit, ut ei possint ista prodesse.* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, 29, 110. : « *Cum ergo sacrificia, sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt ; pro non valde bonis propitiationes sunt ; pro valde malis etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum ; qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.* »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 2. : « *Orationibus vero sanctae Ecclesiae, et sacrificio salutari, et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adiuvari ; ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt.* »

L'aumône, écrit Augustin, provient du grec et signifie miséricorde<sup>1</sup>. Il y a deux manières de faire l'aumône : en donnant et en pardonnant ; en donnant le bien que l'on a et en pardonnant le mal dont qui nous fait souffrir. En se fondant sur la parole de l'Évangile « *remettez, et il vous sera remis ; donnez, et l'on vous donnera* »<sup>2</sup>, l'aumône apparaît avant tout comme un moyen pour le bon et fidèle chrétien d'obtenir par lui-même la miséricorde pour les péchés qu'il a commis. En opposant résolu au pélégianisme, Augustin affirme que nul homme n'est entièrement exempt du péché, mais que tout homme peut avec le secours de Dieu racheter ses péchés par les aumônes<sup>3</sup>. Par le don et par le pardon, le fidèle ne dédaigne pas le commandement divin de s'abstenir de faire le mal et de faire le bien<sup>4</sup>, en même temps qu'il perpétue l'œuvre de miséricorde dont le genre humain a bénéficié de la part du Dieu qui s'est fait homme<sup>5</sup>. Ainsi peut-il obtenir le royaume de Dieu, parce qu'il est dit : « *Venez, vous qui êtes bénis par mon Père : prenez possession du royaume qu'il a préparé pour vous depuis la création du monde. Car j'ai souffert de la faim, et vous m'avez donné à manger. J'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire. J'étais un étranger, et vous m'avez accueilli chez vous. J'étais nu, et vous m'avez donné des vêtements. J'étais malade, et vous m'avez soigné. J'étais en prison, et vous êtes venus à moi.* »<sup>6</sup> Augustin rappelle que faire l'aumône à celui qui est dans le besoin, c'est offrir à Dieu le signe manifeste de sa foi et de sa fidélité. L'aumône opère le transfert des richesses de la terre vers le ciel. Elle transforme des richesses matérielles en richesses spirituelles, des richesses périssables en richesses éternelles. Ainsi est-elle vraie la parole qui dit : « *Heureux les miséricordieux parce qu'ils obtiendront miséricorde.* »<sup>7</sup> Ainsi s'ouvrira pour celui qui donne et pardonne l'accès au Royaume de cieux, car « *l'aumône délivre de la mort, et elle empêche d'aller dans les ténèbres*<sup>8</sup> ». Par l'aumône, écrit encore Augustin, le chrétien se fait des amis qui se souviennent de lui et qui par conséquent prient pour lui. Ceux-là l'accueilleront le moment venu dans les tentes éternelles, car les justes par leurs propres mérites et par leurs suffrages<sup>9</sup> font que, pour les âmes de ceux dont ils ont reçu l'aumône, la miséricorde surpasse la justice<sup>10</sup>. Quand intervient cet accueil ? Augustin, dans les *Quaestionum Evangeliorum libri duo*, déclare l'ignorer. Il n'envisage toutefois que deux solutions. Soit « *cette réception s'opère aussitôt après cette vie* », soit « *à la fin des siècles, à la résurrection des morts et au Jugement*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 207, 1. : « *“ Eleemosyna ” quippe graece, “ misericordia ” est.* »

<sup>2</sup> Lc 6, 37-38. : « *Dimittite et dimittentini ; date et dabitur vobis ...* »

<sup>3</sup> Si 3, 33. : « *... ignem ardentem extinguit aqua et eleemosyna resistit peccatis ...* » ; DANIEL, 4, 24. : « *Quam ob rem rex consilium meum placeat tibi, et peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum : forsitan ignoscet delictis tuis.* »

<sup>4</sup> Ps 33, 15. : « *... deverte a malo et fac bonum inquire pacem et persequere eam ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 207, 1. : « *Quae autem maior esse misericordia super miseros potuit, quam illa quae coeli creatorem de coelo deposuit, et terreno corpore terrae induit conditorem ; eum qui in aeternitate Patris manet aequalis, mortalitate coaequavit et nobis, formam servi mundi Domino imposuit ; ut ipse panis esuriret, satietas sitiret, virtus infirmaretur, sanitas vulneraretur, vita moreretur ? Hoc autem, ut nostra pasceretur fames, rigaretur ariditas, consolaretur infirmitas, exstingeretur iniquitas, ardesceret caritas. Quae maior misericordia, quam creari creatorem, servire dominatorem, vendi redemptorem, humiliari exaltatorem, occidi suscitatorem ?* »

<sup>6</sup> Mt 25, 34-36. : « *Tunc dicit Rex his, qui a dextris eius erunt : “ Venite, benedicti Patris mei ; possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare ; sitiivi, et dedistis mihi bibere ; hospes eram, et collegistis me ; nudus, et operuistis me ; infirmus, et visitastis me ; in carcere eram, et venistis ad me ”.* »

<sup>7</sup> Mt 5, 7. : « *Beati misericordes, quia ipsi misericordiam consequentur.* »

<sup>8</sup> Tb 4, 11. : « *... quoniam eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat et non patietur animam ire in tenebras ...* »

<sup>9</sup> Lc 16, 9. : « *Et ego vobis dico facite vobis amicos de mamona iniquitatis ut cum defeceritis recipiant vos in aeterna tabernacula.* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 27, 5. : « *Est itaque quidam vitae modus nec tam malae, ut his qui eam vivunt nihil prosit ad capessendum regnum caelorum largitas elemosinarum, quibus etiam iustorum sustentatur inopia et fiunt amici qui in tabernacula aeterna suscipiant, nec tam bonae, ut ad tantam beatitudinem adipiscendam eis ipsa sufficiat, nisi eorum meritis, quos amicos fecerint, misericordiam consequantur.* »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 27, 5. : « *... ac per hoc multo amplius in eis superexsultat misericordia iudicio.* »

dernier ». Tout ce qu'il sait, ajoute-t-il, c'est que « *nulle part l'Écriture ne la promet à ceux qui sont les imitateurs du mauvais riche*<sup>1</sup> ». L'intercession des justes en faveur de l'âme d'un mort dont ils ont reçu l'aumône opère donc immédiatement après la mort corporelle ou bien au moment du Jugement dernier. Augustin n'envisage pas qu'elle puisse intervenir dans le temps intermédiaire, ce qui signifie qu'elle n'est pas source de mitigation des peines, mais seulement contribution à la rémission des péchés. La leçon du chapitre du *De Civitate Dei* dans lequel Augustin revient sur cette question, montre qu'un quart de siècle plus tard, il place désormais et formellement cet accueil au moment du Jugement dernier<sup>2</sup>. Les amis que le chrétien se sera faits en prodiguant l'aumône viendront alors plaider la miséricorde en faveur de celui qui la leur aura accordée.

Chez Augustin, l'aumône est donc avant tout un moyen par lequel le chrétien contribue lui-même à son propre salut. Comment comprendre dès lors l'affirmation faite par Augustin selon laquelle « *les aumônes distribuées dans l'intérêt de leurs âmes [celles des morts], obtiennent pour eux sans aucun doute que le Seigneur les traite avec plus de clémence que n'en ont mérité leurs péchés*<sup>3</sup> » ? Parce que l'aumône en elle-même n'est rien si elle n'est pas le reflet d'une disposition intérieure. Qu'est-ce en effet que la charité, questionne Augustin ? C'est « *aimer le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit ; c'est aimer aussi son prochain comme toi-même*<sup>4</sup> ». L'aumône, dit-il aussi, « *favorise en nous la prière, autant la prière à son tour rend agréable l'aumône lorsqu'elle s'élève du fond du cœur, dans l'intérêt de nos ennemis aussi bien que de nos amis, et qu'elle s'abstient de toute colère, de toute haine et des autres vices si nuisibles*<sup>5</sup> ». L'aumône aide la prière du chrétien à monter au ciel<sup>6</sup>, parce qu'elle n'est rien d'autre que la manifestation sensible de la compassion pour autrui, avec laquelle chacun fait miséricorde à sa propre âme<sup>7</sup>. Pour Augustin, l'aumône est un acte de piété en tant que tel, et c'est seulement comme tel qu'elle peut contribuer au soulagement des défunts tourmentés.

Après l'aumône, Augustin mentionne la prière et le sacrifice eucharistique comme moyens de contribuer au devenir d'un mort car ils constituent une autre manière d'apporter des suffrages en sa faveur en vue du Jugement dernier. Augustin concède que le bien-fondé de la pratique du sacrifice pour les morts n'a pas sa source dans les saintes Écritures puisqu'en dehors du Deuxième livre des Maccabées, il n'est nulle part ailleurs fait mention d'un tel

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Questions sur l'Évangile*, 2, 38, 3. : « *Quamquam illa receptio utrum statim post istam vitam fiat an in fine saeculi in resurrectione mortuorum atqua ultima retributione iudicii, non minima quaestio est. Sed quandolibet fiat, certe de talibus, qualis ille dives insinuat, nulla Scriptura fieri pollicetur.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 21, 27, 6. : « *Nam et illi, qui putant sic intellegendum esse quod scriptum est, afferre terram bonam uberem fructum, aliam tricenum, aliam sexagenum, aliam centenum, ut sancti pro suorum diversitate meritorum alii tricenos homines liberent, alii sexagenos, alii centenos, hoc in die iudicii futurum suspicari solent, non post iudicium.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 2. : « *Orationibus vero sanctae Ecclesiae, et sacrificio salutari, et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adiuvari ; ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 106, 4. : « *Et quid est caritas ? Dilige Dominum Deum in toto corde tuo, et tota anima tua, et tota mente tua ; dilige proximum tuum tamquam te ipsum [Mt 22, 37 . 39] ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 207, 3. : « *... sic et ipsa nostra oratio facit eleemosynas, cum dirigitur atque profunditur, non pro amicis tantum, verum etiam pro inimicis, et ieiunat ab ira et odio et a perniciosissimis vitiis.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 207, 3. : « *His diebus adminiculis piarum eleemosynarum et frugalium ieiuniorum oratio nostra in superna sustollitur ...* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 106, 4. : « *... et fecisti misericordiam prius cum anima tua, in conscientia tua ...* »

usage<sup>1</sup>. C'est donc du côté de la coutume et de la tradition qu'il faut en chercher la légitimité<sup>2</sup>, Augustin reprenant ainsi à son compte un argument avancé avant lui par Tertullien<sup>3</sup>. Dieu agréé cette pratique puisqu'il ne la condamne pas lorsqu'elle est exécutée par son Église. Augustin n'opère aucune séparation entre la prière pour les morts et la célébration eucharistique. La tradition et « *la pratique universelle de l'Église* » veulent même que l'on réserve une place à la recommandation du mort au moment où le prêtre sacrifie à l'autel. Ainsi, il est d'usage de rappeler le souvenir des *fidèles qui sont morts dans la communion et le sang de Jésus-Christ, en priant pour eux et en réclamant pour eux le sacrifice*<sup>4</sup>. Prière d'intercession et action de grâce s'entremêlent en réunissant dans la communion tous les membres de la communauté chrétienne, qu'ils soient vivants ou morts.

Il apparaît donc que l'amalgame qu'Augustin opère entre le sacrifice et la prière pour les morts révèle son intention véritable qui est une refonte radicale de la relation qu'il est possible d'établir entre les vivants et les morts. Augustin déplace d'abord cette relation sur un plan collectif, puisque, selon lui, désormais ce sont les chrétiens réunis en communauté qui commémorent ensemble leurs morts. Il y a une dimension collective de l'échange parce que la commémoration est celle qu'exécutent tous les fidèles réunis pour célébrer l'ensemble des membres de l'Église décédés sans même savoir quel est leur sort et même si on ne sait plus rien de leur histoire personnelle et que l'on a même oublié leur nom<sup>5</sup>. Augustin insiste sur la nécessité de se souvenir de tous <sup>6</sup> à la condition toutefois qu'ils aient été régénérés dans le Christ. La dimension collective vaut également parce que la célébration eucharistique réunit morts et vivants, soulignant que le baptême et la foi triomphent de la mort corporelle puisqu'elle n'interrompt pas l'appartenance des âmes des pieux fidèles à la communauté réunie pour célébrer Dieu<sup>7</sup>. Les morts aux côtés des vivants continuent à s'unir à Dieu comme ils le faisaient lorsqu'ils étaient encore dans leur corps.

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 1, 3. : « *In Machabaeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 1, 3. : « *... non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret auctoritas ...* »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *De la couronne du soldat*, 3, 3. : « *Oblationes pro defunctis, pro nataliciis, annua die facimus* » et TERTULLIEN, *De la couronne du soldat*, 4, 1. : « *Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules, scripturarum nullam leges. Traditio tibi praetendetur auctrix et consuetudo confirmatrix et fides obseruatrix.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 2. : « *Hoc enim a patribus traditum, universa observat Ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communiione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur.* » ; SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 1, 3. : « *... ubi in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad eius altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « *... etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit Ecclesia ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 18, 22. : « *Sed quia non discernimus qui sint, oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos haec beneficia possint et debeant pervenire. Melius enim supererunt ista eis quibus nec obsunt nec prosunt, quam eis deerunt quibus prosunt.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 20, 9, 2. : « *Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab Ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi ; nec aliquid prodesset ad eius baptismum in periculis currere, ne sine illo finiatur haec vita ; nec ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est. Cur enim fiunt ista, nisi quia fideles etiam defuncti membra sunt eius ? Quamvis ergo cum suis corporibus nondum, iam tamen eorum animae regnant cum illo, dum isti anni mille decurrunt. Unde in hoc eodem libro et alibi legitur : Beati mortui, qui in Domino moriuntur. Amodo etiam dicit spiritus, ut requiescant a laboribus suis; nam opera eorum sequuntur eos . Regnat itaque cum Christo nunc primum Ecclesia in vivis et mortuis.* »

Ensuite, Augustin rompt avec le principe d'un échange direct entre les vivants et les morts, en introduisant la nécessaire médiation de Dieu<sup>1</sup>. C'est à Lui seul que les vivants adressent leurs suppliques pour ceux qu'ils aimeraient voir sauvés. C'est de Lui seul que les morts peuvent recevoir la mitigation de leur peine ou la rémission complète de leur faute. La relation directe entre les vivants et les morts qui, dans la tradition gréco-romaine, passait par le juste accomplissement des funérailles et les commémorations familiales, s'efface au profit d'une relation tripartite dont Dieu est à la fois le centre et l'acteur principal. Dans cette nouvelle forme d'échange, Augustin insiste sur la place essentielle que tient l'Église en tant qu'institution. Elle est celle qui assure la médiation la plus efficace, parce qu'elle est la détentrice du savoir sur les usages qu'il faut suivre. Elle a pour rôle d'assurer que la prière comme les aumônes sont accomplies dans un état d'esprit conforme aux commandements divins, les manifestations visibles de la miséricorde ne devant pas devenir une nouvelle manière de s'adonner à la superstition ou encore d'afficher avec arrogance la puissance et la richesse sociale du défunt. L'Église est le support pour que se réalise l'objectif de placer l'échange entre les vivants et les morts sur un plan collectif<sup>2</sup>, à l'échelle de la communauté chrétienne qui prime sur l'individu et la famille.

En définitive, aux yeux d'Augustin, la prière, l'aumône et la célébration eucharistique sont des procédés inscrits dans l'ordre du visible et de la matérialité qui ne trouvent leur véritable sens que comme reflet d'une disposition intérieure<sup>3</sup>. Pour lui, ces procédés doivent seulement être regardés comme l'œuvre d'une âme qui se sert du corps pour exprimer une disposition intérieure. Dans le schéma augustinien, le corps des vivants, comme celui des morts, disparaît au profit de ce que l'homme est vraiment : une âme qui se sert d'un corps autant qu'elle l'anime. En réduisant au maximum la gestuelle de l'échange pour positionner ce dernier sur un plan foncièrement spirituel, Augustin trouve aussi la légitimité nécessaire pour s'affranchir de la contrainte du lieu et donc de l'emplacement de la tombe.

## Il est juste de prêter attention au devenir du corps des morts

Cela ne signifie pas qu'il faille se désintéresser du devenir du corps des morts<sup>4</sup>. D'abord parce que, selon Augustin, un corps en lui-même, même lorsqu'il est mort n'est en rien méprisable. Il est encore l'œuvre de Dieu et à ce titre mérite le respect qui est dû à toutes les choses créées par Dieu. Parce qu'il participait encore il y a peu de l'homme qui est à présent mort, il mérite d'être traité avec les égards qui conviennent<sup>5</sup>. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, rappelle

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 18, 22. : « *Quae cum ita sint, non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, pervenire, nisi quod pro eis sive altaris, sive orationum, sive eleemosynarum sacrificiis solemniter supplicamus ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « *... non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis [...] suscepit Ecclesia ...* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 5, 7. : « *Et nescio quomodo, cum hi motus corporis fieri nisi motu animi praecedente non possint, eisdem rursus exterius visibilibus factis, ille interior invisibilis qui eos fecit augetur ...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 3, 5. : « *Nec ideo tamen contemnenda et abiicienda sunt corpora defunctorum, maximeque iustorum atque fidelium ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 3, 5. : « *Haec enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent.* »

Augustin, le soin apporté au cadavre d'un parent ou d'un proche est une louable manifestation de piété familiale<sup>1</sup>.

Accorder la sépulture au corps d'un mort, c'est d'abord un bien pour les endeuillés<sup>2</sup>, parce que dans l'accomplissement du « *dernier devoir envers les morts, ils trouvent un allègement à leur propre douleur*<sup>3</sup> ». Dans l'accomplissement des funérailles et dans la mise au tombeau, les parents et proches du mort trouvent une occasion d'exprimer la tristesse qu'ils ressentent en même temps que leur affection pour le mort<sup>4</sup>. En agissant ainsi ils se consolent eux-mêmes<sup>5</sup>, tout en bénéficiant de la sollicitude des autres<sup>6</sup>. Accorder la sépulture est dans tous les cas un geste de compassion pour autrui<sup>7</sup> et reflète le désir commun de bénéficier un jour à son tour de l'attention prêtée au corps d'autrui, selon le principe, écrit Augustin, que personne ne hait sa propre chair<sup>8</sup>. Pour la même raison, Dieu loue ceux qui ont eu le souci de procurer une sépulture aux martyrs comme il autorise les chrétiens à se lamenter pour les morts qui n'ont pu en bénéficier, parce que, dans les deux cas, il souhaite montrer que ce sont là des marques de compassion qu'il faut mettre à leur crédit. Augustin ajoute encore que la compassion conduit une âme à se souvenir de ce qu'elle est en vérité comme elle lui montre tout le chemin qui lui reste à parcourir pour retrouver Dieu.

Nombreux sont également les exemples qui dans les saintes Écritures mettent sur le compte d'une juste piété l'attention portée à donner une sépulture à ses proches<sup>9</sup>. Bien que les Hittites lui offraient la meilleure de leurs tombes pour accueillir le corps de Sara, Abraham préféra leur demander le droit d'acquérir une grotte qu'il connaissait pour en faire une

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 3, 5. : « *Si enim paterna vestis et annulus, ac si quid huiusmodi, tanto carius est posteris, quanto erga parentes maior affectus ; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiaris atque coniunctius, quam quaelibet indumenta gestamus.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 2, 4. : « *Proinde ista omnia, id est, curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt vivorum solatia, quam subsidia mortuorum.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 2, 3. : « *Impleant haec homines erga suos officia postremi muneris, et sui humani lenimenta maeroris.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « *Quod si verum est, profecto etiam provisos sepeliendis corporibus apud memorias sanctorum locus, bonae affectionis humanae est erga funera suorum: quoniam si nonnulla religio est ut sepeliantur, non potest nulla esse quando ubi sepeliantur attenditur. Sed cum talia vivorum solatia requiruntur, quibus eorum pius in suos animus appareat ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 8, 10. : « *... istos tamen qui nihil eorum sepelire poterant, magna misericordia cruciabat ; quia in nullo modo sentientibus ipsi quodam modo sentiebant, et ubi iam illorum nulla erat passio, erat istorum misera compassio.* » ; SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « *Sed cum talia vivorum solatia requiruntur ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 2, 3. : « *Consolentur eos etiam fraterna obsequia, sive quae funeribus exhibentur, sive quae dolentibus adhibentur, ne sit iusta querela dicentium : sustinui qui simul contristaretur, et non fuit ; et consolantes, et non inveni [Ps 68, 21].* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Des mœurs de l'Église catholique*, 1, 27, 53. : « *... nam quis ignoret ex eo appellatam esse misericordiam, quod miserum cor faciat condolentis alieno malo ? Et quis non concedat ab omni miseria liberum esse debere sapientem, cum subvenit inopi, cum esurienti cibum praestat potumque sitiendi, cum vestit nudum, cum peregrinum tecto recipit, cum oppressum liberat, cum denique humanitatem suam usque ad sepulturam porrigit mortuorum ?* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 9, 11. : « *... cur ergo illi qui Saulem et filium eius sepelierunt, misericordiam fecisse dicuntur, et ob hoc a rege pio benedicuntur ; nisi quia bene afficiuntur corda miserantium, quando ea dolent in mortuorum corporibus alienis, quae illo affectu, quo nemo unquam carnem suam odio habet [Éph 5, 29], nolunt fieri post mortem suam corporibus suis ; et quod sibi exhiberi volunt quando sensuri non sunt, aliis non sentientibus curant exhibere dum ipsi sentiunt ?* » ; SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 18, 22. : « *Diligentius tamen facit haec quisque pro necessariis suis, quo pro illo fiat similiter a suis.* »

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 3, 5. : « *Unde et antiquorum iustorum funera officiosa pietate curata sunt, et exsequiae celebratae, et sepultura provisa : ipsique cum viverent, de sepeliendis, vel etiam transferendis suis corporibus filiis mandaverunt.* »



concession funéraire<sup>1</sup>. Il y déposa le corps de sa femme avant que son propre corps y soit conduit à son tour pas ses fils<sup>2</sup>. Il en fut de même d'Isaac<sup>3</sup> et de Jacob<sup>4</sup>. Joseph qui périt en exil, ordonna à ses fils de ramener, le temps venu, ses restes sur la terre d'Abraham<sup>5</sup>. David a loué et béni ceux qui ont recueilli les ossements de Saül et de Jonathan dans le souci de les déposer dans le tombeau de Qish, père de Saül<sup>6</sup>. Enfin, constate Augustin, Dieu lui-même en maintes circonstances pourvoit à la tombe des saints martyrs pour faire entendre « *combien sont glorifiées près de lui ces âmes qui se sont dévouées pour lui jusqu'à la mort* »<sup>7</sup>. Tobie<sup>8</sup> également s'est concilié la faveur de Dieu en ensevelissant les morts<sup>9</sup>. Les Évangiles louent Joseph d'Arimathie<sup>10</sup> d'avoir récupéré le corps de Jésus pour le déposer dans le sépulcre

<sup>1</sup> Gn 23, 1-10 et 19-20 : « *Vixit autem Sara centum viginti septem annis. Et mortua est in civitate Arbee, quae est Hebron, in terra Chanaan : "venitque Abraham ut plangeret et fleret eam". Cumque surrexisset ab officio funeris, locutus est ad filios Heth, dicens : "Advena sum et peregrinus apud vos : date mihi ius sepulchri vobiscum, ut sepeliam mortuum meum". Responderunt filii Heth, dicentes : "Audi nos, domine : princeps Dei es apud nos : in electis sepulchris nostris sepeli mortuum tuum, nullusque te prohibere poterit quin in monumento eius sepelias mortuum tuum". Surrexit Abraham, et adoravit populum terrae, filios videlicet Heth : dixitque ad eos : "Si placet animae vestrae ut sepeliam mortuum meum, audite me, et intercedite pro me apud Ephron filium Seor : ut det mihi speluncam duplicem, quam habet in extrema parte agri sui : pecunia digna tradat eam mihi coram vobis in possessionem sepulchri". Habitabat autem Ephron in medio filiorum Heth. Responditque Ephron ad Abraham, cunctis audientibus qui ingrediebantur portam civitatis illius, dicens : "Nequaquam ita fiat, domine mi, sed tu magis ausculata quod loquor. Agrum trado tibi, et speluncam quae in eo est, praesentibus filiis populi mei ; sepeli mortuum tuum". [...] Atque ita sepelivit Abraham Saram uxorem suam in spelunca agri duplici, quae respiciebat Mambre. Haec est Hebron in terra Chanaan. Et confirmatus est ager, et antrum quod erat in eo, Abrahae in possessionem monumenti a filiis Heth. »*

<sup>2</sup> Gn 25, 9-10. : « *Et sepelierunt eum Isaac et Ismael filii sui in spelunca duplici, quae sita est in agro Ephron filii Seor Hethaei, e regione Mambre, quem emerat a filiis Heth : ibi sepultus est ipse, et Sara uxor eius. »*

<sup>3</sup> Gn , 35, 28-29. : « *Et completi sunt dies Isaac centum octoginta annorum. Consumptusque aetate mortuus est : et appositus est populo suo senex et plenus dierum : et sepelierunt eum Esau et Iacob filii sui. »*

<sup>4</sup> Gn 50, 12-13. : « *Fecerunt ergo filii Iacob sicut praeceperat eis : et portantes eum in terram Chanaan, sepelierunt eum in spelunca duplici, quam emerat Abraham cum agro in possessionem sepulchri ab Ephron Hethaeo, contra faciem Mambre. »*

<sup>5</sup> Gn 50, 23-25. : « *Quibus transactis, locutus est fratribus suis : Post mortem meam Deus visitabit vos, et ascendere vos faciet de terra ista ad terram quam iuravit Abraham, Isaac et Iacob. Cumque adiurasset eos atque dixisset : Deus visitabit vos, asportate ossa mea vobiscum de loco isto : mortuus est, expletis centum decem vitae suae annis. Et conditus aromatibus, repositus est in loculo in Aegypto. »*

<sup>6</sup> 2S, 21, 12-14. : « *Et abiit David, et tulit ossa Saul, et ossa Ionathae filii eius, a viris labes Galaad, qui furati fuerant ea de platea Bethsan, in qua suspenderant eos Philistiim cum interfecissent Saul in Gelboe : et asportavit inde ossa Saul, et ossa Ionathae filii eius : et colligentes ossa eorum qui affixi fuerant, sepelierunt ea cum ossibus Saul et Ionathae filii eius in terra Benjamin, in latere, in sepulchro Cis patris eius : feceruntque omnia, quae praeceperat rex, et repropitiatus est Deus terrae post haec. . » SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 9, 11. : « *Secundum istam quam dixi miseram compassionem laudantur illi, et a rege David benedicuntur, qui Saulis et Ionathae ossibus aridis sepulturae misericordiam praestiterunt. »**

<sup>7</sup> Au sujet de saint Vincent martyr. SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, . 275, 3 : « *... cum ille qui rexit corda certantium, nec corpora deserit mortuorum, velut de huius ipsius beati Vincentii corpore praeclarissimum miraculum exhibuit ; ut id quod inimicus omnino non apparere cupierat, sategerat, fecerat, tam praesenti nutu divino praderetur, et religiosius humanum venerandumque demonstraretur, ut victricis pietatis et devictae impietatis praeclara in eo memoria perduraret. Vere pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius [Ps,15, 15] : quando nec terra carnis vita deserente contemnitur ; et invisibili anima de domo visibili discedente, habitaculum servi cura Domini custoditur, et in gloriam Domini a conservis fidelibus honoratur. Quid enim agit Deus, mira opera faciendo circa sanctorum corpora defunctorum, nisi testimonium perhibet, sibi non perire quod moritur ; et ut hinc intellegatur in quali honore secum habeat animas occisorum, quando caro exanimis tanto effectu divinitatis ornatur ? Sicut enim de membris Ecclesiae loquens Apostolus, similitudinem adhibuit de membris corporis nostri, quoniam quae inhonesta sunt nostra, his abundantiore honorem circumponimus [1 Cor,12, 23] : ita providentia Creatoris cadaveribus martyrum tam praeclara miraculorum testimonia praestando, abundantiore honorem exsanguibus reliquiis hominum circumponit, et quod vita emigrante tamquam deforme iam remanet, ibi evidentius praesens vitae dator apparet. »*

<sup>8</sup> Tb 12, 12-14. : « *Quando orabas cum lacrimis et sepeliebas mortuos et derelinquebas prandium et mortuos abscondebas per diem in domo tua et nocte sepeliebas ego obtuli orationem tuam Domino et quia acceptus eras Deo necesse fuit ut temptatio probaret te et nunc misit me Dominus ut curarem te et Sarram uxorem filii tui a daemonio liberarem. »*

<sup>9</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 3, 5. : « *Et Tobis sepeliendo mortuos Deum promeruisse, teste angelo commendatur.[...] Ubi et illud salubriter discitur, quanta possit esse remuneratio pro eleemosynis, quas viventibus et sentientibus exhibemus, si neque hoc apud Deum perit, quod exanimis hominum membris officii diligentiaequae persolvitur. »*

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 3, 5. : « *... et laudabiliter commemorantur in Evangelio, qui corpus eius de cruce acceptum, diligenter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt. »*

après l'avoir enroulé dans un linceul<sup>1</sup>. Augustin observe<sup>2</sup> que les Évangiles font l'éloge des femmes revenues auprès du corps du Christ dans l'intention de lui appliquer des parfums et des aromates<sup>3</sup>. Tous ces exemples permettent à Augustin de conclure en écrivant que « *l'Écriture met cela au nombre des bonnes œuvres ; elle loue, elle exalte non seulement ceux qui ont rendu ces devoirs aux patriarches, aux autres saints et aux autres hommes indistinctement, mais encore ceux qui ont honoré de cette manière le corps sacré du Seigneur*<sup>4</sup> ».

Pour Augustin, tout mortel qui offre la sépulture à un cadavre fait œuvre de miséricorde en même temps qu'il respecte l'œuvre créatrice de Dieu. Agir ainsi, c'est se conformer aux commandements divins et contribuer par là même à son propre salut. C'est pourquoi il range l'organisation des funérailles et l'aménagement du tombeau parmi les actes religieux<sup>5</sup> à condition toutefois que l'intention qui les motive ne soit pas en réalité le signe d'un attachement aux choses terrestres, auquel cas il s'agirait à l'inverse d'actes impies.

## L'aménagement du tombeau : une préoccupation périlleuse.

Ils sont dans l'erreur, déclare Augustin, ceux qui « *n'aspirent, au moment de la mort, qu'à s'entourer d'une certaine pompe funèbre, qu'à être ensevelis dans des tombeaux artistiquement ciselés, qu'à faire retenir leur nom dans leurs terres et dans leurs palais* ». Ils se trompent parce qu'ils s'inquiètent du sort de leur cadavre et non pas de celui de leur âme. Ils se leurrent également ceux qui envient le riche à qui l'on fait de splendides

---

<sup>1</sup> Mt 27, 57-60. : « *Cum sero autem factum esset, venit homo dives ab Arimathaea nomine Ioseph, qui et ipse discipulus erat Iesu. Hic accessit ad Pilatum et petiit corpus Iesu. Tunc Pilatus iussit reddi corpus. Et accepto corpore, Ioseph involvit illud sindone munda et posuit illud in monumento suo novo, quod exciderat in petra, et advolvit saxum magnum ad ostium monumenti et abiit.* » ; Mc 15, 43-46. : « *... venit Ioseph ab Arimathia nobilis decurio, qui et ipse erat expectans regnum Dei, et audacter introiit ad Pilatum et petiit corpus Iesu. Pilatus autem mirabatur si iam obisset, et, accersito centurione, interrogavit eum si iam mortuus esset. Et cum cognovisset a centurione, donavit corpus Ioseph. Ioseph autem mercatus sindonem et deponens eum involvit sindone et posuit eum in monumento, quod erat excisum de petra, et advolvit lapidem ad ostium monumenti.* » ; Lc 23, 50-53. « *Et ecce vir nomine Ioseph, qui erat decurio, vir bonus et iustus – hic non consenserat consilio, et actibus eorum – ab Arimathaea civitate Iudaeae, qui exspectabat et ipse regnum Dei ; hic accessit ad Pilatum et petiit corpus Iesu et depositum involvit sindone, et posuit eum in monumento exciso, in quo nondum quisquam positus fuerat.* » ; Jn 19, 38. : « *Post haec autem rogavit Pilatum Ioseph ab Arimathia, eo quod esset discipulus Iesu, occultus autem propter metum Iudaeorum, ut tolleret corpus Iesu ; et permisit Pilatus. Venit ergo et tulit corpus Iesu.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 3, 5. : « *Ipse quoque Dominus die tertio resurrecturus religiosae mulieris bonum opus praedicat, praedicandumque commendat, quod unguentum pretiosum super membra eius effuderit, atque hoc ad eum sepeliendum fecerit.* »

<sup>3</sup> Mc 16, 1. : « *Et cum transisset sabbatum, Maria Magdalene et Maria Iacobi et Salome emerunt aromata ut venientes unguerent eum.* » ; Lc 23, 56 et 24, 1. : « *Et revertentes paraverunt aromata, et unguenta : et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum. Una autem sabbati valde diluculo venerunt ad monumentum, portantes quae paraverant aromata.* » ; Jn 19, 39-40. « *Venit autem et Nicodemus, qui venerat ad Iesum nocte primum, ferens mixturam murræ et aloes quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Iesu et ligaverunt eum linteis cum aromatibus, sicut mos Iudaeis est sepelire.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 2, 3. : « *Sit pro viribus cura sepeliendi et sepulcra construendi : quia et haec in Scripturis sanctis inter bona opera deputata sunt ; nec solum in corporibus Patriarcharum aliorumque sanctorum, et humanis cadaveribus quorumcumque iacentium ; verum etiam in ipsius Domini corpore praedicati atque collaudati sunt, qui ista fecerunt.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « *... quoniam si nonnulla religio est ut sepeliantur, non potest nulla esse quando ubi sepeliantur attenditur.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-2, 1. : « *... post obitum autem suum non attendentes, nisi quemadmodum eis procurerent funera pomposa, et sepeliantur in monumentis opere mirabili exstructis, et invocentur nomina eorum in terris ipsorum a domibus eorum ; non autem sibi comparant, ubi spiritus sit post hanc vitam ...* »

funérailles, que l'on conduit au tombeau sur un lit d'ivoire au milieu des pleurs de sa famille. Ils l'envient et pourtant ils connaissent les dérèglements et les crimes de celui que l'on honore ainsi<sup>1</sup>. Jalouser ce riche, c'est se tromper en « *cherchant sur la terre un aliment périssable et non pas dans le ciel une véritable récompense.* » Commettre une telle faute, c'est se jeter « *la tête baissée dans les filets du diable, qui presse la gorge, pousse au mal, et fait imiter ce riche qu'il voit parmi tant de richesses*<sup>2</sup> ». Ceux qui le jalourent ne se demandent pas quelle fut la vraie mort du riche. Ils confondent la mort visible et la mort véritable. Ils ne voient pas, derrière le corps recouvert de pourpre et de lin, sous les amas de parfums et la splendeur de l'apparat funéraire, cette âme plongée dans les supplices de l'Enfer. Cette âme qui désire ardemment que tombe sur sa langue desséchée une goutte d'eau du doigt du pauvre jadis méprisé, mais qui ne l'obtient pas. Apprenez donc, dit Augustin, ce que signifie « *la mort des pécheurs est très funeste*<sup>3</sup> ». Ne jetez pas les yeux sur « *ces lits aux tentures somptueuses, sur ce cadavre environné de riches broderies, sur ces pompeuses lamentations, sur cette famille en deuil, sur cette foule qui précède et qui suit le corps que l'on porte en terre, dans des tombeaux d'or et de marbre. Si vous interrogez tout cela, vous n'aurez qu'une réponse mensongère, tout cela vous dira qu'il est beau de mourir, non seulement pour des hommes légèrement pécheurs, mais pour de grands criminels, quand on a mérité cette pompe de larmes, cette pompe de parfums, cette pompe de parure, cette pompe de cortège, cette pompe de sépulture*<sup>4</sup> ». Au témoignage de l'œil, la mort du riche est magnifique, mais si vous consultez votre Maître intérieur, cette mort est affreuse<sup>5</sup>. Cette mort qui paraissait heureuse aux yeux du corps s'avère en vérité mauvaise aux yeux de l'esprit. On voit extérieurement un homme étendu sur un lit funèbre ; mais avec les yeux de la foi on le voit entraîné dans les enfers<sup>6</sup>. Tous les honneurs, tout le cortège dont la vanité des vivants environnait son cadavre ne peuvent lui être d'aucun secours<sup>7</sup>. L'exemple du riche condamné à subir les tourments des enfers alors même qu'il avait bénéficié de somptueuses funérailles et reçu un splendide

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaire sur les Psaumes*, 48-1, 13. : « *Iste vero sic vixit ut pauci plangant. Omnes enim deberent plangere tam male viventem. Sed pompa est funeris, excipitur sepulcro pretioso, involvitur pretiosis vestibus, sepelitur unguentis et aromatis. Deinde memoriam qualem habet ! quam marmoratam !* » SAINT AUGUSTIN, *Commentaire sur les Psaumes*, 48-2, 1 : « *Nec attendentes post epulas quotidianas splendidas, et purpuram et byssum, divitem damnatum ad tormenta in infernum ...* » ; SAINT AUGUSTIN, *Commentaire sur les Psaumes*, 33-2, 14 : « *... et dicis in animo tuo, si forte nosti aliqua et peccata et scelera ipsius : Ego novi quanta fecerit iste homo ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 33-2, 14. : « *Escam enim mortalem quaerit in terra, et veram mercedem non quaerit in coelo, et mittit caput in laqueum diaboli, constringuntur ei fauces, et tenet diabolus ad malefaciendum, ut sic imitetur illum divitem, quem videt in tanta copia defunctum.* »

<sup>3</sup> Ps 33, 22. : « *... mors peccatorum pessima ...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 33-2, 25. : « *Quali autem morte mortuus est ille dives ? Qualis mors esse potuit in purpura et bysso, quam sumptuosa, quam pomposa ? quae exsequiae funeris ibi erant ? quantis aromatibus sepultum est illud cadaver ? Et tamen cum apud inferos in tormentis esset, desideravit ex illius contempti pauperis digito instillari aquae guttam ardenti linguae suae, neque impetravit. Discite ergo quid sit : Mors peccatorum pessima, et nolite interrogare stratos pretiosis vestibus lectos, et carnem multis divitiis obvolutam, lamentationis pompam exhibentes, plangentem familiam, turbam obsequentium praecedentem ac sequentem, cum corpus effertur, marmoratas auratasque memorias. Nam si haec interrogatis, respondent vobis falsum, quod multorum non leviter peccatorum, sed omnino sceleratorum mors optima est, qui sic plangi, sic condiri, sic contegi, sic efferris, sic sepeliri meruerunt.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 102, 2, 3. « *Nolite oculos interrogare, ad cor redite. Si enim oculos interrogaveritis, falsa vobis respondent. Multum enim splendida sunt, et saeculariter fucata, quae illi diviti morienti exhiberi potuerunt. Quae potuerunt agmina plangentium esse servorum et ancillarum ? Quae pompa clientium ? Qui splendor funeris ? Quod pretium sepulturae ? Credo eum aromatibus obrutum. Quid ergo dicturi sumus, fratres, bene istum mortuum, an male mortuum ? Si oculos interrogatis, optime mortuus est : si magistrum vestrum interiorem requiritis, pessime mortuus est.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 33-2, 25. : « *Quae tibi videtur bona mors, pessima est, si intus videas. Vides foris iacentem in lecto, numquid vides intus raptum ad gehennam ?* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 33-2, 25. : « *Sed interrogate Evangelium, et ostendet fidei vestrae in poenis ardentem animam divitis, quam nihil adjuverunt omnes honores et obsequia, quae mortuo corpori eius viventium vanitas praebuit.* »

tombeau et l'exemple du pauvre, sur le cadavre duquel on crachait, mais qui repose désormais dans le sein d'Abraham<sup>1</sup>, montrent que toutes les attentions matérielles prodiguées aux corps des morts sont sans effet sur la qualité bonne ou mauvaise de l'existence que connaissent les morts selon la conduite qui fut la leur avant qu'ils ne meurent. La somptuosité des funérailles et du tombeau fait d'ailleurs figure de circonstance aggravante car elle trahit une inclination fautive pour les vanités terrestres.

Derrière la dénonciation de la vanité des somptueuses funérailles, Augustin vise également l'erreur qui consiste à confondre le mort et son corps car elle amène à penser qu'il est possible d'agir pour le bien-être du mort au moyen de dispositifs matériels tels que la pompe funèbre et le faste du tombeau.

Pour souligner la vanité des dispositifs matériels au moyen desquels on croit contribuer au bien être des morts, Augustin prend pour exemple le destin de l'homme qui a dupé un prophète en lui offrant sa propre sépulture dans la seule intention de bénéficier de la promesse faite à ce dernier que sa tombe sera épargnée le jour où selon la prophétie de nombreux tombeaux seront profanés<sup>2</sup>. Il s'avéra que le cadavre de l'homme voulant profiter de la promesse faite au prophète fut effectivement épargné par les profanateurs, mais selon Augustin, à cause de son mensonge son âme mourut de la mort véritable<sup>3</sup>. Pour avoir voulu assurer l'intégrité du corps qu'elle a laissée derrière elle, l'âme du pécheur est condamnée aux affres de l'enfer. « *Faites quelque chose pour l'âme*, commande Augustin, *alors vous aurez fait quelque chose pour le mort*<sup>4</sup> », alors vous montrerez que vous aurez compris ce que mourir signifie en vérité<sup>5</sup>.

En tant que pasteur d'âmes, Augustin rappelle que « *c'est du point de vue de l'âme que l'on doit envisager la mort comme très funeste, ou comme très désirable ; et non au point de vue des affronts que l'on peut faire à nos corps, ou des honneurs qu'on peut rendre aux yeux des hommes*<sup>6</sup> ». Le bon chrétien doit savoir que le mort est redevenu une âme et que le cadavre n'est que la dépouille que cette âme a laissée derrière elle sur la terre sans n'être plus reliée à lui de quelque manière que ce soit. Il est par conséquent inepte de s'appliquer à parer un cadavre puisque le mort lui-même n'en saura jamais rien et n'en tirera aucun bénéfice

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 33-2, 25. : « *Exsecratur corpus sputo, putent vulnera ; et ille in sinu Abrahae requiescit.* » ; SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 2, 4. : « *Sed multo clariores [exsequias] in conspectu Domini ulceroso illi pauperi ministerium praebuit Angelorum ; qui eum non extulerunt in marmoreum tumulum, sed in Abrahae gremium sustulerunt.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 7, 9. : « *Eum sane ipse qui deceperat in monumento proprio satis honorifice sepelivit, seque sepeliendum iuxta ossa eius curavit : ita sperans parci posse quoque ossibus suis, cum veniret tempus quando secundum illius hominis Dei prophetiam Iosias rex Iuda in illa terra multorum eruit ossa mortuorum, eisdemque ossibus sacrilega altaria, quae sculptilibus constituta fuerant, funestavit. Pepercit quippe illi monumento ubi iacebat Propheta, qui ante annos amplius quam trecentos ista praedixerat ; et propter ipsum nec illius qui eum seduxerat, sepultura violata est.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 7, 9. : « *Affectu namque illo, quo nemo unquam carnem suam odio habet [Eph., 5,29], providerat cadaveri suo, qui occiderat mendacio animam suam.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-2, 7. : « *Da aliquid spiritui, et dedisti aliquid mortuo.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaire sur les Psaumes*, 48-1, 13. : « *Sed mortuus est ille dives, et tale illi funus factum est. Ecce quo se converterent homines : non attendunt quam malam vitam habuerit cum viveret, sed quam pompam cum moreretur. O felix quem tanti plangunt ! [...] Vivitur in ipsa memoria ? Ille ibi mortuus est. Ista putantes homines bona, aberraverunt a Deo, nec quaesierunt vera, et decepti sunt falsis : adeo vidit quid sequitur. Ille qui non dedit pretium redemptionis animae suae, qui non intellexit iteritum, quia vidit sapientes morientes, factus est imprudens et insipiens, ut simul periret.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 33-2, 26. : « *Secundum animam enim intellegenda est mors aut pessima, aut optima ; non secundum corporum aut contumelias, aut honores quos homines vident.* »

sensoriel. Le mort pourra même se voir en imagination vêtu de haillons alors que son cadavre sera revêtu des plus splendides habits. Pour la même raison, il est absurde d'aménager de riches tombeaux, comme si les morts devaient y résider pour l'éternité, alors qu'en réalité ils ne sont plus qu'une âme appelée à rejoindre un séjour spirituel sans lien matériel avec le monde terrestre<sup>1</sup>. Là où elle s'est rendue, elle ne peut rien emporter avec lui des choses terrestres<sup>2</sup> ; ô combien il est préférable pour le mort d'avoir auparavant consacré son argent à faire l'aumône dans l'espoir de bénéficier au moment où il sera appelé à passer devant son juge des suffrages de ceux qu'il aura aidés.

L'erreur qui consiste à confondre le mort et son corps n'est toutefois pas le propre du riche et du vaniteux. Elle peut être le fait de l'ignorant qui ne sait pas qu'il est lui-même une âme appelée à soumettre le corps et à se soustraire à l'attrait pour les choses terrestres parmi lesquelles se rangent une trop grande préoccupation quant au devenir de son propre cadavre et du cadavre de ses proches. Pour soutenir son propos, Augustin se réfère au passage de l'*Évangile selon saint Matthieu* où Jésus répondit au disciple qui lui demandait de pouvoir rester le temps nécessaire pour inhumer son père : « *Laisse les morts enterrer les morts.* »<sup>3</sup> Pour interpréter cette parole de Jésus, Augustin se réfère à un passage de l'*Évangile selon saint Luc*<sup>4</sup> où le Christ commande à un autre disciple de délaisser les préoccupations terrestres auxquelles s'adonnent les impies pour se consacrer à l'annonce du royaume de Dieu<sup>5</sup>. Les morts dont parle Jésus sont ceux qui font passer les préoccupations terrestres

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 19, 17. : « *Corpora sunt in monumentis : animae non sunt in monumentis, nec iustorum, nec iniquorum. Iusti anima in sinu Abrahae fuit, iniqui anima apud inferos torquebatur : in monumento, nec illa, nec illa.* » ; SAINT AUGUSTIN, *Commentaire sur les Psaumes*, 48-1, 15. : « *Quia nihil eis prodesse possunt. Et tamen in quo sibi videntur prodesse : Et sepulcra eorum domus eorum in aeternum. Iam quia ista structa sunt sepulcra, domus sunt sepulcra. Nam plerumque audis divitem dicentem : Habeo marmoratam domum quam relicturus sum, et non cogito mihi aeternam domum ubi semper ero. Quando cogitat sibi memoriam marmoratam aut exsculptam facere, quasi de domo aeterna cogitat ; quasi ibi manebat ille dives. Si ibi maneret, non arderet apud inferos. Ubi maneat spiritus male agentis, non ubi ponatur corpus mortale, cogitandum est : sed domus eorum sepulcra eorum in aeternum. Tabernacula eorum in generationem et generationem. Tabernacula, in quibus temporaliter manserunt domus, in quibus quasi in aeternum manebunt, id est sepulcra. Tabernacula ergo suis dimittunt, ubi manebant cum viverent, transeunt quasi ad domos aeternas ad sepulcra.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-2, 7. : « *Forte dicit aliquis : Illud secum tollit unde involvitur, et quod illi erogatur ad pretiosum et marmoratum sepulcrum, ad instruendam memoriam, hoc secum tollit. Ego dico : Nec hoc ; exhibentur enim ista non sentienti. Si dormientem et non vigilantem ornas, in lecto secum illa habet : forte ornamenta insunt in corpore iacentis, et forte ille in somnis in pannis se videt. Quod sentit ei plus est, quam quod non sentit. Quamquam et illud cum evigilaverit non erit : tamen dormienti magis illud erat quod in somnis videbat, quam illud quod non sentiebat. [...] quid habebit corpus mortuum ? quid habebit caro putrescens ? quid habebit caro non sentiens ? [...] Non ergo secum accipit homo omnia, nec quod tollit sepultura, tollit secum mortuus.* »

<sup>3</sup> Mt 8, 21-22. : « *Alius autem de discipulis eius ait illi : "Domine, permitte me primum ire et sepelire patrem meum". Iesus autem ait illi : "Sequere me et dimitte mortuos sepelire mortuos suos."* »

<sup>4</sup> Lc 9, 59-60. : « *Ait autem ad alterum : "sequere me". Ille autem dixit : "Domine permitte mihi primum ire sepelire patrem meum" dixitque ei Iesus : "sine ut mortui sepeliant mortuos suos tu autem vade adnuntia regnum Dei".* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 5, 18, 2. : « *... quid magnum se pro euangelii sancti praedicatione, qua civis supernae patriae de diuersis liberantur et colliguntur erroribus, fecisse dicturus est, cui Dominus de sepultura patris sui sollicito ait : "Sequere me et sine mortuos sepelire mortuos suos" ?* » ; SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 4, 3, 5. : « *De morte autem animae a morte corporis distinguenda quid plura documenta commemorem, cum Dominus in una evangelica sententia utramque mortem cuius facile discernendam posuerit ubi ait : Sine mortuos sepelire mortuos suos ? Sepeliendum quippe corpus mortuum erat ; sepultores autem eius per infidelitatem impietatis in anima mortuos intellegi voluit quales excitantur cum dicitur : Surge qui dormis et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus. [ Eph., 5, 14].* » ; SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 62, 1, 2. : « *Eodem quippe loco ait cuidam : Sequere me. Et ille : Sequar te, Domine : sed sine me primo ire et sepelire patrem meum. Pie quidem excusavit : et ideo dignior cuius excusatio removeretur, vocatio firmaretur. Pium erat quod volebat facere : sed docuit magister quid deberet praeponere. Volebat enim eum esse vivi verbi praedicatorum, ad faciendos victuros. Erant autem alii, per quos illa necessitas impleteretur. Sine, inquit, mortuos sepelire mortuos suos. Infideles cadaver quando sepeliunt, mortui mortuum sepeliunt. Illius corpus animam perdidit : illorum anima Deum.* » ; SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 49, 15. : « *Cuidam Dominus differenti sequi eum, et dicenti : Eam prius sepelire patrem meum :*

avant l'injonction divine de suivre la voie qui leur est désignée par le Christ. Cette voie est le détachement vis-à-vis du monde sensible pour se consacrer entièrement à Dieu. Le Christ demande ainsi à celui qui veut être son disciple de savoir restaurer l'ordre des choses en faisant primer le spirituel sur le matériel, l'âme sur le corps, les vivants en Dieu contre ceux qui meurent à Dieu. L'injonction de laisser les morts enterrer leurs morts s'entend pour Augustin dans un sens allégorique. Elle ne doit pas être comprise comme l'ordre de ne pas donner une sépulture aux morts. En même temps, Augustin se sert de cette injonction pour montrer qu'il est également fautif de se préoccuper outre mesure du devenir des cadavres des siens et de son propre cadavre, car une telle préoccupation contredit le commandement divin de se préoccuper d'abord du devenir de l'âme avant de s'inquiéter de celui du corps. Parce que la crainte de ne pas bénéficier d'une sépulture est une préoccupation pour l'âme pécheresse, Dieu fait de cette crainte un tourment qui l'accable d'autant plus<sup>1</sup>.

Augustin insiste donc sur le fait que ces attentions ne sont nullement un gage de salut pour le défunt, seulement un devoir d'humanité<sup>2</sup> que l'on accomplit pour ceux qui déplorent la mort d'un proche et pour soi-même. C'est la raison pour laquelle il considère que ces soins prodigués au corps d'un mort doivent être appréciés seulement en fonction du bien qu'ils procurent aux vivants. Ce n'est d'ailleurs pas tant les soins eux-mêmes qui importent que l'intention qui les motive ou les penchants qu'ils manifestent. Un même geste n'a pas les mêmes conséquences s'il est guidé par la foi ou s'il trahit un attachement immodéré pour les choses terrestres.

## Savoir composer avec la tradition

Pour Augustin, la bonne compréhension de ce que mourir signifie permet de bien discerner la place qu'il convient d'accorder d'une part au corps et d'autre part à l'âme. Elle permet aussi, par conséquent, de statuer sur la juste manière de se comporter vis-à-vis du cadavre dans le cadre des funérailles et dans les dispositions prises pour l'aménagement du tombeau. Ainsi, pour lui montrer la voie vers son propre salut en agissant comme il se doit lorsqu'il est confronté à la mort d'un proche, le chrétien bénéficie à la fois des enseignements de la foi et de la raison. Pour Augustin, cela nécessite de savoir retablir le primat du *logos* sur la *praxis*. Trop souvent le chrétien, dans son souci de bien faire pour le mort, se trompe et inverse en faisant passer la *praxis* devant le *logos*, ce qui a pour conséquence de l'entraîner sur une voie qui le détourne de ce que Dieu attend de lui, à savoir se reconnaître comme une âme. La bonne interprétation de la mort du corps au regard de la mort de l'âme conduit

---

*Sine, inquit, mortuos sepelire mortuos suos ; tu veni, sequere me. Erat ibi mortuus sepeliendus, erant ibi et mortui mortuum sepulturi : ille mortuus in carne, illi in anima. »*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 7, 9. : « ... ita ut inveniatur in Regnorum libris Deus per prophetam minari alteri prophetae, qui eius transgressus est verbum, quod non inferretur cadaver eius in sepulcrum patrum eius. Quae Scriptura sic se habet : Haec dicit Dominus : Quia inobediens fuisti ori Domini, et non custodisti mandatum quod tibi praecepit Dominus Deus tuus, et reversus es, et comedisti panem, et bibisti aquam in loco in quo praecepit tibi ne comederes panem, neque biberes aquam, non inferetur cadaver tuum in sepulcrum patrum tuorum [3 Reg., 13, 21-22]. Quanti haec poena pendenda sit, si secundum Evangelium cogitemus, ubi post corpus occisum nihil metuendum esse didicimus ne membra exanima patientur, nec poena dicenda est. Si autem humanum erga suam carnem consideremus affectum, potuit inde terri vel contristari vivus, quod sensurus non erat mortuus : et haec erat poena, quoniam dolebat animus id de suo corpore futurum, quamvis cum fieret non doleret. Hactenus enim voluit Dominus servum suum plectere, qui non sua contumacia spreverat praeceptum eius implere, sed aliena decipiente fallacia obedire se credidit, quando non obedivit. »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 18, 22. : « Corpori autem humano quidquid impenditur, non est praesidium salutis, sed humanitatis officium ... »

nécessairement à réformer les mauvaises habitudes prises lorsque la foi faisait défaut et que la raison sans le secours de la foi s'était égarée dans l'erreur. Cette réforme doit résulter d'une prise de conscience individuelle et collective à laquelle Augustin prétend contribuer en rédigeant le *De cura gerenda pro mortuis*. Lorsqu'elle se manifeste en actes, cette réforme contribue et devient le témoin visible de l'effort entrepris par l'âme pour revenir à la place qui est la sienne dans la hiérarchie de la création. Pour Augustin, la *praxis* est nécessairement le reflet de l'orientation choisie par l'âme avec le concours de la grâce divine en même temps qu'elle contribue le cheminement de l'âme. Le bon geste contribue à la *conversio ad Deum*, alors que la mauvais, parce qu'il est fondé sur une erreur d'appréciation, participe de l'*aversio a Deo*. Il n'y a pas de place dans la pensée d'Augustin pour une séparation entre la sphère religieuse et la sphère profane. Pour lui, tout est affaire de *religio*, c'est-à-dire de la relation qui unit chaque âme à Dieu dans toutes les dimensions de son existence, le matériel étant entièrement dépendant du spirituel.

Si Augustin est soucieux de corriger le comportement des chrétiens vis-à-vis du corps des morts, cela ne l'amène pas à vouloir remettre en cause brutalement les usages sociaux légués par la tradition<sup>1</sup>, à condition toutefois que les usages considérés ne soient pas ouvertement en contradiction avec la foi chrétienne. Ainsi, lorsque les saintes Écritures rapportent « *qu'ils prirent donc le corps de Jésus et l'entourèrent de bandelettes avec des aromates, comme les Juifs ont coutume d'ensevelir* »<sup>2</sup>, il faut, écrit-il, comprendre que « *dans les devoirs à rendre aux morts, il faut garder la coutume de chaque peuple*<sup>3</sup> ». Augustin a manifestement conscience qu'une condamnation radicale des coutumes funéraires de son temps serait contre productive puisqu'elle heurterait trop violemment la sensibilité de ceux à qui il s'adresse. Il sait également que ces coutumes sont une composante essentielle de la tradition qui elle-même est au fondement des identités collectives. En rejetant brutalement les usages légués par la tradition, l'entreprise de réforme d'Augustin pourrait apparaître comme une remise en cause violente des structures qui assurent la stabilité des communautés qu'il cherche à convaincre. Augustin semble estimer qu'en matière de coutumes funéraires, il vaut mieux persuader que prohiber, démontrer en soutenant un argumentaire serré que simplement condamner. Tel est l'objectif du *De cura gerenda pro mortuis* dans lequel Augustin prétend montrer à l'aide de la raison et de la foi qu'il est insensé de croire que les funérailles et le tombeau peuvent contribuer au bien-être du mort car en vérité l'un et l'autre ne concernent qu'un cadavre et non pas le mort lui-même. Comme argument, il y a la démonstration rationnelle, mais il y a aussi l'illustration par l'exemple, ce qu'Augustin a entrepris auparavant en racontant les funérailles de sa mère Monique.

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 7, 9. : « ... si cognoscant homines aliquid post mortem suam suis corporibus defuturum, quod in sua cuiusque gente vel patria poscit solemnitas sepulturae, contristantur ut homines ... »

<sup>2</sup> Jn 19, 40. : « Acceperunt ergo corpus lesu et ligaverunt eum linteis cum aromatibus, sicut mos iudaeis est sepelire. »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean* 120, 4. : « Acceperunt ergo corpus lesu, et ligaverunt illud linteis cum aromatibus, sicut mos est iudaeis sepelire. Non mihi videtur Evangelista frustra dicere voluisse, sicut mos est iudaeis sepelire : ita quippe, nisi fallor, admonuit in huiusmodi officiis quae mortuis exhibentur, morem cuiusque gentis esse servandum. »

## La philosophie antique comme source d'inspiration

La pensée d'Augustin puisse dans deux sources d'inspiration : les auteurs chrétiens qui avant lui ont abordé le thème de la sépulture dans leurs travaux d'exégèse et les philosophes antiques qui ont traité la question. Parmi ces philosophes, Platon et Cicéron sont ceux qui sont allés le plus loin en prétendant réformer les usages funéraires de leur temps au nom de la place qu'il convient d'accorder à la raison dans tous les domaines de la vie sociale. C'est à juste titre que tous deux sont regardés comme ayant développé une véritable philosophie politique, ce qu'Augustin entreprend à son tour.

C'est dans son traité *Sur les lois* que Platon expose sa définition de bonnes pratiques en matière de funérailles et d'aménagement du tombeau. Ce traité est un projet de réglementation de tous les aspects de la vie sociale à partir des enseignements de la philosophie. Selon Platon, il faut d'abord considérer que chaque homme est essentiellement son âme et que le corps n'est que l'image de cet homme véritable. La raison conduit également à conclure que la mort visible consiste en réalité dans le départ de l'âme qui s'en va comparaître devant les dieux qui la jugent, laissant derrière elle un corps qui n'est plus qu'un amas de matière. Toujours selon Platon, il est erroné de vouloir contribuer au bien-être de celui qui est mort en prenant soin de son cadavre car en réalité il est déjà trop tard puisque l'âme qui s'en est allée n'entretient plus aucun lien avec le corps qu'elle a définitivement quitté. Cette erreur traduit la confusion irrationnelle entre le mort et son corps alors qu'en réalité le mort n'est plus qu'une âme entièrement détachée du corps.

Corriger cette erreur ne signifie pas qu'il faille négliger d'organiser des funérailles pour ses proches, en particulier pour ses parents qu'il faut honorer d'un tombeau afin que l'on se souvienne d'eux<sup>1</sup>. Cette injonction de bâtir un tombeau en l'honneur de ses parents doit néanmoins s'accommoder de deux obligations que Platon prend soin de montrer comme concordantes. La première obligation est de respecter la tradition puisqu'il faut agir « sans faire de surenchères sur la pompe habituelle et sans rabattre de ce que les aïeux faisaient pour leurs parents<sup>2</sup> ». La seconde est qu'il faut savoir faire preuve en la circonstance de la modération qui sied à l'amoureux de la sagesse pour lequel l'excès est toujours la manifestation de passions incontrôlées. Platon constate que bien souvent les funérailles et le tombeau donnent lieu à des dépenses inconsidérées et à un faste abusif, motivés tant par le désir irréfléchi de contribuer au bien-être du mort que par le souci d'afficher sa richesse et sa puissance. Or, la vertu impose la modération. Le sage le sait parce qu'il l'a compris. Pour les autres, il ne faut pas hésiter à recourir à la force de la loi en prenant soin de faire implicitement référence à la figure de Solon pour montrer que, de tout temps, y compris dans la plus haute antiquité, les hommes sages ont pris soin de guider leurs contemporains sur la voie de la raison<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> PLATON, *Les lois*, 4, 717e.

<sup>2</sup> PLATON, *Les lois*, 4, 717de.

<sup>3</sup> Plutarque rapporte que sous Solon « il ne fut plus permis aux femmes de se meurtrir le visage aux enterrements, de faire des lamentations simulées, d'affecter des gémissements et des cris en suivant un convoi, lorsque le citoyen décédé n'était pas de leurs parents. Il ne voulut pas qu'on sacrifiât un bœuf sur le tombeau du défunt, qu'on enterrât avec lui plus de trois habits, qu'on allât aux sépultures d'autrui le jour de l'enterrement. » PLUTARQUE, *Vie de Solon*, 21.



Platon rappelle<sup>1</sup> que l'exposition du corps à l'intérieur de la maison ne doit pas excéder trois jours, ce qui est le temps nécessaire pour savoir s'il y a léthargie ou mort réelle. Ensuite, le corps ne doit pas être transporté par les rues à découvert. Le cortège doit se trouver hors de la cité avant le jour et il ne peut être accompagné ni de cris ni de lamentations. Les manifestations de douleur et de tristesse sont réservées au cadre domestique et ne peuvent déborder en dehors de la maison du défunt. Le monument funéraire doit lui aussi répondre à ce souci de mesure. Il doit consister en un monticule de terre qui ne doit pas atteindre une hauteur supérieure à celle que peut produire le travail de cinq hommes pendant cinq jours. De même, la stèle de pierre qui accompagne ce tertre ne devra pas être plus grande qu'il ne faut pour recevoir une inscription longue de quatre vers héroïques, destinée à faire l'éloge de la vie du défunt. Le lieu sur lequel le tombeau est bâti doit être une terre stérile, c'est-à-dire non exploitable pour concourir à l'existence des vivants. Enfin, la somme totale engagée pour bâtir la sépulture doit être comprise entre une et cinq mines selon la classe censitaire du défunt.

Platon ne se contente toutefois pas d'énoncer des prescriptions. Il s'attache également à décrire ce qui selon lui constitue des funérailles exemplaires. Ces funérailles, il les réserve aux gardiens des lois, les dix vérificateurs, les *eúthunoi* « *que la cité dans son ensemble aura jugés dignes des plus hautes distinctions*<sup>2</sup> ». Elles ne comportent aucune marque de chagrin ou de tristesse<sup>3</sup>, aucune attention spécifique au traitement du corps du mort que l'on recouvre d'un voile blanc pour précisément en estomper la présence. Ces funérailles sont avant tout un message adressé aux jeunes afin qu'ils se conduisent à leur tour comme l'ont fait ceux dont la conduite justifie que toute la cité les honore ainsi. C'est pour la même raison que « *la cité leur dédiera des monuments et leur offrira des sacrifices publics, comme on le fait pour des êtres démotiques, si toutefois la Pythie y donne son consentement, et sinon, comme à des êtres humains à la fois bienheureux et divin*<sup>4</sup> ». Le tombeau n'a plus pour vocation de perpétuer la mémoire individuelle et la présence des morts auprès des vivants. Il sert uniquement à rappeler les valeurs qui assurent le bien de la cité en célébrant les âmes vertueuses qui doivent être prises pour modèle par les âmes encore prisonnière de leur corps.

Imitateur de Platon, Cicéron s'est essayé lui aussi à instruire ses concitoyens sur la nécessité de fonder les règles de la vie collective sur les enseignements de la philosophie. Or, rappelle-t-il, la raison montre que ce que l'usage commun dénomme la mort consiste en la séparation immédiate et absolue entre l'âme et le corps. La raison permet également de juger que le cadavre n'est pas une chose essentielle puisqu'il se décompose et s'anéantit à la différence de l'âme qui subsiste éternellement. Le mort n'a par conséquent plus rien à voir avec son corps. Il n'est plus qu'une âme dont la destinée est déterminée par la conduite qui fut la sienne lorsqu'elle était encore dans son corps, les vivants étant totalement incapables d'influer sur cette destinée, c'est pourquoi il est absolument vain de prétendre agir pour le bien-être du mort par la mise en scène des funérailles et l'aménagement du tombeau. La pompe des obsèques comme le soin apporté à l'arrangement du sépulcre ne concernent en définitive que les vivants. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le philosophe est légitime pour légiférer à

---

<sup>1</sup> PLATON, *Les lois*, 12, 958d à 960a.

<sup>2</sup> PLATON, *Les lois*, 12, 947ae.

<sup>3</sup> BOUVIER D. « Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres », *Revue d'histoire des religions*, t. 225, fasc. 2, avril-juin 2008, p. 243-272.

<sup>4</sup> PLATON, *La République*, 7, 540c.

leur propos car son rôle est, selon Cicéron, de guider les individus comme la collectivité sur le chemin du bien et donc du bonheur. Cicéron s'y emploie dans un traité qu'il intitule *Des Lois* en référence à Platon. Il faut néanmoins observer qu'à la différence de son inspirateur, Cicéron n'a pas choisi de compléter son propos en dressant le tableau de ce qui serait pour lui des funérailles exemplaires. Il faut sans doute y voir son attachement à l'autorité de la tradition et le crédit qu'il accorde, en héritier du stoïcisme, à l'argument du consentement universel. Il se pourrait toutefois qu'un tel tableau ait figuré dans le texte de consolation qu'il rédigea à l'occasion de la mort de sa fille, mais dont il ne subsiste plus aujourd'hui que de rares extraits décousus.

Cicéron bâtit son discours en compilant trois sources qu'il ordonne selon les critères de chronologie et d'autorité, le second étant d'ailleurs la conséquence du premier en vertu du principe d'authenticité de ce qui est le plus ancien. La source primitive est le droit pontifical qui concerne la chose religieuse. Or ce droit établit que le sépulcre appartient aux *res religiosae* à partir du moment où les restes d'un mort ont été inhumés dans le lieu que l'on destine à devenir un tombeau<sup>1</sup>. L'importance accordée à l'acte d'enfouissement dans le processus de création du tombeau justifie le développement que Cicéron consacre à l'antériorité de l'inhumation sur l'incinération<sup>2</sup>. Le droit pontifical fixe également les règles en matière de sacrifices et d'observance du deuil destinés à purifier les membres de la famille souillés par leur accointance avec la mort<sup>3</sup>. Il établit aussi le calendrier et les dispositions des commémorations collectives<sup>4</sup>. Enfin, il consacre les égards religieux dus aux tombeaux<sup>5</sup> pour protéger les vivants des conséquences néfastes d'une impiété qui toucherait un lieu dévolu aux morts<sup>6</sup>.

Cicéron mentionne ensuite les dispositions relevant du droit civil. En matière de funérailles, la référence principale reste les lois des XII Tables qui interdisent de brûler ou d'ensevelir un mort dans une ville, sauf à y être spécialement autorisé en vertu d'un droit familial préétabli ou en récompense des mérites du défunt dans la conduite des affaires publiques<sup>7</sup>. À cette disposition, le collège des pontifes a depuis ajouté l'interdiction de fonder un sépulcre sur le domaine public puisque le droit qui s'y rattache ne peut s'accorder avec celui des obligations

---

<sup>1</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 22, 57. : « *Et quod nunc communiter in omnibus sepultis venit usu <ut> humati dicantur, id erat proprium tum in iis quos humus iniecta contexerat, eumque morem ius pontificale confirmat. Nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus nihil habet religionis ; iniecta gleba tum et ille humatus est et sepulcrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura conplectitur.* »

<sup>2</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 22, 56-57. : « *At mihi quidem antiquissimum sepulturae genus illud fuisse videtur quo apud Xenophontem Cyrus utitur : redditur enim terrae corpus, et ita locatum ac situm quasi operimento matris obducitur.* »

<sup>3</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 22, 55-57 : « *Totaque huius iuris compositio pontificalis magnam religionem caerimoniamque declarat, neque necesse est edisseri a nobis, quae finis funestae familiae, quod genus sacrificii Lari vervecibus fiat, quem ad modum os resectum terra obtegatur, quaeque in porca contracta iura sint, quo tempore incipiat sepulcrum esse et religione teneatur. [...] Itaque in eo qui in nave necatus, deinde in mare proiectus esset, decrevit P. Mucius familiam puram, quod os supra terram non extaret ; porcarn heredi esse contrac<tam>, et habendas triduum ferias et porco femina piaculum faci<undum>. Si in mari mortuus esset, eadem praeter piaculum et ferias.* »

<sup>4</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 22, 55.

<sup>5</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 23, 58. : « *Sed ea non tam ad religionem spectant quam ad ius sepulcrorum.* »

<sup>6</sup> Voir *infra* p. 250 à 252.

<sup>7</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 23, 58. : « *“Hominem mortuum” inquit lex in XII “in urbe ne sepelito neve urito.” Credo vel propter ignis periculum. Quod autem addit “neve urito”, indicat non qui uratur sepeliri, sed qui humetur. [...] Credo Tite fuisse aut eos quibus hoc ante hanc legem virtutis causa tributum est, ut Poplicolae, ut Tuberto, quod eorum posterii iure tenuerunt, aut eos si qui hoc ut C. Fabricius virtutis causa soluti legibus consecuti sunt.* »

religieuses qui relèvent entièrement de la sphère privée<sup>1</sup>. Les autres prescriptions des XII Tables sont largement inspirées des lois édictées par Solon dans l'intention de contenir le faste funéraire. L'objectif poursuivi par le célèbre législateur était d'éviter que des obsèques ne servent de prétexte à une démonstration de richesse et de puissance bien étrangère aux devoirs funéraires dictés par la piété filiale et le respect de la tradition. Selon ces prescriptions, il faut limiter le lustre du bûcher<sup>2</sup>. Les crédits alloués aux funérailles ne peuvent excéder le prix de trois tenues de deuil, d'une tunique pourpre de pourpre et du service de dix joueurs de flûte<sup>3</sup>. Il est interdit de reconduire plusieurs fois les funérailles<sup>4</sup> et d'en différer la célébration<sup>5</sup>. Les XII Tables proscrivent également l'accumulation de plusieurs litières en l'honneur d'une seule personne<sup>6</sup>, l'automutilation des femmes qui avaient l'habitude de se déchirer les joues<sup>7</sup>, le *lessus* (lamentation funèbre) que Cicéron assimile aux thrènes déjà prohibés par les lois de Solon<sup>8</sup>. Elles condamnent aussi la pratique qui consistait autrefois à faire oindre le cadavre par des esclaves, ainsi que la coutume traditionnelle de boire à la ronde<sup>9</sup>. Elles prohibent enfin les trop somptueuses aspersions, les trop grandes couronnes et l'abus de l'encens dans les cérémonies commémoratives<sup>10</sup>. Les XII Tables comprennent également deux lois visant à protéger les tombeaux contre les atteintes que pourraient leur porter les vivants, en même temps qu'elles défendent le droit de propriété des vivants contre l'installation illégale d'un tombeau<sup>11</sup>. En dernier lieu Cicéron évoque deux prescriptions voulues par l'usage. La première concerne les modalités d'annonce publique des funérailles, surtout si celles-ci comprennent des jeux funèbres<sup>12</sup>. La seconde vise à imposer l'harmonie des *neniae* accompagnant l'éloge funèbre du défunt en lieu et place des thrènes traditionnels accompagnés de manifestations outrancières d'affliction<sup>13</sup>.

En ce qui concerne l'aménagement du tombeau, Cicéron doit bien reconnaître que de son temps il n'y a plus guère de limites à la magnificence des funérailles et des tombeaux<sup>14</sup>. Il existe pourtant des lois destinées à restreindre le faste des sépulcres. Cicéron y fait référence dans une lettre à Atticus où il fait mention d'une loi fixant un seuil aux dépenses engagées

<sup>1</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 23, 58. : « *Sed <ut> in urbe sepeliri lex vetat, sic decretum a pontificum collegio, non esse ius in loco publico fieri sepulcrum.* »

<sup>2</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 23, 59. : « *“Hoc plus,” inquit, “ne facito. Rogum ascea ne polito.”* »

<sup>3</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 23, 59. : « *Extenuato igitur sumptu tribus reciniis et tunicula purpurea et decem tibicinibus ...* »

<sup>4</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24, 60. : « *Credoque quod erat factitatum ut uni plura funera fierent [...] id quoque ne fieret lege sanctum est.* »

<sup>5</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24, 60. : « *Cetera item funebria quibus luctus augetur XII sustulerunt. “Homini” inquit “mortuo ne ossa legito, quoi pos funus faciat.” Excipit bellicam peregrinamque mortem.* »

<sup>6</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24, 60. : « *Credoque quod [...] lectique plures sternerentur, id quoque ne fieret lege sanctum est.* »

<sup>7</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 23, 59. : « *Tollit etiam <nimiam> lamentationem : “Mulieres genas ne radunto neve lessum funeris ergo habento.”* »

<sup>8</sup> PLUTARQUE, *Vie de Solon*, 21.

<sup>9</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24, 60. : « *Haec praeterea sunt in legibus : <De uncturaque> “servilis unctura tollitor omnisque circumpotatio.” Quae et recte tolluntur, neque tollerentur nisi <in usu> fuissent.* »

<sup>10</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24, 60. : « *“Ne sumptuosa respersio, ne longae coronae nec acerrae praeferantur.”* »

<sup>11</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24, 61. : « *Duae sunt praeterea leges de sepulcris, quarum altera privatorum aedificiis, altera ipsis sepulcris cavet. Nam quod “rogum bustumve novum” vetat “propius sexaginta pedes adigi aedes alienas invito domino”, incendium videtur arcere <vetat>. Quod autem “forum”, id est vestibulum sepulcri, ‘bustumve usu capi’ vetat, tuetur ius sepulcrorum.* »

<sup>12</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24, 61. : « *Reliqua sunt in more : funus ut indicatur si quid ludorum, dominusque funeris utatur accenso atque lictoribus.* »

<sup>13</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24, 62. : « *Honoratorum virorum laudes in contione memorentur, easque etiam <et> cantus ad tibicinem prosequatur, cui nomen neniae, quo vocabulo etiam <apud> Graecos cantus lugubres nominantur.* »

<sup>14</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 25, 62. : « *Nostrae quidem legis interpretes, quo capite iubentur sumptum et luctum remove a deorum Manium iure, hoc intellegant in primis, sepulcrorum magnificentiam esse minuendam.* »

pour bâtir un tombeau au delà duquel le contrevenant se voit condamné à payer une amende d'un montant égal à celui du dépassement<sup>1</sup>. Seulement, ces lois ne sont plus efficaces car les peines encourues ne sont plus dissuasives. Il est bien loin, regrette Cicéron le temps où les Romains savaient prendre exemple sur la sagesse des anciens Grecs qui à l'origine ne prêtaient aucune attention particulière à l'aménagement des monuments funéraires<sup>2</sup>. Ce n'est que bien plus tard, lorsqu'ils s'adonnèrent à une démesure semblable à celle que Cicéron observe de ce temps chez les Romains, que les dirigeants des cités grecques ont été forcés d'édicter des lois visant à modérer le faste des obsèques et la somptuosité des tombeaux<sup>3</sup>.

Pour Cicéron, le modèle des grands législateurs grecs, en particulier Solon, est d'autant plus légitime que leurs prescriptions en matière de funérailles et de sépulture s'accordent avec l'enseignement de Platon. Que dit en effet le philosophe ? Questionne Cicéron. Que dans ce domaine, il convient de suivre les recommandations de la *religio*<sup>4</sup>, et qu'en ce qui concerne les tombeaux il faut s'en tenir aux dispositions strictement nécessaires en rejetant toutes formes d'excès<sup>5</sup>.

Pour Cicéron, en bon Romain respectueux de la *religio*, la tradition et l'exemple des anciens constituent les meilleurs arguments pour dénoncer la démesure dont certains de ses contemporains font preuve lorsqu'il s'agit de bâtir leur propre sépulcre ou celui destiné aux leurs<sup>6</sup>. Les dépenses exorbitantes effectuées par les riches portent, selon lui, les germes de la discorde et de la soumission aux passions pour les biens terrestres. La discorde parce que les luxueux tombeaux montrent aux pauvres que l'injustice sociale ne cesse pas avec la mort<sup>7</sup>. L'attention portée à la qualité et à la beauté des sépulcres trahit également une perte de repères puisqu'elle conduit à faire primer le soin apporté au corps sur celui apporté à l'âme. Il y a dans le luxe des tombeaux la preuve d'une inversion des priorités chez des âmes défaillantes qui auront à en payer le prix réel lorsqu'elles s'en iront devant leurs juges. Il y a enfin, chose terrible pour Cicéron, dans la somptuosité des tombeaux, la preuve que de nombreux citoyens romains font désormais primer l'intérêt personnel ou familial sur l'intérêt général et la patrie.

L'amour de la sagesse commande aux hommes de ne pas se préoccuper outre mesure du devenir de leur propre cadavre ou de ceux de ses proches car la sagesse permet de faire la part des choses entre l'âme et le corps. Les funérailles et le tombeau ne concernent en rien le mort puisque celui-ci n'est plus qu'une âme n'ayant plus aucun lien avec le corps qu'elle a définitivement quitté. L'exercice de la vertu consiste à suivre ce qu'a légué la tradition et à faire preuve, en toute circonstance, de modération dans ses actes et dans l'expression de ses

---

<sup>1</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 35. : « Ante quam a te proxime discessi, numquam mihi venit in mentem, quo plus insumptum in monumentum esset quam nescio quid quod lege conceditur, tantundem populo dandum esse. »

<sup>2</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 25, 63. : « Nam et Atheniensium in more a Cecrope ut aiunt permansit hoc ius terra humani, quod quom proxumi fecerant obductaque terra erat, frugibus obserebatur, ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis redderetur. »

<sup>3</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 25-26, 63-66.

<sup>4</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 27, 67. : « Sed videamus Platonem, qui iusta funerum reicit ad interpretes religionum ; quem nos morem tenemus. »

<sup>5</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 27, 67-69.

<sup>6</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 26, 66. : « Sed ait rursus idem Demetrius increbuisse eam funerum sepulcrorumque magnificentiam quae nunc fere Romae est. »

<sup>7</sup> CICERON, *Des lois*, 2, 23, 59. : « Quod eo magis iudico verum esse quia lex Solonis id ipsum vetat. Haec laudabilia et locupletibus fere cum plebe communia. »

sentiments. Puisque les funérailles et le tombeau n'intéressent que les vivants, Cicéron considère qu'il faut en faire des messages adressés aux mortels les invitant à pratiquer à leur tour la vertu et à se consacrer entièrement à la quête de la sagesse.

Cette invitation à la modération et à la quiétude à l'occasion de la mort d'un proche, Cicéron ne semble pas l'avoir fait immédiatement sienne lorsqu'il eut à subir la mort d'une fille qu'il aimait tant. Si le texte de la consolation qu'il rédigea en la circonstance est presque totalement perdu, les lettres qu'il adressa à Atticus le montrent très affecté par cette perte et particulièrement soucieux d'offrir à sa fille un monument commémoratif à la hauteur du chagrin que lui cause cette perte.

À son ami qui déplore son absence des affaires publiques de Rome, Cicéron répond que « *la vie, mon cher Atticus, la vie est depuis longtemps éteinte chez moi ; elle l'est surtout depuis que j'ai perdu ce qui me la rendait chère. Aussi je cherche la solitude*<sup>1</sup> ». Il lui assure néanmoins que, si sa présence était requise à Rome, il saurait contenir en public, comme il se doit, toutes les manifestations de son chagrin et de sa douleur<sup>2</sup>. En attendant, il déclare que tout n'est plus pour lui que dégoût et qu'il ne trouve de supportable que la solitude<sup>3</sup>. Retiré du monde, Cicéron se réfugie dans la lecture, probablement d'œuvres philosophiques, d'où il tire le projet d'élever un mémorial en l'honneur de sa fille<sup>4</sup>. Ce qu'il souhaite, précise-t-il, c'est un monument qui ne ressemble pas à un tombeau<sup>5</sup>, mais qui au contraire exprimera l'apothéose parce qu'il est convaincu que la destinée de sa fille est d'être accueillie par les dieux immortels<sup>6</sup>. Ce monument servira à l'éternelle consécration de sa fille dans la mémoire des hommes. Y apparaîtront des témoignages de toute sorte empruntés à tous les grands auteurs de langue grecque et latine<sup>7</sup>. Ce mémorial est devenu pour Cicéron un vœu et un engagement dont il n'est plus libre<sup>8</sup>, même si de son propre aveu il y trouve surtout une consolation à son insupportable chagrin<sup>9</sup>.

Le plan de la construction est arrêté<sup>10</sup> et les colonnes sont en voie d'être commandées<sup>11</sup>. Manque toutefois le lieu dont le choix n'est pas sans poser de nombreux problèmes.

---

<sup>1</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 23, 1. : « *Occidimus, occidimus, Attice, iam pridem nos quidem, sed nunc fatemur, postea quam unum, quo tenebamur, amisimus. Itaque solitudinem sequor ...* »

<sup>2</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 23, 1. : « *... si qua me res isto adduxerit, enitar, si quo modo potero (potero autem), ut praeter te nemo dolorem meum sentiat, si ullo modo poterit, ne tu quidem.* »

<sup>3</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 18, 1. : « *... nunc omnia respuo nec quicquam habeo tolerabilius quam solitudinem ...* »

<sup>4</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 18, 1. : « *Etenim habeo non nullos ex iis quos nunc lectito auctores qui dicant fieri id oportere quod saepe tecum egi et quod a te approbari volo, de fano illo dico, de quo tantum quantum me amas velim cogites.* »

<sup>5</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 36, 1. : « *Fanum fieri volo neque hoc mihi eripi potest. sepulcri similitudinem effugere non tam propter poenam legis studeo ...* »

<sup>6</sup> CICERON, *De la consolation*, apud LACTANCE, *Institutions divines*, 1, 15, 20. : « *Si Cadmi progenies, aut Amphytrionis, aut Tyndari in coelum tollenda fama fuit, huic idem honos certe dicandus est. Quod quidem faciam, teque omnium optimam doctissimamque, approbantibus diis immortalibus ipsis, in eorum coetu locatam, ad opinionem omnium mortalium consecrabo.* »

<sup>7</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 18, 1. : « *... profecto illam consecrabo omni genere monumentorum ab omnium ingeniis sumptorum et Graecorum et Latinorum.* »

<sup>8</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 18, 1. : « *Sed iam quasi voto quodam et promisso me teneri puto, longumque illud tempus cum non ero magis me movet quam hoc exiguum, quod mihi tamen nimium longum videtur.* »

<sup>9</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 18, 1. : « *Comnibus in quo acquiescam. nam dum illud tractabam de quo ad te ante scripsi, quasi fovebam dolores meos ...* »

<sup>10</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 18, 1. : « *Equidem neque de genere dubito (placet enim mihi Cluati) neque de re (statutum est enim), de loco non numquam.* »

<sup>11</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 19, 1. : « *Tu tamen cum Apella Chio confice de columnis.* »

L'intérieur d'une *villa* serait le cadre qui rendrait le projet le plus aisé à mettre en œuvre, mais il présente l'inconvénient de soumettre la conservation du monument au bon vouloir de chaque propriétaire<sup>1</sup>, surtout qu'il ne bénéficiera pas du droit qui protège les tombeaux. Il serait plus judicieux d'installer le mémorial en plein champ parce qu'il y est plus facile de compter sur le respect de la postérité, mais cela contredirait l'intention éducative que Cicéron souhaite conférer au monument<sup>2</sup>. Son choix se porte finalement sur un jardin situé au delà du Tibre qui a l'avantage d'être un endroit fréquenté<sup>3</sup>. L'affaire est engagée et Cicéron est prêt à payer le prix fort pour cet achat<sup>4</sup>. Conscient que la transaction pourrait ne pas être menée à son terme, il informe Atticus qu'il a également repéré un autre emplacement dans l'un des endroits les plus fréquentés d'Ostie<sup>5</sup>. Il ne parvient toutefois à acquérir ni l'un ni l'autre, c'est pourquoi il s'intéresse à nouveau à une *villa* qui présente l'avantage de disposer d'un bois aujourd'hui très fréquenté et tout à fait propice à accueillir le mémorial qu'il souhaite bâtir<sup>6</sup>. Les difficultés s'accumulant<sup>7</sup>, la motivation de Cicéron finit par s'estomper et rien n'indique qu'il ait fini par concrétiser son projet.

Cette curieuse affaire met en lumière toute la difficulté qu'il y a à mettre en pratique les enseignements de la philosophie. Le vernis philosophique dont Cicéron habille son projet ne parvient pas à faire oublier son désir d'offrir à sa fille le support matériel apte à assurer la perpétuation de la présence de celle-ci sur terre, auprès de lui. La vocation éducative du monument que le philosophe projette de construire dissimule mal le rôle que l'aménagement d'un tombeau, même symbolique, joue dans le processus de deuil que traverse un père durement affecté par la mort de sa fille. Cicéron ne parvient pas à envisager Tulia seulement comme un être purement spirituel n'ayant plus aucune place dans son propre univers car cela le priverait de tout commerce avec sa fille et par la même condamnerait celle-ci à s'anéantir dans l'oubli. Du reste, Cicéron n'a pas choisi de bâtir à proprement parlé un tombeau, mais un monument destiné à la fois à commémorer sa fille en même temps et à célébrer la sagesse et la vertu. Le monument qu'il a souhaité élever en mémoire de Tulia est sa manière de concilier son souci de maintenir sa fille présente auprès des vivants et l'enseignement de Platon qui faisait des funérailles et du tombeau un message destiné à l'instruction des vivants. Chez Cicéron, la contradiction entre le discours et la pratique n'est donc qu'apparente. Sa conduite, aussi désordonnée fut-elle, montre l'effort qu'il a accompli pour maintenir son désir d'agir dans l'horizon de l'enseignement de la philosophie. Ce désir d'agir qu'il est parvenu à dompter, non sans mal, n'en illustre pas moins qu'il n'est pas si facile de se débarrasser des corps des morts, même si des siècles de platonisme ont soutenu le contraire.

<sup>1</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 36, 1. : « *Quod poteram, si in ipsa villa facerem : sed, ut saepe locuti sumus, commutationes dominorum reformido.* » ; CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 19, 1. : « *... sed ineunda nobis ratio est quemadmodum in omni mutatione dominorum, quae innumerabiles fieri possunt in infinita posteritate (si modo haec stabunt) illud quasi consecratum remanere possit.* »

<sup>2</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 36, 1. : « *In agro ubicumque fecero, mihi videor adsequi posse, ut posteritas habeat religionem.* »

<sup>3</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 19, 1. : « *Cogito interdum trans Tiberim hortos aliquos parare, et quidem ob hanc causam maxime : nihil enim video quod tam celebre esse possit.* »

<sup>4</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 23, 3. : « *De Drusi hortis, quanti licuisse tu scribis, id ego quoque audieram, et, ut opinor, heri ad te scripseram : sed quanti quanti, bene emitur quod necesse est.* »

<sup>5</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 23, 3. : « *Si nihil conficietur de Transtiberinis, habet in Ostiensi Cotta celeberrimo loco, sed pusillum loci : ad hanc rem tamen plus etiam quam satis.* »

<sup>6</sup> CICERON, *Lettre à Atticus*, 13, 29. : « *Ad id autem quod volumus ἀπίδρυσμα, nihil aptius videtur quam lucus quem ego noram ; sed celebritatem nullam tum habebat, nunc audio maximam.* »

<sup>7</sup> Voir CICERON, *Lettre à Atticus*, 12, 29 ; 12, 38, 2 ; 12, 40, 4.

Cicéron a profondément influencé la pensée de saint Augustin<sup>1</sup>. Il lui a donné accès au spiritualisme platonicien soit par le biais des traductions qu'il fit des œuvres de Platon, soit au travers du rôle tenu par ce dernier dans l'élaboration de ses propres réflexions. L'influence de Cicéron et par l'intermédiaire de ce dernier celle de Platon sur la pensée de saint Augustin ne concerne qu'indirectement la question des funérailles et du tombeau. Il leur doit d'abord la conviction que cette question ne peut être envisagée qu'à partir de la compréhension de ce qu'est la mort, de ce que mourir signifie pour l'homme avec en arrière-plan la définition du statut du corps d'un côté et de l'âme de l'autre. Il leur doit ensuite la certitude que la philosophie a un rôle déterminant à jouer dans la conduite des affaires terrestres. Pour Augustin, la raison, qui chez lui se conjugue avec la foi, permet d'établir le bon comportement que chacun doit adopter en toutes circonstances, y compris à l'occasion de la mort d'un proche ou dans la perspective de sa propre mort. Comme Platon et Cicéron avant lui, il sait pourtant qu'il est vain de rejeter complètement les usages traditionnels et qu'il est plus profitable de les réformer et de les détourner pour les mettre au service de l'enseignement qu'il souhaite délivrer.

L'Académie n'est toutefois pas la seule école philosophique à avoir contribué à l'élaboration de la pensée de saint Augustin sur la question des funérailles et du tombeau. Comme tous ses contemporains, Augustin a été initié aux réflexions des philosophes du Portique, ne serait-ce que parce que celles-ci sont bien présentes chez les auteurs classiques de la fin de la République et des premiers siècles de l'Empire qu'il a lu.

Pour les stoïciens, les manifestations de tristesse à l'occasion de la mort d'un proche correspondent à un élan bien naturel produit par une disposition de l'esprit qui est ému et remue par conséquent tout le corps, pressant l'humeur dont les yeux sont environnés jusqu'à sortir au dehors et se distiller en pleurs<sup>2</sup>. Il leur semble même contraire à l'exercice de la vertu de regarder ses parents ou ses amis au tombeau sans ressentir de la tristesse<sup>3</sup>. Ainsi Sénèque écrit que « *pour nous autres, il y lieu d'excuser nos larmes, quand elles ne sont point excessives, et que nous tâchons de les retenir, car, dans la perte d'un ami, il n'est point honnête d'avoir les yeux secs, ni aussi toujours pleurants. Il est bon de jeter quelques larmes, mais non pas de fondre en pleurs*<sup>4</sup> ». L'important est, d'une part, de savoir contenir la douleur pour ne pas se soumettre à elle<sup>5</sup> et, d'autre part, d'être sincère et de ne pas pleurer seulement parce que les usages sociaux le commandent<sup>6</sup>. Pour les stoïciens, l'exercice de la

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 3, 4, 7. : « *Et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem.* »

<sup>2</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 16, 99, 18. : « *Cum primus nos nuntius acerbi funeris perculit, cum tenemus corpus e complexu nostro in ignem transiturum, lacrimas naturalis necessitas exprimit et spiritus ictu doloris impulsus quemadmodum totum corpus quatit, ita oculos, quibus adiacentem umorem perpremit et expellit.* »

<sup>3</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 16, 99, 15. : « *Inhumanitas est ista, non virtus, funera suorum isdem oculis quibus ipsos videre nec commoveri ad primam familiarium divulsionem.* »

<sup>4</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 7, 63, 1. : « *Nobis autem ignosci potest prolapsis ad lacrimas, si non nimiae decurrerunt, si ipsi illas repressimus. Nec sicci sint oculi amisso amico nec fluant ; lacrimandum est, non plorandum.* »

<sup>5</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 16, 99, 27. : « *Nos quod praecipimus honestum est : cum aliquid lacrimarum adfectus effuderit et, ut ita dicam, despumaverit, non esse tradendum animo dolori.* »

<sup>6</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 16, 99, 16. : « *... fluat quantum adfectus eiecerit, non quantum poscet imitatio. Nihil vero maerori adiciamus nec illum ad alienum augeamus exemplum.* »

vertu consiste à n'exprimer au dehors, c'est-à-dire par le corps, que ce que l'âme ressent vraiment. C'est pourquoi les pleurs et les autres expressions de tristesse doivent demeurer modérés parce que le sage sait que la mort n'est pas un mal et qu'au contraire elle est un bien pour l'âme qu'elle délivre de la prison du corps<sup>1</sup>. La raison conduit à identifier l'âme à l'homme véritable<sup>2</sup>. Elle permet aussi de conclure que l'âme quitte le corps librement ou avec courage, sans se soucier de ce qu'il advient du corps qu'elle laisse derrière elle. Pas plus que l'homme ne se soucie du devenir des cheveux qui lui ont été coupés, l'âme ne se préoccupe de savoir si le corps qu'elle a quitté est recouvert de terre, s'il est consumé par le feu, jeté sur la voirie, dévoré par les bêtes ou lacéré par les oiseaux. Que lui importe que le corps qu'elle a quitté soit supplicié par le crochet pour être traîné et déchiré<sup>3</sup>. L'horreur que suscite de tels traitements est seulement l'affaire des vivants, l'âme du mort ne sentant absolument rien de ce que subit le corps qu'elle animait auparavant. Puisqu'il n'y a pas lieu de craindre les outrages faits à un cadavre, en retour il n'est en rien justifié de craindre pour le mort qui n'a pas bénéficié des funérailles et qui n'a pas reçu la sépulture<sup>4</sup>. De toute manière, ce que les hommes refusent à un cadavre, la nature y pourvoira<sup>5</sup>. Bienheureux les exilés, constate Sénèque, car pour eux qui se languissaient de leur patrie, la mort montre que l'endroit où reposent leurs cendres ne leur est plus d'aucune importance. En définitive, les funérailles et les tombeaux n'intéressent que les vivants, jamais le mort lui-même. Sénèque peut dès lors exhorter Marcia à ne pas se précipiter sur le tombeau de son fils parce qu'elle n'y trouvera « *qu'une vile et encombrante dépouille, des os, des cendres, qui n'étaient pas plus lui que ses vêtements et tout ce dont nous couvrons nos corps. Il s'en est allé tout entier, il est parti sans rien laisser de lui sur cette terre* »<sup>6</sup>. Et lorsqu'il félicite une veuve de n'avoir pas hésité à risquer la mer déchaînée pour ensevelir son mari, ce n'est ni l'intention ni l'acte lui-même qui est digne de louanges, mais seulement le courage et le dévouement dont cette veuve a fait preuve<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> SENEQUE, *Consolation à Polybius*, 9, 2. : « *Si illius nomine doleo, necesse est alterutrum ex his duobus esse iudicem : nam si nullus defunctis sensus superest, evasit omnia frater meus vitae incommoda et in eum restitutus est locus, in quo fuerat antequam nasceretur, et expers omnis mali nihil timet, nihil cupit, nihil patitur ...* »

<sup>2</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 9, 76, 10. : « *Quid est in homine proprium ? Ratio : haec recta et consummata felicitatem hominis implevit.* »

<sup>3</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 17, 102, 27. : « *... aequo animo membra iam supervacua dimitte et istuc corpus inhabitatum diu pone. Scindetur, obruetur, abolebitur : quid contristaris ?* »

<sup>4</sup> SENEQUE, *De la tranquillité de l'âme*, 14, 3. : « *Minabatur Theodoro philosopho tyrannus mortem, et quidem insepultam : "Habes, inquit, cur tibi placeas, hemina sanguinis in tua potestate est ; nam quod ad sepulturam pertinet, o te ineptum, si putas mea interesse supra terram an infra putrescam."* »

<sup>5</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 14, 92, 35. : « *Sed tunc quoque cum inter homines est, <non> timet ullas post mortem minas eorum quibus usque ad mortem timeri parum est. "Non conterret" inquit "me nec uncus nec proiecti ad contumeliam cadaveris laceratio foeda visuris. Neminem de supremo officio rogo, nulli reliquias meas commendo. Ne quis insepultus esset rerum natura prospexit : quem saevitia proiecerit dies condet." Diserte Maecenas ait, "nec tumulum curo : sepelit natura relictos."* »

<sup>6</sup> SENEQUE, *Consolation à Marcia* 25, 1. « *Proinde non est quod ad sepulcrum fili tui curras ; pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam uestes aliaque tegimenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit ...* »

<sup>7</sup> SENEQUE, *Consolation à Helvia*, 19, 4-5. : « *Sed si prudentiam perfectissimae feminae noui, non patietur te nihil profuturo maerore consumi et exemplum tibi suum, cuius ego etiam spectator fui, narrabit. Carissimum uirum amiserat, auunculum nostrum, cui uirgo nupserat, in ipsa quidem nauigatione ; tulit tamen eodem tempore et luctum et metum euictisque tempestatibus corpus eius naufraga euexit. O quam multarum egregia opera in obscuro iacent ! Si huic illa simplex admirandis uirtutibus contigisset antiquitas, quanto ingeniorum certamine celebraretur uxor quae oblita inbecillitatis, oblita metuendi etiam firmissimis maris, caput suum periculis pro sepultura obiecit et, dum cogitat de uiri funere, nihil de suo timuit !* »



## Les précédents chrétiens

Le propos d'Augustin au sujet de la vanité des funérailles et du tombeau n'est toutefois pas seulement inspiré par les écrits des philosophes qui l'ont tant marqué dans sa jeunesse. Il puise également dans les réflexions que les Pères chrétiens ont formulées avant lui à ce propos.

Tertullien, en son temps, avait pris prétexte du passage de l'Iliade<sup>1</sup> dans lesquels le fantôme de Patrocle était venu réclamer des funérailles auprès d'Achille, pour souligner que, de toute antiquité, même chez les païens, on a manifesté du respect envers les corps des morts en organisant promptement des funérailles en même temps que l'on prenait soin de tempérer l'amertume du chagrin<sup>2</sup>. Tertullien déclare qu'il convient de ne pas incinérer les corps des morts parce que les détruire par le feu, c'est soumettre ces corps à un supplice barbare<sup>3</sup>. Lactance de manière encore plus explicite range la sépulture parmi les devoirs de miséricorde, qu'elle soit donnée à un proche<sup>4</sup>, à un pauvre ou un étranger<sup>5</sup>. Le même approfondit cette question dans un passage de ses *Institutions divines* où il écrit que l'œuvre de sépulture est « *le plus haut devoir de piété*<sup>6</sup> ». La haute valeur de cet office est assurée par l'assentiment universel et surtout par les saintes Écritures. Pourtant, écrit Lactance, les philosophes n'ont jamais cessé d'en souligner l'inutilité, ne voyant pas qu'en réalité les devoirs rendus au corps d'un mort sont un bien parce qu'ils sont motivés par l'amour et la compassion. S'en prenant à Sénèque, sans toutefois le citer, Lactance déclare que c'est une faute morale de juger le devoir de sépulture en fonction de son utilité pour soi-même, autrui ou le genre humain<sup>7</sup>. Prisonniers de leur égoïsme et de leur élitisme, les philosophes se

---

<sup>1</sup> HOMERE, *Iliade*, 23, 69-92.

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 56, 2. : « *Novimus autem praeter poeticae iura pietatis quoque Homericae industriam. Tanto magis enim curam sepulturae collocavit, quanto etiam moram eius iniuriosam animabus incusavit, simul et ne quis defunctum domi detinens ipse amplius cum illo maceretur enormitate solacii dolore nutriti. Ita querellas animae inseputae ad utrumque confinxit, ut instantia funeris et honor corporum servetur et memoria affectuum temperetur.* »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 51, 4. : « *Et hoc enim in opinione quorundam est ; propterea nec ignibus funerandum aiunt parcentes superfluo animae. Alia est autem ratio pietatis istius, non reliquiis animae adulatrix, sed crudelitatis etiam corporis nomine aversatrix, quod et ipsum homo non utique mereatur poenali exitu impendi.* »

<sup>4</sup> LACTANCE, *De la mort des persécuteurs*, 40, 6. : « *lacuissentque inseputae, domesticis in fugam versis, nisi eas furtiva amicorum misericordia sepelisset.* »

<sup>5</sup> LACTANCE, *Épitomé*, 60, 7. : « *Redimere ab hoste captivos magnum misericordiae opus est, aegros item et pauperes visere atque refovere. Inopes aut advenae si obierint, non patiamur inseputos iacere.* »

<sup>6</sup> LACTANCE, *Institutions divines*, 6, 12, 25-31. : « *Ultimum illud et maximum pietatis officium est, peregrinorum et pauperum sepultura : quod illi virtutis iustitiaeque doctores prorsus non attigerunt. Nec enim poterant id videre, qui utilitate omnia officia metiebantur. In caeteris enim, quae supra dicta sunt, quamvis verum limitem non tenuerint ; tamen, quoniam commodi aliquid in his deprehenderunt, quasi odore quodam veritatis retenti, propius oberrarunt : hoc autem, quia nihil videre in eo commodi poterant, reliquerunt. Quin etiam non defuerunt, qui supervacaneam facerent sepulturam ; nihilque esse dicerent mali, iacere inhumatum atque abiectum : quorum impiam sapientiam, cum omne humanum genus respuit, tum divinae voces, quae id fieri iubent. Verum illi non audent dicere, id non esse faciendum : sed, si forte non fiat, nihil esse incommodi. Itaque in ea re non tam praecipientium, quam consolantium funguntur officio, ut si forte id sapienti evenerit, ne se ob hoc miserum putet. Nos autem non quid sapienti ferendum sit dicimus : sed quid facere ipse debeat. Itaque non quaerimus nunc utrumne tota sepeliendi ratio sit utilis, necne : sed haec, etiamsi sit inanis (ut illi existimant), tamen facienda est, vel ob hoc solum, quod apud homines bene et humane fieri videtur. Animus enim quaeritur, et propositum ponderatur. Non ergo patiemur, figuram et figmentum Dei feris ac volucris in praedam iacere : sed reddemus id terrae, unde ortum est ; et quamvis in homine ignoto necessariorum munus implebimus, in quorum locum, quia desunt, succedat humanitas, et ubicumque homo desiderabitur, ibi exigi officium nostrum putabimus. In quo autem magis iustitiae ratio consistit, quam in eo, ut quod praestamus nostris per affectum, praestemus alienis per humanitatem ; quae est multo certior iustiorque ? Quae cum fit, iam non homini praestatur, qui nihil sentit ; sed Deo soli, cui carissimum sacrificium est opus iustum.* »

<sup>7</sup> SENEQUE, *Les bienfaits*, 5, 20. : « *Patrem alicuius in solitudine exanimem inveni, corpus eius sepeliui : nec ipsi profui ; quid enim illius intererat quo genere dilaberetur ? Nec filio ; quid enim per hoc commodi accessit illi ? Dicam quid consecutus sit :*

contentent d'exposer ce qu'il faut savoir supporter pour ne pas souffrir de se savoir privé de sépulture ou de voir les siens ne pas la recevoir. D'ailleurs, constate Lactance, ils ne disent pas qu'il ne faut pas inhumer les morts, mais seulement qu'il n'y a aucune raison de se lamenter si l'on est dans l'impossibilité d'agir ainsi. Pour Lactance, la vision chrétienne de la sépulture est plus riche parce qu'elle ne regarde pas son utilité, mais la recommande comme un geste de bonté et d'humanité. C'est un geste de miséricorde qui se justifie non par son utilité, mais par la louable intention qui le motive et l'état d'esprit avec lequel il est exécuté. Ce geste est par conséquent d'autant plus estimable lorsqu'il s'adresse à l'inconnu ou au nécessaire. Ainsi, l'homme pieux manifeste le respect qui est dû à toute création divine en même temps qu'il suit l'exemple donné dans les saintes Écritures. Parce que Dieu regarde le devoir de sépulture comme une œuvre de justice, le chrétien l'accomplit comme un sacrifice offert à Dieu et non comme une action qui pourrait être utile au mort. Cette précision de Lactance vise manifestement la croyance commune selon laquelle la sépulture joue un rôle dans le devenir du mort après la mort du corps. Déjà Tertullien incriminait les poètes qui ont toujours colporté des fables faisant croire que les âmes des morts réclament la sépulture pour enfin accéder aux enfers<sup>1</sup>. Le même accusait Platon d'avoir défendu l'opinion selon laquelle les fantômes seraient des âmes qui seraient tellement attachées à leur corps qu'elles ne parviendraient pas à s'en détacher<sup>2</sup>. Or, il faut bien reconnaître que certains Pères chrétiens, tel Grégoire de Nysse, ont emprunté cette croyance à Platon<sup>3</sup>. Origène fut lui aussi obligé de préciser qu'il « *ne faut pas croire que l'âme de Lazare demeurait auprès de son corps après en être sortie et que, présente, elle entendit aussitôt le cri de Jésus qui disait : "Lazare, viens ici, dehors"* »<sup>4</sup>. Origène encore récuse une autre croyance manifestement répandue de son temps, y compris chez les chrétiens, selon laquelle les âmes des morts, bien qu'elles soient devenues insensibles, demeurent dans le tombeau parce qu'elles demeurent dans le corps<sup>5</sup>.

Du temps d'Ambroise, l'opinion selon laquelle l'âme reste prisonnière du corps après la mort visible reste suffisamment vivace pour que l'évêque de Milan se sente obligé de préciser que si Jacob donna des instructions pour son tombeau, il ne faut pas croire pour cela qu'il se croyait destiné à y rester enfermé ici-bas, car en vérité il savait très bien qu'il allait être accueilli dans la demeure d'en haut<sup>6</sup>. Dans le *De bono mortis*, il doit encore rappeler qu'il est certain que les âmes des justes sont dans les mains de Dieu pour jouir d'un pieux repos et que, par conséquent, elles ne sauraient demeurer enfermées dans le tombeau ou être exposées sur le bûcher avec le cadavre. C'est la raison pour laquelle, d'ailleurs, il est absurde

---

*officio solemniter et necessario per me functus est. Praestiti patri eius, quod ipse praestare voluisset, nec non et debuisset. Hoc tamen ita beneficium est, si non misericordiae et humanitati dedi, ut quodlibet cadaver absconderem, sed si corpus agnovi, si filio tunc hoc praestare me cogitavui. At si terram ignoto mortuo inieci, nullum habeo huius officii debitorem, in publicum humanus.* »

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 56, 3. : « *Ceterum quam vanum, ut anima corporis iusta sustineat, quasi aliquid ex illis ad inferos avehat ? Multo vanius, si iniuria deputabitur animae cessatio sepulturae, quam pro gratia deberet amplecti.* »

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 51, 1-2. : « *Sed quidam ad immortalitatem animae, quam quidem non a Deo edocti infirme tumentur, ita argumentationes emendicant, ut velint credi etiam post mortem quasdam animas adhaerere corporibus. Ad hoc enim et Plato, etsi quas vult animas ad caelum statim expedit, in Politia tamen cuiusdam inseputi cadaver opponit longo tempore sine ulla labe prae animae scilicet individuitate servatum.* »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, 71.

<sup>4</sup> ORIGÈNE, *Commentaires sur l'Évangile de saint Jean*, 28, 44

<sup>5</sup> ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclite*, 10, 17-20.

<sup>6</sup> SAINT AMBROISE, *Jacob et la vie Heureuse*, 2, 9, 38. : « *... cui liceret, cum vellet, corporeo isto exire gurgustio et superna paradisi mentis vigore penetrare, exultans spiritu, cum sepulchri extrema mandaret. Non enim terreno se tumulo claudendum, sed superno recipiendum domicilio praesumebat ...* »

de construire de somptueux tombeaux comme si ceux-ci devaient recevoir l'âme et non seulement le corps<sup>1</sup>.

Les Pères chrétiens ne sont cependant pas exempts d'une certaine ambiguïté si ce n'est même de contradictions. Alors que Lactance dénonce l'opinion selon laquelle la tombe est utile pour le bien-être du mort, il écrit ailleurs que le Christ a choisi de mourir sur la croix pour que son corps soit conservé tout entier dans la perspective de sa résurrection au troisième jour<sup>2</sup>. Cela peut très bien être entendu comme l'affirmation selon laquelle la résurrection promise à tous les justes et tous les saints n'est possible qu'à la condition que l'intégrité des cadavres soit assurée, ce qui constitue un transfert au Jugement dernier de la croyance qu'il reproche aux crédules de son temps. Ambroise écrit que « *nos devoirs envers les défunts sont bien remplis lorsqu'ils vivent dans notre esprit et restent dans notre affection*<sup>3</sup> ». Pourtant, il déclare ailleurs : « *Toi [Satyrus], dont la tombe est le séjour et dont le sépulcre est la demeure de ton corps. Plaise au ciel que ce soit un asile sûr.* »<sup>4</sup> Même contradiction lorsqu'il écrit quelques lignes plus haut : « *Je possède tes restes pour les entourer de mes bras ; je possède ta tombe pour la protéger de mon corps ; je possède ton sépulcre, sur lequel je peux m'étendre ; et je vais croire que j'aurai plus de recommandation devant Dieu du fait que je reposerai au-dessus des ossements de ce corps sacré.* »<sup>5</sup> Tout aussi surprenante est l'attitude de sa sœur Marcelline dont il dit qu'elle « *demeure couchée sur le sol, enserrant dans son sein le tombeau tout entier, fatiguée par une pénible marche, endeillée dans ses sentiments, elle fait renaître jour et nuit son chagrin*<sup>6</sup> ». Ambroise utilise la même image dans l'oraison funèbre qu'il prononce à l'occasion de la mort de Valentinien II où il écrit : « *Vous désirez étreindre son corps, vous enlacez son tombeau ; qu'il soit la demeure de votre frère, le palais impérial dans lequel reposeront les membres qui sont l'objet de votre affection.* »<sup>7</sup> Toutes ces déclarations montrent qu'il n'est pas toujours facile de faire preuve du détachement que commande la raison lorsqu'on est soi-même confronté à la mort d'un proche. Il faut aussi y voir un artifice rhétorique destiné à souligner le travail de réflexion que les chrétiens doivent accomplir s'ils veulent savoir comment agir dans un sens qui soit conforme à leur foi.

Les deux sermons composés à l'occasion de la mort de son frère illustrent la manière dont Ambroise, à partir de son exemple personnel, prétend enseigner aux chrétiens la façon dont ils doivent se comporter lorsqu'ils sont confrontés à la mort d'un parent ou d'un ami. Le

---

<sup>1</sup> SAINT AMBROISE, *La mort est un bien*, 10, 44. : « *Si anima in manu dei est, non utique anima nostra sepulchro simul cum corpore includitur nec busto tenetur, sed quiete pia fungitur. Et ideo frustra homines pretiosa struunt sepulchra, quasi ea animae, non solius corporis receptacula sint.* »

<sup>2</sup> LACTANCE, *Institutions divines*, 4, 26. : « *Cur potissimum cruce ? [...] Deinde ut integrum corpus ejus conservaretur, quem die tertio resurgere ab inferis oportebat. [...] Sic integrum corpus patibulo detractum est, et sepulcro diligenter inclusum. Quae omnia idcirco facta sunt, ne laesum ac diminutum corpus ad resurgendum inhabile redderetur ...* »

<sup>3</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 2, 13. : « *Satis pie virum luget, quae servat pudorem, non deserit fidem. Haec bene defunctis officia impenduntur, ut vivant in mentibus, in affectibus perseverent.* »

<sup>4</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 33. : « *... cui tumulus hospitium tuus, et corporis tui sepulcrum est domus. Atque utinam vel hoc tutum diversorium !* »

<sup>5</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 18. : « *... habeo quas complectar, reliquias : habeo tumulum, quem corpore tegam ; habeo sepulcrum, super quod iaceam ; et commendabiliorum Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa requiescam.* »

<sup>6</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 76. : « *... sanctae vero sorori quid fiet, quae licet divino metu pietatem temperet, rursus tamen ipsam pietatis dolorem studio religionis accendit, strata humi et totum gremio sui complexa tumulum, laborioso fessa incessu, tristis affectu, dies noctesque moerorem integrat ?* »

<sup>7</sup> SAINT AMBROISE, *De la mort de Valentinien*, 42. : « *Sed corpus eius tenere desideratis, tumulum circumfusae tenetis. Ille tumulus vobis fratris habitatio sit, ille sit aula palatii, in quo cara vobis membra requiescent.* »

premier sermon fut prononcé en présence de la dépouille de Satyrus, juste avant qu'on installe celle-ci dans le tombeau. La douleur d'Ambroise y est palpable. Le propos est empreint d'un élan de sincérité qui reflète l'écart existant entre une approche théorique invitant au détachement et la réalité concrète d'un vécu véritablement douloureux. Le ton a d'ailleurs plus à voir avec une lamentation qu'avec un sermon. Le texte est composé d'une succession de thrènes et d'arguments propres à la rhétorique de la consolation, qu'Ambroise adapte de manière très personnelle<sup>1</sup>. Très différent est le second sermon composé huit jours plus tard. Il ne comporte plus aucune trace de la douleur omniprésente dans le premier sermon. Il consiste en un véritable petit traité de morale soutenu par des arguments empruntés à la philosophie et à l'exégèse. Il s'agit pour Ambroise d'expliquer aux chrétiens qu'ils ne doivent pas se lamenter de la mort d'un proche parce que les saintes Écritures leur permettent de savoir ce qu'est en vérité la mort visible. Pour Ambroise, la juxtaposition de ces deux sermons, qu'il a édités apparemment ensemble après les avoir prononcés à huit jours d'intervalle, vise manifestement à souligner la distance que son âme a parcourue sur le chemin de la foi et de la raison. C'est ce même chemin que tous les chrétiens doivent emprunter en suivant la direction qu'Ambroise leur indique dans son second sermon.

Est-ce une faute de pleurer un parent ? Nullement, répond Ambroise<sup>2</sup>. La Bible donne en exemple ceux qui ont pleuré la mort des patriarches<sup>3</sup> et plus encore le Christ qui pleuré la mort de Lazare<sup>4</sup>. Seulement, précise Ambroise, il faut comprendre que ceux qui ont pleuré les patriarches n'ont pas pleuré la mort des patriarches, mais en raison de la perte qu'ils ressentaient par suite à cette mort. Si le Christ a pleuré à l'occasion de la mort de Lazare, énonce encore Ambroise, c'est seulement par compassion pour la condition des hommes qui ont reçu la mortalité comme prix du péché commis par Adam. Lorsque le chrétien pleure un autre chrétien parce qu'il est mort, il est dans l'erreur parce que le sentiment qui l'assaille trahit un manque de foi et résulte d'une méconnaissance dommageable de ce qu'il advient de ceux qui se sont endormis<sup>5</sup>. Pleurer pour le chrétien qui est mort, c'est ne pas être dans l'espérance. Ambroise concède qu'il est permis au chrétien de laisser couler ses larmes, car elles sont le résultat d'un élan naturel suscité par la perte d'un être cher. Mais le fidèle du Christ doit savoir contenir son chagrin qui ne saurait être ressenti comme une douleur, car il sait parfaitement que la mort pour l'âme pieuse ne signifie nullement l'anéantissement, mais au contraire l'entrée de celle-ci dans une nouvelle existence qui est bien meilleure puisqu'elle est désormais une âme enfin libérée du poids de la chair<sup>6</sup>. Le propos d'Ambroise consiste en

<sup>1</sup> DUVAL Y.-M., « Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint Ambroise », dans REVERDIN O. (éd.), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 23, Vandœuvres – Genève : Fondation Hardt, 1977, p. 235-291.

<sup>2</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 10. : « *At non gravem lacrymis contraximus culpam : non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus. Alius est naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae : et plurimum refert desiderare, quod habueris ; et lugere, quod amiseris.* »

<sup>3</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 10. : « *Fecerunt et fletum magnum sui cum patriarchae sepelirentur. Lacrymae ergo, pietatis indices, non illices sunt doloris. Lacrymavi ergo, fateor, etiam ego, sed lacrymavit et Dominus. Ille alienum, ego fratrem [Jn 11, 35] : ille in uno lacrymavit omnes, ego in omnibus lacrymabo te, frater.* »

<sup>4</sup> Jn 11, 32-35. : « *Maria ergo, cum venisset ubi erat Iesus, videns eum cecidit ad pedes eius et dixit ei : " Domine, si fuisses hic, non esset mortuus frater meus ! " Iesus ergo, ut vidit eam plorantem et Iudaeos qui venerant cum ea plorantes, fremuit spiritu et turbavit se ipsum et dixit : " Ubi posuistis eum ? " Dicunt ei : " Domine, veni et vide. " Et lacrimatus est Iesus.* »

<sup>5</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 9. : « *Sed quo immemor officii, memor gratiae, immodico dolore progredior ? Revocat Apostolus, et tamquam frenos moerori inducit, dicens sicut nuper audistis : Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus ; ut non tristes sitis, sicut et caeteri qui spem non habent [1Th 4, 12].* »

<sup>6</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 70-71. : « *Cessabunt igitur lacrymae, parendum est enim remediis salutaribus, quia debet aliquid inter fidos et perfidos interesse. Fleant ergo qui spem resurrectionis habere non possunt [...]. Intersit inter*

une conversion chrétienne d'un thème classique de la philosophie stoïcienne qui accordait le droit à chacun de laisser s'exprimer la tristesse que lui cause la mort d'un proche, à condition toutefois de savoir contenir cette tristesse sous peine d'être emporté par cette passion. Ambroise ajoute que l'incapacité de contenir son chagrin est une manifestation de l'orgueil du pécheur car celui qui s'afflige ainsi montre qu'il est plus attentif au devenir de la chair qu'il ne l'est à celui de l'âme.

Cela ne signifie pas qu'il faille dédaigner la sépulture. Ambroise souligne qu'il faut mettre celle-ci sur le compte des bonnes œuvres de religion<sup>1</sup>, comme le montre l'exemple de Jacob qui, avant de mourir, donna ses instructions pour être inhumé à l'endroit choisi par lui<sup>2</sup>. Même si Ambroise privilégie l'interprétation allégorique de ce passage, il y a aussi la leçon donnée par *l'Évangile selon saint Luc* où il est dit que Joseph et Nicomède prirent soin du corps du Christ et lui procurèrent un tombeau<sup>3</sup>.

C'est toutefois la parole adressée à celui qui, devant suivre le Christ, demanda un délai pour enterrer son père qui illustre au mieux, selon Ambroise, l'attitude qui doit prévaloir chez le bon chrétien. Lorsque Jésus répondit : « *Laisse les morts ensevelir leurs morts ; pour toi, va annoncer le royaume de Dieu*<sup>4</sup> », il ne faut pas croire, écrit Ambroise, qu'il faille négliger la sépulture pour ses parents. Cela veut dire qu'il faut toujours faire passer le devoir que commande la religion avant la piété familiale<sup>5</sup>. Le lien qui unit l'homme à Dieu prime sur tous les liens qui unissent les hommes en même temps qu'il faut toujours privilégier les devoirs spirituels sur les préoccupations matérielles. Pour Ambroise, donner la sépulture aux autres doit être regardé comme une bonne action, mais à condition que cette attention ne résulte pas d'une inversion dans l'ordre des priorités qui fait toujours primer le *logos* sur la *praxis* et l'âme sur le corps. Ambroise souligne aussi que la mort de son frère n'a pas rompu la relation qu'il entretenait avec lui, mais que celle-ci a changé de forme et de nature, qu'elle était auparavant inséparable du corps mais qu'elle est maintenant indissociable du sentiment<sup>6</sup>. C'est pourquoi Ambroise peut écrire que le juste « *ne se préoccupe pas du tombeau qui recevra son corps car il est celui qui sait que le ciel lui est dû*<sup>7</sup> ». Cela ne l'a cependant pas empêché de préparer sa propre sépulture à l'endroit où il a coutume d'offrir le sacrifice<sup>8</sup>. On

---

*Christi servulos, idolorumque cultores, ut illi fleant suos, quos in perpetuum existimant interiisse, illi nullas habeant lacrymarum ferias, nullam tristitiae requiem consequantur, qui nullam putant requiem mortuorum. Nobis vero quibus mors non naturae, sed vitae istius finis est ; quoniam in melius ipsa natura reparatur, fletus omnes casus mortis abstergeat. Certe si illi sibi aliqua solacia reppererunt, qui finem sensus defectum que naturae mortem arbitrati sunt, quanto magis nos, quibus meliora post mortem praemia bonorum factorum conscientia pollicetur ! »*

<sup>1</sup> SAINT AMBROISE, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, 7, 33. « ... et postulanti paternae veniam sepulturae respondit : sine mortui sepeliant mortuos suos [Lc 9, 60], tu autem vade adnuntia regnum dei. Itaque cum religiosum humandi acceperimus officium, quemadmodum hic paterni quoque funeris sepultura prohibetur nisi ut intelligas humana posthabenda divinis ? »

<sup>2</sup> SAINT AMBROISE, *Jacob et la vie Heureuse*, 2, 9, 38. : « ... cui liceret, cum uellet, corporeo isto exire gurgustio et superna paradisi mentis uigore penetrare, exultans spiritu, cum sepulchri extrema mandaret. »

<sup>3</sup> SAINT AMBROISE, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, 23, 50-56.

<sup>4</sup> Lc 9, 60. : « Dixitque ei Iesus : "Sine ut mortui sepeliant mortuos suos; tu autem vade, et annuntia regnum Dei." »

<sup>5</sup> SAINT AMBROISE, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, 7, 41. : « Non ergo paterni funeris sepultura prohibetur, sed necessitudini generis divinae religionis pietas antefertur ... »

<sup>6</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 6. : « Non enim perdidisti usum tui, sed commutavi : ante corpore inseparabilis, nunc individuus affectu ... »

<sup>7</sup> SAINT AMBROISE, *Jacob et la vie Heureuse*, 1, 8, 36. : « ... nec de sepulchro sollicitus sui corporis, cui sciat coelum deberi ... »

<sup>8</sup> SAINT AMBROISE, *Lettres*, 77 (22), 13. : « Hunc ego locum praedestinaveram mihi ; dignum est enim ut ibi requiescat sacerdos, ubi offerre consuevit ; sed cedo sacris victimis dexteram portionem ; locus iste martyribus debebatur. Condamus ergo reliquias sacrosanctas et dignis aedibus invehamus, totumque diem fida devotione celebremus. »

pourrait voir dans cette dernière disposition la marque d'une contradiction entre un discours qui se révélerait ainsi comme pure théorie et une pratique qui ferait la part belle à une préoccupation personnelle, voire même un accommodement avec les usages traditionnels. Néanmoins, la précision selon laquelle Ambroise s'est choisie une place destinée à rappeler quelles furent ses fonctions montre qu'il y a dans ce choix un enjeu qu'Ambroise ne parvient pas à saisir. Ce qui est en jeu, ce n'est pas le devenir du mort, mais le devenir de la relation entre les vivants et leurs morts.

## Monique en exemple

Lorsqu'Augustin entreprend à son tour d'exposer ce que selon lui sont des funérailles chrétiennes exemplaires, il choisit d'abord de le faire sous la forme d'une illustration par l'exemple, en l'occurrence celui des obsèques de sa mère Monique<sup>1</sup>. Ce n'est que dans un second temps, principalement dans le *De cura gerenda pro mortuis*, qu'il complète son propos par une démonstration argumentée sur un plan théologique et rationnel.

### Le bon comportement de l'endeuillé

Monique meurt le 13 novembre 387 à l'âge de cinquante-six ans alors qu'elle s'apprêtait à quitter l'Italie pour revenir en Afrique. Après qu'il eut fermé les yeux de sa mère, Augustin est assailli par le chagrin dont il refrène les manifestations à grand peine par l'exercice de sa volonté<sup>2</sup>. Il y parvient tant et si bien que tous ceux qui le côtoient finissent par croire qu'il n'éprouve aucune douleur<sup>3</sup>. Et pourtant quelle tempête intérieure ! En son cœur, écrit-il, s'amassent les flots d'une immense tristesse. Il ressent au plus profond de lui-même la terrible blessure que lui inflige une séparation qu'il sait pourtant devoir ne pas être définitive<sup>4</sup>. Il a le sentiment que sa vie est en pièces et il doit continuellement retenir ses larmes prêtes à se déverser<sup>5</sup>. Les passions qui l'assaillent le tourmentent d'autant plus qu'il se sent soumis à elles, alors qu'il a le devoir de les soumettre<sup>6</sup>. Il ne trouve de consolation ni dans la sollicitude qu'on lui manifeste ni dans la conduite des funérailles<sup>7</sup>. Et pourtant il ne laisse rien transparaître de ce désordre intérieur sur son visage et dans sa conduite. Ce n'est

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 10, 25 à 9, 13, 37.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 29. : « ... et confluebat in praecordia mea maestitudo ingens et transfluebat in lacrimas, ibidemque oculi mei violento animi imperio resorbent fontem suum usque ad siccitatem, et in tali luctamine valde male mihi erat. »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 31. : « ... illis ignorantibus et intente audientibus et sine sensu doloris me esse arbitrantibus. »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 30. : « Quid erat ergo, quod intus mihi graviter dolebat, nisi ex consuetudine simul vivendi dulcissima et carissima repente dirupta vulnus recens ? [...] Quoniam itaque deserebar tam magno eius solacio, sauciabatur anima et quasi dilaniabatur vita, quae una facta erat ex mea et illius. »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 31. : « ... et constringebam fluxum maeroris, cedebatque mihi paululum ; rursusque impetu suo ferebatur non usque ad eruptionem lacrimarum nec usque ad vultus mutationem, sed ego sciebam, quid corde premerem. »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 31. : « Et quia mihi vehementer displicebat tantum in me posse haec humana, quae ordine debito et sorte conditionis nostrae accidere necesse est, alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar. »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 32. : « ... sed toto die graviter in occulto maestus eram et mente turbata rogabam te, ut poteram, quo sanares dolorem meum ... »

que le lendemain des funérailles, dans la solitude du réveil, lorsqu'enfin il est en tête à tête avec Dieu, qu'Augustin s'autorise à verser quelques larmes<sup>1</sup>.

Il n'est guère douteux qu'en écrivant ce récit, Augustin avait à l'esprit la célèbre histoire du consul Marcus Pulvillus qui surmonta sa douleur à l'annonce de la mort de son fils afin de mener à son terme la dédicace du temple à Jupiter Capitolin dont il avait la charge<sup>2</sup>. Sénèque, dont Augustin pourrait s'être inspiré, raconte que le consul, une fois son devoir accompli, rentra chez lui. Alors seulement « *ses yeux débordèrent de larmes : quelques mots plaintifs lui échappèrent, puis, s'étant acquitté des devoirs d'usage envers les trépassés, il reprit son visage du Capitole*<sup>3</sup> ». Le modèle auquel Augustin fait référence est donc d'abord celui de l'homme vertueux et sage qui sait dompter ses passions par l'exercice de la raison.

Augustin semble également avoir à l'esprit une autre référence qui apparaît dans l'évocation du comportement de son fils à l'occasion du décès de Monique. Adéodat est alors âgé de quinze ans. A l'annonce de la mort de sa grand-mère, il éclate en sanglots<sup>4</sup>. Aussitôt l'assemblée réunie au chevet de Monique le réprimande et le fait taire car, écrit Augustin, il ne semblait pas convenable de célébrer le deuil par des plaintes, des larmes et des gémissements comme on le fait d'ordinaire pour déplorer le malheur de ceux qui meurent et s'anéantissent complètement<sup>5</sup>. La mort de Monique, en effet, ne pouvait être regardée comme misérable, puisque la foi et la raison s'accordaient pour certifier qu'elle ne s'était pas anéantie avec la mort du corps<sup>6</sup>. Augustin confie au passage que la voix juvénile d'Adéodat, qui était la voix du cœur, fit taire sa propre émotion qu'il qualifie de puérile et refoula les larmes qui étaient prêtes à jaillir<sup>7</sup>. Cette confiance d'Augustin et la remarque au sujet de la jeunesse comme cause de la défaillance de l'âme renvoie directement à cet autre passage des *Confessions* dans lequel Augustin raconte qu'étant encore jeune et dans l'erreur manichéenne, il fut terrassé par le décès de son meilleur ami.

Le chagrin et le trouble qu'il avait alors ressentis étaient si grands qu'ils menaçaient de l'emporter dans l'abîme du désespoir. Son âme, écrit-il, n'était alors qu'amertume, douleur, tourments, supplice, tortures atroces, peur et dégoût de la vie<sup>8</sup>. Elle était si troublée qu'elle ne

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 33. : « *et libuit flere in conspectu tuo [Ps 18, 15] de illa et pro illa, de me et pro me. Et dimisi lacrimas, quas continebam, ut effluerent quantum vellent, substernens eas cordi meo ; et requievit in eis, quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum. Et nunc, Domine, confiteor tibi in litteris. Legat qui volet et interpretetur, ut volet, et si peccatum invenerit, flevisse me matrem exigua parte horae ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 5, 18, 2. : « *Si Marcus Pulvillus dedicans aedem Iovis, Iunonis, Minervae falso sibi ab invidis morte filii nuntiata, ut illo nuntio perturbatus abscederet atque ita dedicationis gloriam collega eius consequeretur, ita contempsit, ut eum etiam proici inseputum iuberet (sic in eius corde orbitatis dolorem gloriae cupiditas vicerat) ...* »

<sup>3</sup> SENEQUE, *Consolation à Marcia*, 13, 2. : « *Dignus mehercules fuit memorabili dedicatione, dignus amplissimo sacerdotio, qui colere deos ne iratos quidem destitit. Idem tamen, ut redit domum, et inplevit oculos et aliquas voces flebiles misit ; sed peractis quae mos erat praestare defunctis ad Capitolinum illum redit vultum.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 29. : « *Tum vero, ubi efflavit extremum, puer Adeodatus exclamavit in planctu atque ab omnibus nobis coercitus tacuit.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 29. : « *Neque enim decere aritrabamur funus illud questibus lacrimosis gemitibusque celebrare, quia his plerumque solet deploravi quaedam miseria morientum aut quasi omnimoda extinctio.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 29. : « *At illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur. Hoc et documentis morum eius et fide non ficta rationibusque certis tenebamus.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 29. : « *Hoc modo etiam meum quiddam puerile, quod labebatur in fletus, iuvenali voce, voce cordis, coercebatur et tacebat.* »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 4, 4, 9 à 11. : « *Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. [...] Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei. [...] Neque*

trouvait nulle part où se poser pour trouver le repos. Elle se complaisait dans les larmes, les soupirs, les plaintes et les gémissements. La mort paraissait à Augustin le plus grand des malheurs pour lui-même et son ami. Il se lamentait d'être privé pour toujours de la compagnie de cet ami si proche. Abandonné à lui-même, prisonnier de la douleur, il était entièrement tourné sur lui-même, noyé dans le chagrin qui l'emplissait. Plongé dans le désespoir, il s'enfermait dans un deuil aussi immodéré que destructeur.

Lorsque, dix-sept ans plus tard, il est confronté à nouveau à la mort d'un être qui lui est particulièrement cher, l'attitude d'Augustin est toute différente et même absolument contraire. Certes il ressent du chagrin et de la douleur, mais il est désormais en mesure de dompter les affections de l'âme que commande la nature humaine. Surtout son âme, écrit-il, a depuis appris à se connaître elle-même et à connaître Dieu. Il n'est plus le jeune homme ne sachant pas que la volonté permet de contenir et refouler les passions en même temps qu'elle produit l'élan pour se tourner vers Dieu qui lui offre le seul vrai réconfort. Dans la maturité de l'âge et la maturité de la foi, il sait maintenant devoir célébrer Dieu d'avoir accordé à Monique une mort qui ne soit ni misérable ni totale. La différence est éclatante entre les deux récits qu'Augustin fait de son ressenti devant la mort de l'être qui lui est le plus cher. La première fois, il n'était encore qu'un jeune homme et surtout il n'était pas encore né dans la foi chrétienne. La puissance du chagrin et du désespoir l'emportait comme elle risque d'emporter Adéodat s'il n'est pas accompagné par ses aînés sur la voie que doit emprunter le bon chrétien. Adéodat est donc en quelque sorte le miroir littéraire du jeune Augustin. Il est la figure littéraire dont se sert Augustin pour souligner le chemin que son âme a parcouru depuis le moment où sans la foi il s'abandonnait au désespoir parce qu'il ne savait pas ce que mourir signifiait.

Cela n'empêche pas Augustin de déclarer que la tristesse et le chagrin ressentis à la mort d'un être cher sont des élans bien naturels qui en tant que tels ne sont pas répréhensibles<sup>1</sup>. D'ailleurs, les saintes Écritures n'ordonnent pas de s'en abstenir puisqu'elles montrent Marthe et Marie éplorées devant la dépouille de leur frère Lazare. Bien plus encore, le Christ lui-même n'a-t-il pas pleuré Lazare tout en sachant qu'il allait bientôt le ressusciter<sup>2</sup>. Le *Livre de l'Ecclésiastique* exhorte lui aussi l'homme à répandre ses larmes pour un mort, à pousser des lamentations pour montrer son chagrin, à pleurer amèrement tout en se frappant la poitrine<sup>3</sup>. Les saintes Écritures invitent donc à ne pas réprimer les manifestations de

---

*enim sperabam revivescere illum aut hoc petebam lacrimis, sed tantum dolebam et flebam. Miser enim eram et amiseram gaudium meum. An et fletus res amara est et prae fastidio rerum, quibus prius fruebamur, et tunc ab eis abhorremus, delectat ? [...] Miser eram, et miser est omnis animus vincit amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas. Sic ego eram illo tempore et flebam amarissime et requiescebam in amaritudine. [...] Sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus. [...] ... et ideo mihi horrore erat vita ... »*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 1. : « Est ergo de mortuis eis qui diligunt, quaedam tristitia quodammodo naturalis. Mortem quippe horret, non opinio, sed natura. » ; SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 263, 3. : « Non quidem succensendum est de caris mortuis dolori mortalium ... »

<sup>2</sup> Jn 11, 33-35. : « Iesus ergo, ut vidit eam plorantem et iudeos qui venerant cum ea plorantes, fremuit spiritu et turbavit se ipsum et dixit : "Ubi posuistis eum ?" Dicunt ei : "Domine, veni et vide." Et lacrimatus est Iesus. » ; SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 263, 3. : « Nam et Martha et Maria, piae sorores et fideles, resurrecturum suum fratrem Lazarum flebant, quamvis eum tunc ad hanc vitam rediturum esse nescirent : et ipse Dominus eundem, quem fuerat resuscitaturus, Lazarum flevit. nimirum ut fleamus etiam nos eos mortuos quos ad veram vitam resurrecturos credimus, etsi non iussit praecepto, concessit exemplo. »

<sup>3</sup> Si 38, 16-22. : « ... filii in mortuum produc lacrimas et quasi dira passus incipe plorare et secundum iudicium contine corpus illius et non despicias sepulturam illius propter delaturam amare fer luctum illius uno die et consolare propter tristitiam a tristitia enim festinat mors et cooperiet virtutem et tristitia cordis flectet cervicem in abductione permanet tristitia et



tristesse, mais, à l'instar du Siracide, Augustin s'empresse d'ajouter qu'il est dangereux de s'y complaire. Il rappelle qu'il faut d'abord savoir y mettre un terme le moment venu, c'est-à-dire après l'ensevelissement, car sinon le chagrin conduira celui qui ne parvient pas à le dompter à sa propre mort puisque le cœur abattu perd toute vigueur. Continuer indéfiniment à pleurer un mort ne sert d'ailleurs à rien puisque cela ne saurait le faire revenir. Le chrétien doit savoir également contenir sa peine car par des manifestations exagérées de douleur il agirait comme un païen en montrant qu'en vérité il n'est pas dans l'espérance<sup>1</sup>. En effet, l'homme véritablement pieux doit savoir se réjouir de la mort corporelle de ses amis parce qu'il sait que désormais ils ne sont plus soumis « à tous ces maux qui, en cette vie, ou bien écrasent même les hommes bons, ou les dépravent, ou du moins les exposent à ce double péril<sup>2</sup> ». Le juste peut d'autant plus se réjouir qu'il a tout lieu d'espérer que ceux qui ne sont plus dans leur corps ont été appelés à passer dans à un état meilleur<sup>3</sup>. Dieu n'interdit pas à ses fidèles de s'affliger devant la mort d'un être aimé, il leur commande seulement de ne pas se désoler comme ceux qui n'ont pas d'espoir, car de par leur foi les chrétiens espèrent en la résurrection et ainsi aspirent à être de nouveau réunis avec ceux qui se sont endormis dans la mort<sup>4</sup>.

En définitive, pour Augustin, lorsqu'elle connaît un deuil, l'âme doit continuer à gouverner le corps. La tristesse et la douleur sont des élans naturels que l'âme doit savoir contenir pour ne pas s'abîmer en eux. Le chrétien est d'autant plus apte à repousser les passions qui surgissent à l'occasion de la mort d'un parent ou d'un proche, qu'il sait que la mort visible n'est que la mort du corps et que pour l'âme pieuse, elle est accès au repos promis. Il n'a donc aucune raison de se désoler pour le mort ni même de le considérer comme disparu car à la fin des temps il sait devoir le retrouver parmi ceux qui seront sauvés. Il est légitime pour les vivants de vouloir donner la sépulture à leurs morts, mais ils doivent savoir que par ce geste ils se consolent eux-mêmes, mais qu'ils n'influent en rien sur le devenir de ceux qu'ils mettent en terre.

---

*substantia inopis secundum cor eius non dederis in tristitia cor tuum sed repelle eam a te et memento novissimorum noli oblivisci neque enim est conversio et huic nihil proderis et te ipsum pessimabis.* » ; SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 263, 3. : « *Nec frustra Scriptura dicit in libro Ecclesiastico : In mortuo produc lacrymas, et quasi dira perpessus incipe lamentationem : sed paulo post ait, et consolare propter tristitiam ; a tristitia enim procedit mors, et tristitia cordis flectet fortitudinem.* »

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 263, 3. : « *Si ergo contristata es, iam sit satis ; nec sic contristeris quemadmodum Gentes, quae spem non habent.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 8 : « *Quod si fieri nullo modo potest, etiam hoc quo pacto futurum est, ut eius nobis amara mors non sit, cuius dulcis est vita ? Hinc enim est et luctus quoddam non inhumani cordis quasi vulnus aut ulcus, cui sanando adhibentur officiosae consolationes. [...] Ex quo fit, ut bonis amicis mortuis gratulemur et, cum mors eorum nos contristet, ipsa nos certius consoletur, quoniam caruerunt malis, quibus in hac vita etiam boni homines vel conteruntur vel depravantur vel in utroque periclitantur.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 3. : « *Permittantur itaque pia corda carorum de suorum mortibus contristari dolore sanabili, et consolabiles lacrimas fundant conditione mortali ; quas cito reprimat fidei gaudium, qua creduntur fideles, quando moriuntur, paululum a nobis abire, et ad meliora transire.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 172, 1. : « *Ideo non admonuit Apostolus, ut non contristemur ; sed, non sicut ceteri qui spem non habent [Thes., 4, 12] Contristamur ergo nos in nostrorum mortibus necessitate amittendi, sed cum spe recipiendi. Inde angimur, hinc consolamur ; inde infirmitas afficit, hinc fides reficit ; inde dolet humana conditio, hinc sanat divina promissio.* »

## *Dispositions utiles et craintes inutiles pour ses propres funérailles*

Augustin ne se contente pas de se servir de son propre vécu affectif pour indiquer quel doit être le comportement de l'endeuillé confronté à la mort d'un proche. Il exprime également ce qui lui semble devoir être la bonne attitude du chrétien confronté à sa propre mort. Il dresse un portrait de sa mère dans lequel elle endosse l'habit du chrétien ordinaire, dont le principal mérite est d'avoir continuellement cru en Dieu et d'avoir tenté d'appliquer en toutes les circonstances les préceptes de la Bible et de l'Église. N'ayant pas eu à subir le martyre, Monique a pour seule gloire sa foi et c'est celle-ci qui l'amène à envisager sa propre mort avec sérénité, montrant ainsi l'exemple que devrait suivre tout bon chrétien assuré dans sa foi. Augustin insiste aussi sur deux caractéristiques des dispositions prises par Monique au sujet de ses funérailles et de son tombeau. La première est la simplicité des obsèques puisque Monique a recommandé que son corps ne soit pas enveloppé de tissus somptueux et qu'on ne le saupoudre pas d'aromates, comme devaient le faire les gens ayant le même statut social qu'elle<sup>1</sup>. Elle a également refusé que l'on bâtit pour elle un monument remarquable, demandant seulement que l'on fasse toujours mémoire d'elle à l'autel où les chrétiens célèbrent Dieu<sup>2</sup>.

Les recommandations faites par Monique au sujet de ses funérailles et de son tombeau s'accordent donc en premier lieu avec le thème classique de la dénonciation du faste funéraire, d'aucune utilité pour le mort et auquel il faut savoir renoncer en privilégiant la pratique de l'aumône. Elles soulignent également qu'il faut admettre que le mort n'a plus rien à voir avec son corps, puisque la raison et la foi convergent pour conclure que le mort n'est plus que son âme.

La confusion entre l'homme et son corps même mort est, semble-t-il, une erreur très répandue puisqu'Augustin n'hésite pas à l'occasion de s'en servir lui-même pour soutenir le principe de l'unité substantielle de l'homme. Ainsi, il fait remarquer que très souvent on dit que « *tel homme est mort et le voilà maintenant dans le repos ou la souffrance, bien qu'on puisse le dire de l'âme seule. Ou encore : cet homme a été enseveli dans tel ou tel lieu, bien qu'on ne puisse l'entendre que du corps seul*<sup>3</sup> ». Lorsque quelqu'un interroge pour savoir où est maintenant l'apôtre Paul, il a raison celui qui répond qu'il est « *dans le repos avec le Christ* » comme il a raison celui qui répond qu'il est « *à Rome, dans sa tombe* ». Tous deux parlent de l'homme, seulement le premier s'intéresse à l'âme de l'apôtre alors que le second ne regarde que son corps<sup>4</sup>. Augustin poursuit en écrivant : « *Quand quelqu'un vient de mourir, nous disons, c'était un homme bien, un fidèle, il est dans la paix du Seigneur, et nous ajoutons aussitôt : allons à ses funérailles et enterrons-le. Tu vas enterrer celui dont tu avais dit auparavant qu'il est dans la paix de Dieu, puisque l'âme qui a une vigueur*

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 36. : « *Namque illa imminente die resolutionis suae non cogitavit suum corpus sumptuose contegi aut condiri aromatis ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 36. : « *... aut monumentum electum concupivit aut curavit sepulchrum patrum ; non ista mandavit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit ...* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 24, 2. : « *Quis enim dicere prohibetur cotidiani quadam lege sermonis : Homo ille defunctus est et nunc in requie est vel in poenis, cum de anima sola possit hoc dici, et : Illo aut illo loco homo ille sepultus est, cum hoc nisi de solo corpore non possit intellegi ?* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 47, 12. : « *Ubi est Paulus apostolus modo ? Si quis respondeat : In requie cum Christo ; verum dicit. Item si quis respondeat : Romae in sepulcro ; et ipse verum dicit. Illud mihi de anima, hoc de eius carne respondet.*

*immortelle est une chose et que le corps qui gît pour être soumis à la corruption est une autre chose. Mais du fait que l'union de la chair et de l'âme a reçu le nom d'homme, chacune des deux, quand elle est prise à part et qu'elle est même séparée de l'autre a conservé le nom d'homme.* »<sup>1</sup> Pour Augustin, l'usage commun ne doit cependant pas conduire à l'erreur qui consiste à confondre le mort et son corps. Il est vrai qu'un cadavre est par lui-même équivoque. Bien que l'âme l'ait quitté, il donne encore à voir la forme sous laquelle le mort était auparavant présent dans le monde<sup>2</sup>. Il faut également y ajouter le trouble qui affecte les endeuillés qui ne parviennent pas immédiatement à se convaincre que le mort n'est plus celui qui gît ici et maintenant. Bien que le cadavre ne soit plus qu'un simple amas de matière, les endeuillés s'adressent à lui dans leurs lamentations comme si le mort pouvait les entendre. Ils se refusent à le voir pour ce qu'il est, c'est-à-dire une maison dans laquelle il n'y a plus personne, définitivement et entièrement abandonnée par celui qui l'habitait<sup>3</sup>. Avec le soutien de la philosophie revisitée à partir des enseignements des saintes Écritures, Augustin proclame que le corps sans l'âme n'est plus le mort lui-même<sup>4</sup>. Même si dans un premier temps le cadavre conserve l'aspect du mort, il n'en est pas moins devenu insensible ; or écrit Augustin, là où « *il n'y a plus de sentiment, il n'y a plus d'homme. On voit seulement par terre le vase qui renfermait l'homme, la maison qui le renfermait. Nous appelons le corps une maison, et l'esprit est l'habitant qui y demeure*<sup>5</sup> ». Il est donc absurde de vouloir prodiguer à un cadavre plus que les soins strictement nécessaires puisque le mort qui s'identifie à l'âme sortie du corps n'en tirera aucune sensation.

Puisque le mort et son corps sont devenus deux choses clairement distinctes, il n'y a pas non plus lieu de se lamenter pour les morts qui sont privés de sépulture<sup>6</sup>. Pour convaincre ses lecteurs, Augustin écrit qu'il suffit d'entendre la parole de Dieu où il est promis aux justes qu'aucun de leurs cheveux ne tombera de leur tête et cette autre parole où il dit de ne pas craindre ceux qui tuent le corps parce qu'ils sont impuissants à tuer l'âme<sup>7</sup>. Les martyrs montrent à tous l'exemple de ceux qui ont foi en cette promesse. Augustin prend aussi en exemple les chrétiens persécutés à Lyon sous le règne de Marc Aurèle dont les corps furent

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 47, 12. : « *Moritur aliquis, dicimus : Bonus homo, fidelis homo, in pace est cum Domino : et continuo : Eamus ad exsequias ipsius, et sepeliamus illum. Eum sepulturus es quem iam dixeris in pace esse cum Deo : cum aliud sit anima quae immortaliter viget, aliud corpus quod corruptibiliter iacet. Sed ex quo consortium carnis et animae hominis nomen accepit, iam et singulum atque separatum, utrumlibet eorum nomen hominis tenuit.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 19, 12, 3. : « *... quae si molestiis eius exclusa [anima] discesserit, quamdiu compago membrorum manet, non est sine quadam partium pace quod remanet, et ideo est adhuc qui pendeat.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 65, 4, 5. : « *Anima, inquam, deserente moritur corpus : et iacet cadaver paulo ante appetibile, modo aspernabile. Insunt membra, oculi, aures : sed hae fenestrae sunt domus, habitator abscessit. Qui plangit mortuum, ad fenestras habitaculi frustra clamat : non est intus qui audiat. Quanta dicit plangentis affectus, quanta enumerat, quanta commemorat ; et per quantam, ut ita dixerim, doloris insaniam quasi cum sentiente loquitur, cum loquatur cum absente ? Enumerat mores, enumerat indicia benevolentiae circa se. Tu es qui mihi illud dedisti ; illud et illud praestitisti : tu es qui sic et sic me dilexisti. Si attendas, si intellegas, si insaniam doloris premas, qui te dilexit abscessit : frustra te domus patitur pulsatorem, in qua non potes invenire mansorem.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De l'immortalité de l'âme*, 15, 24. : « *Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur ...* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, 48-2, 7. : « *Ubi enim sensus, ibi homo : ubi nullus sensus, non est homo. Iacet vas quod continebat hominem, domus quae habebat hominem. Corpus dicamus domum, spiritum dicamus habitatorem domus.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 9, 11. : « *Sed quia hoc sine ulla dubitatione falsissimum est, nec aliquid obest fidelibus negata eorum corporibus sepultura, nec aliquid si exhibeatur infidelibus prodest ...* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 2, 3. : « *Quis cor christianum inclinet his poeticis fabulosisque figmentis, cum Dominus Iesus, ut inter inimicorum manus, qui eorum corpora in potestate haberent, securi occumberent Christiani, nec capillum capitis eorum asserat periturum [Mt 10, 30], exhortans ne timeant eos qui cum corpore occiderint, amplius non habent quid faciant [Lc 12, 4] ?* »

détruits par les persécuteurs. Cet anéantissement, déclare-t-il, « n'a été permis par Dieu que pour apprendre aux chrétiens que leur mépris de la vie, quand ils confessent le Christ, doit se doubler d'un mépris plus grand encore pour leur sépulture<sup>1</sup> ». C'est là la preuve manifeste que la destruction des corps n'empêche pas de connaître le repos promis aux martyrs comme elle sera sans effet sur la résurrection des morts en vue du Jugement dernier. Les bourreaux ne pouvaient rien pour « diminuer la félicité chrétienne de leurs victimes, rien qui pût atteindre leur vie consciente post mortem, rien qui pût porter préjudice au corps lui-même, tout au moins pour ce qui concerne l'intégralité de sa résurrection<sup>2</sup> ». Sinon il faudrait « regarder comme un comble de malheur la privation de sépulture imposée à tant de martyrs. La Vérité les aurait trompés en leur disant : “ Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et après ne peuvent plus rien contre vous ” [Luc 12, 4], si leurs persécuteurs avaient pu, à force de mauvais traitements, les empêcher d'atteindre le séjour tant désiré<sup>3</sup> ». Ainsi « il fallait que cette épreuve s'ajoutât à leurs tribulations déjà si nombreuses et si variées pour que la fermeté de leur confession, impassible devant la persécution sauvage qui s'attaquait à la vie de leur corps, ne tremblât pas devant le refus des honneurs funèbres. Il fallait, en un mot, que la foi dans la résurrection n'eût pas peur de l'anéantissement du corps. Toutes ces épreuves devaient être permises pour que les martyrs, rendus par leurs horribles souffrances plus ardents à confesser le Christ, devinssent les témoins de cette vérité qu'ils avaient apprise : ceux qui tuent le corps ne peuvent plus rien sur le martyr. Tous les mauvais traitements qu'ils pourraient infliger à un cadavre ne lui feraient rien, car dès qu'une chair est privée de vie, celle qui s'en va ne peut plus rien sentir<sup>4</sup> ».

Augustin proclame que les outrages faits à un cadavre soulignent seulement la cruauté de ceux qui les exécutent. Les persécuteurs se trompent lorsqu'ils croient agir sur le devenir des martyrs en s'acharnant sur leur corps sans vie. En réalité, ils ne font que s'en prendre à un corps privé de toute sensation, à une habitation qui gît à terre alors que l'habitant en est parti<sup>5</sup>. Ils se méprennent aussi en pensant qu'ainsi ils interdisent la résurrection à venir, car Dieu a promis de reconstituer les corps en un clin d'œil et cela quelle que soit la manière dont la chair a été détruite, dévorée par le feu ou par des bêtes, réduite en poudre ou en cendre,

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 6, 8. : « Legimus in Ecclesiastica Historia, quam graece scripsit Eusebius, et in latinam linguam vertit Rufinus, martyrum corpora in Gallia canibus exposita, canumque reliquias atque ossa mortuorum usque ad extremam consumptionem ignibus concremata ; eosdemque cineres fluvio Rhodano, ne quid ad memoriam qualemcumque relinqueretur, inspersos. Quod non ob aliud credendum est divinitus fuisse permissum, nisi ut discerent Christiani, in confitendo Christum, dum contemnunt hanc vitam, multo magis contemnere sepulturam. »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 6, 8. : « ... sed quoniam quidquid facere permissi essent, nihil quo minueretur christiana defunctorum felicitas fieret, nihil inde ad sensum post mortem viventium perveniret ; nihil ad detrimentum saltem ipsorum corporum, quo minus integra resurgerent, pertineret. »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 9, 11. : « ... alioquin pessime actum est cum tanta martyrum multitudine, quorum non potuerunt corpora sepeliri, et fallaciter eis Veritas dixit : Nolite timere eos qui corpus occidunt, et postea non habent quid faciant [Lc, 12, 4] ; si eis tanta mala facere potuerunt, quibus impedirentur ad loca exoptata transire. »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 8, 10. : « ... sed hoc quoque experimentum multiplici varietati tentationum deesse non debuit, ne fortitudo confessionis, quae immanitati persecutionis pro corporis salute non cederet, pro sepulcri honore trepidaret ; postremo, ne fides resurrectionis consumptionem corporum formidaret. Debuerunt ergo et ista permitti, ut etiam post haec tanti horroris exempla martyres in Christi confessione ferventes, huius quoque testes fierent veritatis, in qua didicerant, eos a quibus sua corpora interficerentur, postea nihil habere quod facerent : quoniam quidquid mortuis corporibus facerent, utique nihil facerent, quando in carne omni vita carente, nec aliquid sentire posset qui inde migravit ... »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean*, 43, 12. : « Quid si cum occiderint, corpus bestiis lacerandum et diripiendum alitibus proiciant ? videtur adhuc saevitia habere quod faciat. Sed cui facit ? Qui migravit. Inest corpus, sed nullus est sensus : habitatio iacet, habitator abscessit. Ergo postea non habent quid faciant : non sentienti enim nihil faciunt. »

dissoute dans un liquide ou dispersée au vent<sup>1</sup>. L'insistance d'Augustin à ce sujet montre clairement que de son temps de nombreux chrétiens restaient persuadés non seulement que les atteintes faites à un cadavre pouvaient nuire au mort, mais qu'elles pouvaient également empêcher sa future résurrection. Lactance n'a-t-il pas écrit que le Christ est mort en croix « *pour que son corps fût conservé intact, puisqu'il fallait que le troisième jour il ressuscitât des enfers*<sup>2</sup> » ? De la même manière une épitaphe datée du VI<sup>e</sup> siècle et explicitement chrétienne exhorte à ce que la sépulture dont elle marque l'emplacement ne soit pas profanée afin de garantir que la défunte puisse revenir à la vie sans connaître d'obstacle lorsque viendra le jour du Jugement dernier<sup>3</sup>. C'est cette même crainte exprimée par les Romains dont les proches morts lors du sac de Rome par les troupes d'Alaric n'ont pu recevoir la sépulture qu'Augustin s'est senti obligé d'apaiser en écrivant dans le *De Civitate Dei* que les morts ne pâtissent pas de l'absence de funérailles et de tombeau<sup>4</sup>.

Si les chrétiens ne pâtissent pas de cette absence, c'est parce que la mort visible consiste en une séparation immédiate et absolue entre l'âme et le corps du mort. Selon Augustin, l'âme est destinée à connaître une existence autonome en un lieu spirituel adapté à sa nature de créature purement spirituelle. Dans son séjour, l'âme de l'homme pieux connaît la joie de se savoir promise à la félicité éternelle alors qu'au contraire l'âme pécheresse souffre à cause de ses péchés. Dans un cas comme dans l'autre, la nature bonne ou mauvaise de l'existence de l'âme qui n'anime plus un corps est fixée au moment de la mort corporelle. Cette existence ne connaît aucun changement avant que Dieu ne décide du sort qui revient à tout homme au moment du Jugement dernier. C'est seulement au moment du jugement que Dieu peut entendre les recommandations que les vivants lui ont adressées pour tel ou tel mort sous forme de prières et d'aumônes. En attendant, le corps que n'anime plus une âme est redevenu de la matière n'ayant absolument plus aucun lien de quelque nature que ce soit avec l'âme qui auparavant lui donnait sa forme.

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 2, 4. « ... quanto minus debent de corporibus insepultis insultare Christianis, quibus et ipsius carnis membrorumque omnium reformatio, non solum ex terra, verum etiam ex aliorum elementorum secretissimo sinu, quo dilapsa cadavera recesserunt, in temporis puncto reddenda et redintegrandam promittitur ? » ; SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 22, 20, 1-2. : « Absit autem, ut ad resuscitanda corpora vitaeque reddenda non possit omnipotentia Creatoris omnia revocare, quae vel bestiae vel ignis absumpsit, vel in pulverem cineremve collapsum vel in humorem solutum vel in auras est exhalatum. [...] Quamvis etsi omnibus perisset modis nec ulla eius materies in ullis naturae latebris remansisset, unde vellet, eam repararet Omnipotens. »

<sup>2</sup> LACTANCE, *Institutions divines*, 4, 26, 31. : « Deinde ut integrum corpus ejus conservaretur, quem die tertio resurgere ab inferis oportebat. »

<sup>3</sup> « ... adiuro uos omnes, Christiani, et te, custode beati Iuliani, per Deo et per tremenda die iudicii, ut hunc sepulcrum nunquam ullo tempore violetur, sed coservetur usque ad finem mundi, ut posim sine impedimento in vita redire, cum venerit qui iudicaturus est vivos et mortuos. » CIL, V, 5415 citée par JACOBSEN J.-P., *Les Mânes*, Paris : Librairie ancienne Edouard Champion, t. 1, 1924, p. 90 et LE BLANT E., « Mémoire sur les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs du corps », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome 28-2, p. 87.

<sup>4</sup> SAINT-AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 1, 12, 1. : « At enim in tanta strage cadaverum nec sepeliri potuerunt. Neque istuc pia fides nimium reformidat, tenens praedictum nec absumentes bestias resurrecturis corporibus obfuturas ... »

## Les justes funérailles selon Augustin

Le premier geste qu'accomplit Augustin lorsqu'il fut évident que sa mère avait péri fut de lui fermer les yeux<sup>1</sup>. Après que l'on eut refoulé les cris et les pleurs du petit Adéodat, tous ceux qui étaient présents se mirent à psalmodier en chœur<sup>2</sup>. Les amis, les membres de la communauté chrétienne et connaissances étaient de plus en plus nombreux à se presser dans la maison de Monique pour se joindre à l'assistance. Le corps de la défunte fut alors confié aux soins de ceux, écrit Augustin, dont c'était la charge, sans préciser toutefois s'il a été fait appel à des professionnels comme il en existe dans le monde romain ou si ce sont des membres de la communauté chrétienne qui s'exécutèrent. Par la suite, le corps de Monique fut porté au tombeau, auprès duquel on célébra l'offrande eucharistique avant de procéder à l'inhumation proprement dite. Chacun ensuite s'en retourna chez lui<sup>3</sup>.

La description qu'Augustin donne des funérailles de sa mère frappe par son laconisme. Le nombre de gestes qu'il cite est très réduit et chacune de leur mention est immédiatement replacée dans un contexte qui l'inscrit dans une intention nettement spiritualiste. L'exposition du corps et la visite que les amis et connaissances lui font est l'occasion d'une psalmodie. La mention des soins prodigués au cadavre de Monique est suivi de la description de la douleur qu'Augustin porte comme une souillure dont il va devoir lui aussi se défaire<sup>4</sup>. L'inhumation sert à souligner l'importance de la célébration eucharistique. Là encore, Augustin cherche à montrer par l'exemple qu'il ne saurait y avoir de gestes accomplis dans le cadre des funérailles indépendamment de l'intention de l'âme qui en est à l'origine. Tout dispositif matériel est le reflet d'une disposition spirituelle. Chaque composante des funérailles doit refléter le souci de ceux qui y participent de marquer leur propre consécration à Dieu, laissant, en définitive, le mort en dehors de l'échange qui s'établit ainsi entre les vivants et Dieu. D'ailleurs, parce que tous les gestes qui sont accomplis dans le cadre des funérailles ne portent que sur le corps du mort, ils ne concernent en rien le mort lui-même. Augustin se sert donc de la description des funérailles de sa mère pour enseigner ce qui lui paraît devoir être les gestes appropriés, conformes à ce qu'il juge être la juste compréhension de ce qu'est l'homme en vérité. C'est la raison pour laquelle, il ne saurait être question pour lui d'établir un partage entre ce qui relèverait du domaine profane et ce qui appartiendrait au domaine du religieux. La religion qui se définit comme le lien qui unit l'homme à Dieu doit

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 29. : « « *Premebam oculos eius ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 31. : « *Cohibito ergo a fletu illo puero psalterium arripuit Evodius et cantare coepit psalmum. Cui respondebamus omnis domus: Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine [Ps, 100,1] Audito autem, quid ageretur, convenerunt multi fratres ac religiosae feminae, et de more illis, quorum officium erat, funus curantibus ego in parte ...* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 32. : « *Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus sine lacrimis. Nam neque in eis precibus, quas tibi fudimus, cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri iam iuxta sepulchrum posito cadavere, priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet ...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 31. : « *... et de more illis, quorum officium erat, funus curantibus ego in parte, ubi decenter poteram, cum eis, qui me non deserendum esse censebant, quod erat tempori congruum disputabam eoque fomento veritatis mitigabam cruciatum tibi notum illis ignorantibus et intente audientibus et sine sensu doloris me esse arbitrantibus. At ego in auribus tuis, ubi eorum nullus audiebat, increpabam mollitiam affectus mei et constringebam fluxum maeroris, cedebatque mihi paululum; rursusque impetu suo ferebatur non usque ad eruptionem lacrimarum nec usque ad vultus mutationem, sed ego sciebam, quid corde premerem. Et quia mihi vehementer displicebat tantum in me posse haec humana, quae ordine debito et sorte conditionis nostrae accidere necesse est, alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar.* »

motiver la conduite du chrétien en toutes circonstances, comme la conduite de l'homme reflète les dispositions intérieures de son âme.

### *Un mort n'a pas de lieu*

Puisque, selon Augustin, chaque mort est identifié à son âme et que l'âme, par essence, n'est pas inscrite dans un lieu, il est insensé de se lamenter au sujet d'un corps qui est privé de sépulture comme il est absurde de se soucier de la nature et du lieu qui sont destinés à accueillir seulement un cadavre.

Dans *Les Confessions*, Augustin choisit l'exemple plutôt que la démonstration en mettant en scène les dispositions prises par sa mère se sachant devoir mourir bientôt. Alors qu'elle revient à elle après un malaise, Monique enjoint à ses fils d'enterrer son corps là où elle se trouve, c'est-à-dire à Ostie. Alors qu'Augustin reste muet et contient ses larmes, son frère conteste la directive de sa mère en arguant qu'elle serait plus heureuse si elle était inhumée dans sa patrie que sur une terre étrangère<sup>1</sup>. Une telle déclaration montre clairement que le frère d'Augustin se trompe sur la réalité de la mort corporelle. En considérant que sa mère serait plus heureuse en reposant auprès des siens il confond la morte et son corps, la place où se tient le cadavre de sa mère et le séjour véritable de Monique. Il devrait pourtant savoir que sa mère ne sera bientôt plus qu'une âme et qu'aucun lieu ne peut contenir un être incorporel tel que l'âme. C'est parce qu'il ne l'a pas compris que sa mère le désapprouve fermement au point de s'emporter en déclarant que peu importe l'endroit où ses fils l'enterreront, puisque la seule chose qui compte vraiment est que l'on fasse mémoire d'elle à l'autel du Seigneur<sup>2</sup>. Monique sait qu'elle sera bientôt une âme sans corps et non pas un corps sans âme. Comme telle, Monique connaît une existence sans n'être plus dans aucun lieu puisque l'existence d'un être purement spirituel est sans lieu.

De toute évidence, la manière dont Augustin raconte l'histoire lui offre l'occasion de souligner à quel point il fut lui-même heureusement surpris de la sagesse dont sa mère fit preuve en une telle circonstance. Alors que, comme manifestement bon nombre de ses contemporains, elle avait déjà pris toutes les dispositions pour être inhumée auprès du corps de son époux dans le sépulcre qu'elle avait fait aménager pour eux dans leur patrie d'origine, elle y renonce, ayant compris que tout cela en réalité ne servait à rien et qu'il lui serait bien plus profitable de bénéficier des recommandations que l'on pourrait faire d'elle à Dieu<sup>3</sup>. Augustin s'en prend manifestement ici à une préoccupation profonde de ses contemporains, car il y revient à nouveau quelques lignes plus loin en mentionnant la surprise teintée d'aversion qu'expriment des connaissances de sa mère lorsque elle énonce que peu lui importe le lieu

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 11, 27. : « *Deinde nos intuens maerore attonitos : " Ponitis hic, inquit, matrem vestram ". Ego silebam et fletum frenabam. Frater autem meus quiddam locutus est, quo eam non peregre, sed in patria defungi tamquam felicius optaret. »*

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 11, 27. : « *Quo audito illa vultu anxio reverberans eum oculis, quod talia saperet, atque inde me intuens : " Vide, ait, quid dicit". Et mox ambobus : "Ponite, inquit hoc corpus ubicumque : nihil vos eius cura conturbet ; tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis ". »*

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 11, 28. : « *Ego vero cogitans dona tua, Deus invisibilis, quae immittis in corda fidelium tuorum, et proveniunt inde fruges admirabiles, gaudebam et gratias tibi agebam recolens, quod noveram, quanta cura semper aestuasset de sepulchro, quod sibi providerat et praeparaverat iuxta corpus viri sui. Quia enim valde concorditer vixerant, id etiam volebat, ut est animus humanus minus capax divinatorum, adiungi ad illam felicitatem et commemorari ab hominibus, concessum sibi esse post transmarinam peregrinationem, ut coniuncta terra amborum coniugum terra tegeretur. Quando autem ista inanitas plenitudine bonitatis tuae coeperat in eius corde non esse, nesciebam et laetabar admirans ... »*

qui accueillera son tombeau<sup>1</sup>. Elle a compris, écrit Augustin, que « *rien n'est loin de Dieu et il n'y a pas à craindre qu'il ne sache point où la retrouver à la fin du monde pour la ressusciter* ».

Monique ne fait pas que manifester son désintéret pour ce qui touche sa sépulture, elle recommande à ces fils de faire mémoire d'elle à l'autel où les chrétiens célèbrent Dieu. Ainsi le choix de Monique, tel qu'il est mis en scène par Augustin, opère une dichotomie entre le lieu où repose le corps du mort et le lieu où l'on commémore le mort. Il ne s'agit cependant pas d'établir une distinction entre deux lieux dont chacun serait destiné à assurer une fonction. Il s'agit pour Augustin d'établir une hiérarchie de priorité, car cette hiérarchie montrera aux chrétiens qu'il convient de faire peu de cas de la question de la sépulture parce que celle-ci concerne seulement un cadavre. A l'inverse, le chrétien comprendra que l'autel est l'endroit où les vivants peuvent espérer concourir au devenir de leurs proches défunts en devenant eux-mêmes des voix que Dieu pourra entendre au jour du Jugement dernier.

En effet, dans le système onto-théologique prôné par Augustin, la commémoration du mort prend également une autre signification. Elle se mue en célébration de Dieu à laquelle les morts participent par l'entremise des vivants qui les associent à leur prière et dans le sacrifice. En même temps, elle se dépouille de ses aspects les plus matériels car la commémoration devenue célébration de Dieu agrège d'abord des âmes et seulement ensuite des corps. La célébration eucharistique est communion des âmes, créatures spirituelles, avec Dieu. En dehors du symbole, elle ne nécessite aucun dispositifs matériel, c'est pourquoi Augustin peut écrire dans le *De cura* que la mère soucieuse du devenir de son fils défunt doit comprendre que son seul devoir est de se consacrer entièrement à la relation qui l'unit à Dieu, et cela quel que soit le lieu où elle se trouve<sup>2</sup>. Ainsi, cette mère peut concourir à son propre salut et peut par conséquent espérer, le moment venu, être entendue par Dieu lorsqu'elle plaidera la cause de son fils.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 11, 28. : « *Audivi etiam postea, quod iam, cum Ostiis essemus, cum quibusdam amicis meis materna fiducia colloquebatur quodam die de contemptu vitae huius et bono mortis, ubi ipse non aderam, illisque stupentibus virtutem feminae (quoniam tu dederas ei) quaerentibusque, utrum non formidaret tam longe a sua civitate corpus relinquere : "Nihil, inquit, longe est Deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi, unde me resuscitet". Ergo die nono aegritudinis suae, quinquagesimo et sexto anno aetatis suae, tricesimo et tertio aetatis meae, anima illa religiosa et pia corpore soluta est.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « *... apud Dominum adiuvandos orando commendent. Quod quidem facere possent, etiamsi talibus locis eos humare non possent.* »



## Replacer Dieu au cœur de l'échange entre les vivants et les morts

Augustin va par conséquent bien au delà d'une simple recommandation de ne pas déplorer l'absence de sépulture pour les morts et de l'invitation à ne pas se préoccuper du lieu dans lequel reposera le cadavre de chacun. Tout en reprenant nombre de leurs arguments, il se démarque des philosophes qui l'ont inspiré sur cette question en prônant une nouvelle manière d'être vis-à-vis des morts, fondée sur la reconnaissance de Dieu comme médiateur unique de la relation entre les hommes, que ceux-ci soient encore une âme animant un corps ou qu'ils soient déjà une âme ne donnant plus forme à un corps. Pour Augustin, le corollaire de la médiation inéluctable de Dieu dans la relation entre les vivants et les morts est la déconsidération du cadavre et du tombeau comme support de cette relation.

### De la manière traditionnelle de commémorer les morts

Le monde latin connaît plusieurs manières de commémorer les morts<sup>1</sup>. Il y a des offrandes alimentaires, des libations, des couronnes et des guirlandes de fleurs ornant les tombeaux, des parfums que l'on répand et enfin la lumière sous forme de torches, de flambeaux ou de chandelles.

Properce exige de son aimée, s'il lui arrivait de mourir avant elle, qu'elle vienne lui offrir du parfum sur son tombeau, qu'elle décore ce dernier à l'aide de guirlandes de fleurs et qu'elle lui accorde encore du temps en venant s'asseoir auprès des restes de celui qui l'a tant aimée<sup>2</sup>. Seulement, Cynthia vint à mourir avant lui et elle fut même obligée de lui apparaître en songe pour lui signifier qu'il la néglige. Il a même laissé faire sa nouvelle maîtresse lorsqu'elle a enchaîné au poteau une servante pour la punir d'avoir apporté des couronnes de fleurs sur la tombe de celle que Properce, quant à lui, semble bel et bien avoir oubliée<sup>3</sup>. Tibulle, dans une de ses *Élégies*, évoque un vieillard qui, tous les ans, par fidélité, suspend des guirlandes au tombeau qu'il a élevé pour son ancien amour. Ce geste accompli, il s'éloigne en souhaitant à

---

<sup>1</sup> JACOBSEN J.-P., *Les Mânes*, t. 1, *Les Morts et la vie humaine*, Paris : Librairie ancienne Edouard Champion, 1924, p. 119-120.

<sup>2</sup> PROPERCE, *Elégies*, 3, 16, 24-25. : « *Afferet haec unguenta mihi sertisque sepulcrum / ornabit custos ad mea busta sedens.* »

<sup>3</sup> PROPERCE, *Elégies*, 4, 7, 43-44. : « *... nostraque quod Petale tulit ad monumenta coronas, / codicis immundi vincula sentit anus ...* »

sa défunte aimée que la terre qui recouvre son corps lui soit légère ainsi qu'un bon et paisible repos<sup>1</sup>. Le même Tibulle déclare qu'il ne cessera jamais d'apporter des guirlandes mouillées de ses larmes au tombeau d'une jeune fille morte prématurément, celle dont il écrit qu'il y tient comme à une chose sacrée et auprès de laquelle il se réfugie en se prosternant sur son tombeau<sup>2</sup>. Tibulle, encore, se lamente que devant son tombeau il n'y aura nulle sœur pour le pleurer et personne pour offrir à sa cendre les parfums d'Assyrie<sup>3</sup>. Dans un long poème, Stace promet que tant que lui-même vivra, jamais son père qui vient de mourir ne connaîtra l'horreur des ténèbres ni l'oubli d'une tombe négligée. Il s'assurera que les autels dressés en la mémoire de son père exhaleront continuellement le parfum des fleurs, que l'urne sera imprégnée des baumes d'Assyrie et des larmes d'un fils. Il s'engage enfin à offrir des sacrifices aux mânes de son père à qui il promet encore d'élever un tombeau sur la terre qu'il a reçue en héritage<sup>4</sup>.

À côté des marques de piété filiale et d'amour se perpétuant au delà de la mort d'un des deux amants, il y a des commémorations officielles, plus pompeuses, comme celle décrite par un décret de la colonie de Pise<sup>5</sup> relatif aux honneurs funèbres rendus à Lucius César mort en l'an 2 de notre ère, qui stipule que les magistrats de la ville sacrifieront chaque année un bœuf et un mouton noir dont les dépouilles seront brûlées sur l'autel prévu à cet effet. Sur chacune d'elles on aura versé une urne de miel, une urne de lait et une urne d'huile. Ensuite, et avant que le bûcher de l'autel ne soit allumé, tous ceux qui le voudront pourront à leur tour faire un sacrifice aux mânes du mort « *à condition qu'ils n'offrent pas plus qu'un cierge, une torche et une couronne* ».

Il y a enfin la tradition que Lucien de Samosate se plaît à railler parce qu'il la juge naïve et grotesque. Dans *Le Nigrinos*, il se moque ainsi des Romains qui ordonnent qu'un « *certain nombre d'esclaves demeurent près de leur tombeau* » ou qui « *font couronner de fleurs leurs urnes funéraires, eux qui sont toujours faibles d'esprit, même après la mort*<sup>6</sup> ». Dans l'un de ses *Dialogues des morts*, Lucien met en scène Mercure faisant découvrir à Charon le monde des vivants<sup>7</sup>. Le premier instruit le second sur les monuments, les tombeaux et les sépulcres qu'il peut voir aux portes des villes. Les hommes, dit-il, aménagent ces choses pour y déposer leur propre cadavre ou pour y installer les cadavres de leurs proches. Mais pourquoi, demande Charon, les hommes frottent-ils les tombeaux avec du parfum et y déposent-ils des couronnes de fleurs ? Pourquoi d'autres, questionne-t-il encore, allument-ils des bûchers près de ces tombes pour y faire cuire des mets splendides ou creusent-ils des fosses pour y verser du vin ou de l'hydromel ? Mercure doit bien reconnaître que cela le déconcerte lui aussi puisque c'est pour lui une évidence que toutes ces choses qu'accomplissent les hommes pour les morts ne sont en réalité d'aucune utilité pour ceux qui résident chez Pluton. Il faut

<sup>1</sup> TIBULLE, *Elégies*, 2, 4, 47-50. : « ... atque aliquis senior veteres veneratus amores / annua constructo sarta dabit tumulo / et "bene" discedens dicit "placideque quiescas, / terraque securae sit super ossa leuis." »

<sup>2</sup> TIBULLE, *Elégies*, 2, 6, 31-33. : « Illa mihi sancta est, illius dona sepulcro / et madefacta meis sarta feram lacrimis, / illius ad tumulum fugiam supplexque sededo / et mea cum muta fata querar cinere. »

<sup>3</sup> TIBULLE, *Elégies*, 1, 3, 7. : « ... non soror, Assyrios cineri quae dedat odores, / et fleat effusis ante sepulcra comis ... »

<sup>4</sup> STACE, *Silves*, 3, 3, 211-214. : « Semper odoratis spirabunt floribus arae, / semper et Assyrios felix bibet urna liquores / et lacrimas, qui maior honos. Hic sacra litabit / manibus eque tua tumulum tellure leuabit. »

<sup>5</sup> CIL XI, 1420, 16-25. Document mentionné, traduit et commenté par SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier-Flammarion, 2005, p. 193-196 et p. 320.

<sup>6</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Nigrinos*, 30.

<sup>7</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Charon ou les observateurs*, 22.

croire, poursuit le Dieu messager, que les hommes imaginent que « *les âmes volent d'en bas vers les dîners qu'on leur présente, qu'elles se régalent de la fumée des viandes et qu'elles boivent l'hydromel répandu sur les fosses* ». De la même manière, dans son traité intitulé *Sur le deuil*, il questionne : « *Quelle importance attachez-vous à ces libations de vin pur ? Croyez-vous qu'il filtrera jusqu'à nous [les morts] et se fera un chemin jusqu'à l'Hadès ? Quant aux sacrifices funèbres, vous voyez vous-mêmes que la partie la plus succulente de vos provisions monte vers le ciel, emportée par la fumée, sans nous faire aucun bien à nous [les morts] qui habitons le monde souterrain, et ce qui en reste, la cendre, n'est d'aucune utilité, à moins que vous croyiez que nous [les morts] nous nourrissons de cendre.* »<sup>1</sup> Ce que Lucien dénonce, c'est la croyance que les morts « *se nourrissent des libations qui leur sont faites et des sacrifices qu'on leur offre sur les tombeaux, en sorte que si quelqu'un n'a laissé sur terre ni parent ni ami, il est dans la société des morts condamné au jeûne et à la faim* ».<sup>2</sup>

Au delà de son ton sarcastique, on trouve chez Lucien un précieux témoignage de la manière dont les Latins commémoraient les morts et les raisons qui les poussaient à agir ainsi. La commémoration a lieu à l'emplacement même du tombeau et prend la forme d'offrandes alimentaires que l'on brûle et de libations que l'on verse sur la sépulture. Le souci de nourrir les morts évoqué par Lucien semble avant tout une explication étiologique qui recouvre la terreur de l'oubli que le monde latin assimile à l'anéantissement définitif. On décèle également dans les propos de Lucien un véritable amalgame fait entre le mort et son tombeau puisque c'est au moyen du second qu'il est possible d'atteindre le premier. Les autres types d'offrandes, fleurs, vin, miel, lait et parfums, ont en commun d'être des symboles de vie comme s'ils étaient destinés à maintenir le mort dans le domaine du vivant, autrement dit en compagnie des vivants. Ils paraissent destinés à s'assurer que le mort demeure disponible pour que puisse s'accomplir l'échange que les vivants souhaitent conduire avec lui. Les premiers chrétiens perpétuent ces usages, comme le montre la décision du concile d'Elvire (Espagne) qui, en l'an 305 ou 306, défend d'allumer des cierges le jour dans un cimetière pour ne pas troubler le repos des saints<sup>3</sup>. Quelques décennies plus tard, le poète Prudence écrit que les chrétiens offrent eux aussi « *aux os enterrés force feuillages et violettes* » et « *arrosent de parfums les froides pierres du tombeau*<sup>4</sup> ». Vers la même époque saint Jérôme loue le sénateur romain Pammachius qui a choisi « *de répandre les aumônes, comme un baume sacré sur les cendres encore chaudes et les ossements de son épouse* » là où les autres maris « *jettent sur les tombes de leurs femmes des violettes, des roses, des lis, des fleurs de couleur pourpre, et adoucissent, par ces pieux offices la douleur qu'ils éprouvent.* » C'est, ajoute Jérôme, « *avec ces odeurs qu'il parfume la tombe où reposent ces cendres, car il sait qu'il est écrit : "Comme l'eau éteint le feu, de même fait l'aumône avec le péché"*<sup>5</sup> ».

<sup>1</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 19.

<sup>2</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 9.

<sup>3</sup> CONCILE D'ELVIRE, Canon 34. : « *Cereos per diem placuit in coemeteriis non incendi, inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt. Qui haec non observaverint, arceantur ab Ecclesiae communione.* »

<sup>4</sup> PRUDENCE, *Livre d'heures*, 10, 169-172. « *Nos tecta fovebimus ossa / violis et fronde frequenti / titulumque et frigida saxa / liquido spargemus odore.* »

<sup>5</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, 66, 5. : « *... ceteri mariti super tumulos conjugum spargunt violas, rosas, lilia, floresque purpureos, et dolorem pectoris his officiis consolantur. Pammachius noster sanctam favillam ossaque veneranda eleemosynae balsamis rigat. His pigmentis atque odoribus fovet cineres quiescentes, sciens scriptum : "sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna peccatum."* »

Du temps de Virgile et d'Ovide, il existait également deux cérémonies institutionnelles destinées à commémorer les morts<sup>1</sup>.

La première est la *Parentatio*. Cette cérémonie intervient à la date anniversaire des funérailles et consiste en un sacrifice que les familiers offrent en holocauste auprès de la tombe du mort. Mentionnée par Ausone<sup>2</sup> et par Macrobe<sup>3</sup>, elle semble avoir été en concurrence avec un autre usage d'origine grecque qui voulait que l'on commémore le mort le jour anniversaire de sa naissance et non de ses funérailles<sup>4</sup>. Cicéron rapporte ainsi, dans l'intention de décrédibiliser le discours d'Épicure, que celui-ci avait expressément recommandé par testament que ses héritiers donnent chaque année « *au mois de Gaméliion, tout ce qu'il faut pour célébrer le jour de sa naissance*<sup>5</sup> ». Si l'affirmation de Cicéron est vraie, quel paradoxe en effet de réclamer que l'on organise un banquet commémoratif pour soi-même lorsque par ailleurs on professe que « *lorsque la mort est présente nous ne sommes plus rien !* »<sup>6</sup> Les chrétiens ont fait la synthèse des deux solutions en adoptant l'anniversaire de la mort comme date de commémoration en considérant que le décès marque la naissance à la vraie vie.

La seconde correspond aux *Parentalia* ou *Dies parentales*, dont l'institution était rapportée à Numa<sup>7</sup>. Il s'agit d'une fête collective en l'honneur de tous les morts qui a lieu du 13 au 21 février et qui s'achève par les *Feralia*. Ovide dans les *Fastes* donne quelques détails sur le déroulement des *Parentalia*. Durant huit jours, les parents font des offrandes sur les tombeaux de leurs morts. Le neuvième jour, le jour des *Feralia*, dernier jour où l'on peut apaiser les Mânes<sup>8</sup> en apportant les offrandes requises, écrit Ovide<sup>9</sup>, ces mêmes parents organisent auprès du tombeau un banquet sacrificiel qu'ils partagent avec le mort<sup>10</sup>. Le lendemain, le jour des *Caristia*, les membres de la famille, après avoir honoré leurs morts et quitté les tombeaux, partagent un autre festin parce qu'il « *est agréable de reporter aussitôt [après les Parentalia] ses regards sur les vivants, et, après tant de proches disparus, d'observer ce qui reste de son sang, et de dénombrer les générations de sa famille*<sup>11</sup> ». Ce

---

<sup>1</sup> Distinction que John Scheid observe du temps de Virgile et d'Ovide, mais qui a perduré manifestement au-delà. SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier-Flammarion, 2005, p. 177-182.

<sup>2</sup> AUSONE, *Parentalia*, Préface en vers, 5-8 : « *Nenia funereis satis officiosa querellis / annua ne tacitus munera praetereas, / quae Numa cognatis sollempnia dedicat umbris, / ut gradus aut mortis postulat aut generis.* »

<sup>3</sup> MACROBE, *Saturnales*, 1, 16, 7-8 . « *... et si quas ferias proprias quaeque familia ex usu domesticae celebritatis observat. Sunt singulorum, uti natalium fulgurumque susceptiones, item funerum atque expiationum.* »

<sup>4</sup> ROHDE E. *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris : Payot, 1928, p. 193-197.

<sup>5</sup> CICÉRON, *Des vrais biens et des vrais maux*, 2, 31, 101 : « *... ut Amynochus et Timocrates, heredes sui, de Hermarchi sententia dent quod satis sit ad diem agendum natalem suuum quotannis mense Gamelione ...* »

<sup>6</sup> ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, 124.

<sup>7</sup> AUSONE, *Parentalia*, Préface en prose. : « *Titulus libelli est Parentalia. Antiquae appellationis hic dies et iam inde ab Numa cognatorum inferiis institutus ...* »

<sup>8</sup> Les Mânes sont divinités dont les caractéristiques et les modalités d'être resteront toujours fort mal définies. Il faut y voir une appellation générique, toujours employée au pluriel, destinée à englober tous les morts, en particulier ceux dont le souvenir et la mémoire se sont effacés.

<sup>9</sup> OVIDE, *Fastes*, 2, 569-570. : « *Hanc, quia iusta ferunt, dixere Feralia lucem; / ultima placandis manibus illa dies.* »

<sup>10</sup> VARRON, *De la langue latine*, 6, 3, 13. : « *Feralia ab inferis et ferendo, quod ferunt tum epulas ad sepulcrum, quibus jus ibi parentare.* » Repris par MACROBE, *Saturnales*, 1, 4, 14. : « *si quidem Varro "feralium" diem ait a ferendis in sepulcra epulis dici.* » Voir aussi SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 6 [85] : « *Feralia diis manibus sacrata festa, a ferendis epulis [...] appellata.* »

<sup>11</sup> OVIDE, *Fastes* 2, 617-622. : « *Proxima cognati dixere Karistia kari, / et venit ad socios turba propinqua deos. / Scilicet a tumulis et qui periere propinquis / protinus ad vivos ora referre iuvat, / postque tot amissos quicquid de sanguine restat / aspicere et generis dinumerare gradus.* »

banquet est l'occasion de sacrifier aux dieux lares, protecteurs de la famille, en signifiant ainsi le plein retour des vivants dans leur monde distinct de celui des morts et de leurs tombeaux.

Les offrandes déposées sur les tombeaux ont avant tout une valeur symbolique puisque, selon Ovide, « *les Mânes n'exigent que peu de chose : la piété leur est plus précieuse qu'un riche présent ; [...] ils se satisfont d'une tuile couronnée d'une guirlande votive, de grains épars, d'une simple pincée de sel, de pain trempé dans du vin et de violettes éparpillées. Un tesson d'argile abandonné au milieu du chemin peut contenir ces offrandes. Je n'en interdis pas de plus riches, mais celles-ci suffisent à fléchir les ombres. Que l'on dresse un foyer, et puis que l'on prononce les prières et les formules adéquates<sup>1</sup>* ». Les offrandes alimentaires sont les plus fréquentes puisque, toujours selon Ovide, durant les *Parentalia*, les âmes des morts « *errent près des tombeaux, et c'est le moment où l'ombre se repaît des mets posés devant elle<sup>2</sup>* ». L'auteur des *Fastes* et des *Tristes*, y ajoute les fleurs que l'on répandait sur le tombeau<sup>3</sup> ou avec lesquelles on composait des couronnes. Le banquet organisé le dernier jour des *Parentalia*, le jour des *Feralia*, est destiné à être partagé entre les morts et les vivants, comme le montrent très clairement les paroles que Pétrone fait dire à Trimalcion. Celui-ci attablé au milieu de nombreux convives déclare qu'il espère bien que le vin qu'il a plaisir à boire de son vivant lui fera autant plaisir après sa mort, c'est pourquoi il invite déjà à ses *Parentalia* tous tous ceux avec qui il boit à présent<sup>4</sup>.

Les banquets organisés à l'emplacement de la sépulture apparaissent comme le support privilégié de la commémoration des morts durant toute l'antiquité latine. Ainsi le *Testament du Lingon*, qui date du II<sup>e</sup> siècle, stipule que son tombeau devra contenir une litière et deux sièges de marbre, deux couvertures et deux coussins pour s'y étendre les jours où la tombe sera ouverte<sup>5</sup>. Il commande également que, chaque année, les héritiers fournissent une somme pour que « *chacun prépare des aliments et des boissons destinés à être exposés en dessous, et sur le devant du tombeau qui est du domaine de Litavis, qu'ils les consomment là, et qu'ils y demeurent jusqu'à ce qu'ils aient consommé l'ensemble<sup>6</sup>* ». Jean-Jacques Hatt n'a pas manqué de relier ce testament à de nombreuses inscriptions latines mentionnant soit l'aménagement d'un *triclinium* dans le tombeau soit la recommandation d'organiser sur ce même tombeau des banquets en mémoire des morts qu'il contient<sup>7</sup>. Plus encore, ce sont les innombrables stèles funéraires sur lesquelles les défunts sont figurés attablés qui reflètent le

---

<sup>1</sup> OVIDE, *Fastes*, 2, 535- 541. : « *Parva petunt manes : pietas pro divite grata est / munere ; non avidos Styx habet ima deos. / Tegula porrectis satis est velata coronis / et sparsae fruges parcaque mica salis, / inque mero mollita Ceres violaeque solutae : / haec habeat media testa relicta via. / Nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est : / adde preces positis et sua verba focis.* »

<sup>2</sup> OVIDE, *Fastes*, 2, 565-566. : « *Nunc animae tenues et corpora functa sepulcris / errant, nunc posito pascitur umbra cibo.* »

<sup>3</sup> OVIDE, *Tristes*, 3, 3, 81-84. : « *Tu tamen extincto feralia munera semper / deque tuis lacrimis umida serta dato. / Quamvis in cineres corpus mutauerit ignis / sentiet officium maesta fauilla pium.* »

<sup>4</sup> PETRONE, *Satiricon*, 78. : « *Statim ampullam nardi aperuit omnesque nos unxit et : " Spero, inquit, futurum ut aequae me mortuum iuuet tanquam vivum ". Nam vinum quidem in vinarium iussit infundi et : " Putate vos, ait, ad parentalia mea inuitatos esse. " »*

<sup>5</sup> CIL, XIII, 5708. : « *Lectita fiat sub exedra et II subsellia ad duo latera ex lapide transmarino. Stratui ibi sit quod sternatur per eos dies quibus cella memoriae aperietur et duo lodices et cervicalia duo paria cenatoria.* »

<sup>6</sup> CIL, XIII, 5708. : « *Et Aquila nepos meus et h(eres) eius praestet quotannis nummos [...] ex quibus edulia quisque sibi paret et potui, quod profanetur infra ante cellam memoriae quae est Litavicrari, et maneant morenturque ibi donec eam consumant.* »

<sup>7</sup> HATT J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Paris : Éditions Picard, , 1986, p. 72-73. Par exemple CIL, XIII, 7218. : « *[...] Nec non triste sepulcrum / Mensamque dolendam / Ut testamento iusserat ille / Grati sumpsere dapes / Teste sepulchro.* »

souci d'assurer à chaque défunt la possibilité de partager le banquet que les vivants organisent régulièrement à l'emplacement de son tombeau<sup>1</sup>.

La participation du mort au banquet organisé en sa mémoire se traduit parfois par l'aménagement d'un conduit reliant la surface du tombeau et l'intérieur de la sépulture. Dans tous les cas, l'objectif est de construire un véritable échange entre les vivants et les morts. Ces derniers subsistent tant que quelqu'un se souvient d'eux comme de personnes individuelles dotées de personnalités et d'histoires propres. Les banquets organisés à échéance sur un tombeau orné du portrait ou mentionnant seulement un nom est un moyen de perpétuer la mémoire du mort lui évitant de sombrer dans l'anéantissement de l'oubli. L'enjeu pour les morts est de taille, c'est pourquoi lorsqu'on oublie de leur faire des offrandes et de la commémorer par des banquets, ils n'hésitent pas à manifester leur courroux, comme ils l'ont déjà fait, au dire d'Ovide, dans ce qui apparaît comme une justification étiologique des *Parentalia*<sup>2</sup>. On comprend également pourquoi certains n'ont pas hésité à s'assurer de la pérennité de ces banquets soit en aménageant leur tombeau en conséquence, soit en rejoignant un collègue funéraire<sup>3</sup>. En contrepartie, les vivants trouvent une légitimité à se référer à l'autorité des ancêtres avec lesquels ils partagent un repas. En même temps, les banquets sont une occasion pour chaque groupe social de renforcer ou de rétablir sa cohésion en rappelant au passage les fondements de l'identité qu'il porte ou qu'il s'est attribuée. Toute ces raisons font que ces repas ne sont pas empreints de tristesse pas plus qu'ils ne sont destinés à afficher un deuil cérémonieux. Ils sont plutôt l'occasion de partager un moment de convivialité avec les morts<sup>4</sup>.

## Opinion chrétienne sur les *Parentalia* et les *Parentationes*

La convivialité qui est de mise dans les banquets commémoratifs organisés auprès des tombeaux a servi d'argument aux Pères chrétiens qui ont très tôt cherché à supprimer un usage qu'ils ont jugé immoral et inepte sur un plan onto-théologique. La morale en l'occurrence, sert surtout d'argument pour discréditer un usage légué par la tradition païenne et qui fait la part belle au cadavre. L'usage traditionnel des banquets commémoratifs organisés à l'emplacement des tombeaux n'en reste pas moins solidement ancré dans les mœurs comme le prouvent de nombreux témoignages littéraires et archéologiques<sup>5</sup> datant de

---

<sup>1</sup> SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier-Flammarion, 2005, p. 188.

<sup>2</sup> OVIDE, *Fastes*, 2, 547-556, « *At quondam, dum longa gerunt pugnacibus armis / bella, Parentales deseruere dies. / Non impune fuit; nam dicitur omine ab isto / Roma suburbanis incaluisse rogis. / vix equidem credo : bustis exisse feruntur / et tacitae questi tempore noctis avi, / perque vias Urbis latosque ululasse per agros / deformes animas, volgus inane, ferunt. / Post ea praeteriti tumulis redduntur honores, / prodigiisque venit funeribusque modus.* »

<sup>3</sup> Nombreuses références dans FLAMBARD J.-M., « *Éléments pour une approche financière de la mort dans les classes populaires du Haut Empire. Analyse du budget de quelques collèges de Rome et d'Italie* », dans HINARD F. (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, actes du colloque tenu à Caen du 20 au 22 novembre 1985, Caen : Université de Caen, 1987, p. 208-244.

<sup>4</sup> JACOBSEN J.-P., *Les Mânes*, t. 2. *Le Héros, le "Genius" et les Mânes*, Paris : Librairie ancienne Edouard Champion, 1924, p. 238.

<sup>5</sup> Paul-Albert Février a attiré l'attention sur les nombreux sépulcres de l'Antiquité tardive en Afrique du Nord, aménagés pour accueillir des banquets tout en affichant explicitement la foi chrétienne des défunts qui y sont inhumés. FEVRIER P.-A., « *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III<sup>e</sup> siècle* », *Atti del IX Congresso Internazionale di archeologia cristiana*, Roma, 21-27 settembre 1975, Rome : Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1978, p. 211-274 et p. 303-329.

l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge. C'est pourquoi, faute de pouvoir le proscrire, les Pères chrétiens vont s'employer à le réformer avant de chercher à lui dénier toute signification.

Lorsqu'au II<sup>e</sup> siècle Tertullien enjoint aux chrétiens de ne pas prendre part aux *Parentationes* et de ne pas consommer tout ce qui pourrait y être sacrifié<sup>1</sup>, c'est surtout parce qu'il trouve dans cet usage un argument des plus utiles pour soutenir la thèse évhémériste dont il se sert dans son entreprise apologétique. Puisque la tradition païenne demande que l'on honore les morts de la même manière que l'on honore les dieux, il faut en conclure qu'une offrande faite aux morts est une forme de pratique idolâtre. En retour, puisque le rituel commémoratif des défunts est semblable à la manière dont on assure le culte des dieux, il faut en conclure que les dieux ne sont rien d'autre que des morts que l'on a ensuite divinisés. Le procédé rhétorique est des plus classiques. L'analogie sert à montrer que les dieux auraient été en réalité des mortels parmi d'autres s'ils n'avaient donné lieu à un culte spécial les désignant ensuite par erreur comme des divinités. Comme dans la plupart des autres mentions que Tertullien fait des sacrifices à l'intention des morts<sup>2</sup>, les *Parentationes* lui servent ici d'argument et ne sont pas l'objet qu'il vise directement. Cela montre toutefois l'importance de ces cérémonies commémoratives du temps de Tertullien.

Il est pourtant une raison essentielle qui a poussé Tertullien à aborder la question des banquets commémoratifs de manière plus frontale. Ces banquets, parce qu'ils sont organisés sur le tombeau, visent explicitement à partager un repas avec le mort, ce qui signifie que l'on continue à identifier celui-ci à son corps et non à son âme partie loin du lieu où le premier demeure. Or cette croyance contredit formellement les saintes Écritures aussi bien que la raison. Tertullien rappelle que la mort visible correspond à la séparation de l'âme et du corps et plus encore au départ de l'âme qui ne conserve plus aucun lien avec le cadavre qu'elle laisse sur cette terre<sup>3</sup>. Il est par conséquent absurde de vouloir partager un repas avec le mort en organisant un repas sur la tombe qui ne contient que son corps. Ne pas l'admettre, c'est faire preuve de naïveté et d'ignorance. Bien souvent l'aveuglement est tel que ce sont les mêmes qui prétendent rassasier les morts en offrant des aliments à de simples cadavres et qui brûlent ces mêmes cadavres sans se poser la question de savoir si cela affecte le mort<sup>4</sup>. N'est-

---

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *Contre les spectacles*, 13, 4. : « *Nec minus templa quam monumenta despuimus, neutram aram novimus, neutram effigiem adoramus, non sacrificamus, non parentamus. sed neque de sacrificio et parentato edimus, quia non possumus cenam dei edere et cenam daemoniorum.* »

<sup>2</sup> Argument repris dans TERTULLIEN, *Contre les spectacles*, 6, 3. Et 12, 4. ; TERTULLIEN, *Aux nations*, 1, 10, 28. ; TERTULLIEN, *Apologétique* 13, 7.

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *Du témoignage de l'âme*, 4. : « *Primo enim, cum alicuius defuncti recordaris, misellum vocas eum, non utique quod de bono vitae ereptum sed ut poenae et iudicio iam adscriptum. Ceterum alias securos vocas defunctos. Proferis et vitae incommodum et mortis beneficium. Vocas porro securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteis tibi potius parentans ad busta recedis aut a bustis dilutior redis. At ego sobriam tuam sententiam exigo. Misellos vocas mortuos, cum de tuo loqueris, cum ab eis longe es. Nam in convivio eorum quasi praesentibus et conrecumbentibus sortem suam exprobrare non possis. Debes adulari propter quos lautius vivis. Misellum ergo vocas qui nihil sentit ? Quid, quod ut sentienti maledicis ? Cuius memoriam cum alicuius offensae morsu facis, terram gravem inprecaris et cineri penes inferos tormentum. Aequae ex bona parte cui gratiam debes, ossibus et cineribus eius refrigerium comprecas et ut bene requiescat apud inferos cupis. Si nihil passionis est tibi post mortem, si nulla sensus perseverantia, si denique nihil est tui, cum istud corpus reliquisti, cur mentiris in te, quasi aliquid ultra pati possis ? »*

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *De la résurrection de la chair*, 1, 2-3. : « *Sed vulgus inridet, existimans nihil superesse post mortem: et tamen defunctis parentat, et quidem impensissimo officio pro moribus eorum, pro temporibus esculentorum, ut quos negant sentire quidquam etiam desiderare praesumant. At ego magis ridebo vulgus cum ipsos defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit, isdem ignibus et promerens et offendens. O pietatem de crudelitate ludentem! sacrificat an insultat cum crematis cremat ? »*

il pas insensé de se servir des flammes pour à la fois insulter et honorer les morts ? N'est-ce pas là confondre cruauté et sollicitude ? Tertullien invitent dès lors ses auditeurs et ses lecteurs à regarder comme dérisoires les viandes déposées sur les cendres que la tradition voit comme un sacrifice offert aux morts. Ces offrandes sont bien inutiles pour atteindre le mort qui n'a plus aucun lien avec le corps qui les reçoit. Elles trahissent une méconnaissance de la réalité de la destinée humaine après la mort du corps. Si les offrandes alimentaires faites à l'intention du mort traduisent une erreur d'interprétation du phénomène de la mort, les banquets commémoratifs sont encore plus condamnables parce que bien souvent, selon Tertullien, ils donnent lieu à la débauche et au désordre engendrés par la consommation excessive de vin. La raison et les saintes Écritures se conjuguent par conséquent pour dénoncer l'usage traditionnel d'offrir des repas aux morts. Il est par conséquent plus juste et plus raisonnable, conclut Tertullien, d'abandonner ces usages insensés et se conformer à ceux qui prévalent dans l'Église chrétienne. Même si ces derniers n'apparaissent pas explicitement dans les saintes Écritures, ils sont parfaitement légitimes puisque l'Église en tant qu'institution assure leur bien-fondé<sup>1</sup>. Ces usages chrétiens consistent à commémorer les défunts en priant et en offrant l'oblation le jour de l'anniversaire de leur mort. Cette échéance est également celle que Tertullien mentionne dans deux autres traités, l'un condamnant les secondes noces pour les hommes<sup>2</sup> et l'autre prononçant la même condamnation pour les veuves<sup>3</sup>.

Claude Carozzi a toutefois attiré l'attention sur la distinction opérée par Tertullien entre la prière pour l'âme des défunts et l'offrande annuelle de l'Eucharistie<sup>4</sup>. La prière vise à demander que le mort bénéficie du *refrigerium interim* et du *consortium* au moment de la première résurrection. Cette demande est du ressort de la famille et ne concerne que les morts « ordinaires » parce que leur salut n'est pas assuré. Le sacrifice eucharistique est offert pour les défunts ordinaires comme pour les martyrs, ce qui signifie qu'il n'a pas une vocation d'intercession. Il est destiné à prouver que l'âme du mort que l'on recommande à cette occasion est déjà digne d'être auprès de Dieu. Il est donc destinée à réunir les vivants et les morts dans une célébration unanime de leur créateur en affirmant, par là même, l'unité de la communauté chrétienne par delà et en dépit de la mort du corps. Il n'y a plus que des âmes se consacrant à la célébration de Dieu, la mort du corps n'apparaissant plus que comme un événement de peu d'importance entre l'existence incarnée et la Résurrection. La vocation de la célébration eucharistique à la date anniversaire de la mort de fidèles comme des martyrs est de témoigner de l'appartenance pleine et entière de ceux-ci à la communauté chrétienne. C'est la raison pour laquelle cette forme de commémoration ne saurait concerner les morts qui n'ont pas reçu le baptême pas plus qu'elle ne peut être accomplie en leur présence. Bien que Tertullien ne précise jamais le lieu où se déroule cette commémoration, l'exclusion des non-chrétiens de la célébration eucharistique conduit à penser que celle-ci intervienne sur l'autel plutôt que sur le tombeau, car les chrétiens ne possèdent pas encore de lieu

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De la couronne du soldat*, 3, 3. : « Oblationes pro defunctis, pro nataliciis, annua die facimus » et 4, 1. : « Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem exoptules, scripturarum nullam leges. Traditio tibi praetendetur auctrix et consuetudo confirmatrix et fides obseruatricis. »

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *Exhortation à la chasteté*, 11, 1. : « Stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemores et offeres pro duabus et commendabis illas duas ... »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *De la monogamie*, 10, 5. : « Animvero et pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis eius. »

<sup>4</sup> CAROZZI C., *Eschatologie et au-delà, Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, , 1994, p. 144-145.



d'inhumation propre. Il faut y voir la raison pour laquelle dans l'unique description des funérailles chrétiennes qu'il nous ait laissée<sup>1</sup>, Tertullien mentionne seulement une prière prononcée en présence d'un prêtre. La scène décrite par Tertullien se plaçant très probablement au moment de la mise en terre du corps de la défunte, il ne saurait être question du sacrifice eucharistique dans la mesure où il est fort peu probable que cette chrétienne ait été inhumée dans un lieu ne contenant que des sépultures de chrétiens.

Les discours de Tertullien au sujet de la juste manière de commémorer les morts contiennent déjà les principaux arguments déployés par la suite pour condamner les manières traditionnelles de se souvenir des morts, dans l'optique de les remplacer par des usages nouveaux jugés plus conformes aux enseignements de la foi chrétienne. Tertullien prétend montrer que les pratiques ancestrales, léguées par la tradition païenne, sont le fruit de l'imagination des hommes qui se sont détournés de leur créateur. Elles trahissent l'ignorance et la superstition. Elles résultent de la méconnaissance radicale de ce qu'est en vérité la mort du corps et de la place de cette mort dans la destinée de chacun. Elles reflètent la confusion entre les morts et les dieux, car elles célèbrent les seconds comme les premiers. Elles consistent à confondre le mort et son corps et à croire que le mort a encore quelque chose à voir avec le corps qui repose dans le tombeau sur lequel on dépose des offrandes ou auprès duquel on organise des banquets comme si le mort pouvait ainsi y prendre part. L'irrationalité qui prévaut dans ces usages traditionnels trahit l'impiété et explique qu'ils donnent lieu à l'immoralité de la débauche et des beuveries. C'est pourquoi, selon Tertullien, les chrétiens doivent leur préférer les usages prônés par l'Église car celle-ci sait que les morts sont des âmes n'entretenant plus aucun lien avec les dépouilles corporelles qu'elles ont laissées derrière elles. L'Église sait aussi que les âmes ayant délaissées ces dépouilles corporelles continuent à appartenir à la communauté chrétienne et que pour les plus faibles d'entre-elles il convient de demander à Dieu la remise des peines qu'elles subissent ou qu'elles pourraient encourir au moment du Jugement dernier. Chez Tertullien, il n'existe par conséquent pas de place pour une relation directe entre les vivants et les morts.

Un siècle après Tertullien, Arnobe, le retheur devenu apologiste à la faveur de sa conversion au christinisme, souligne à son tour la ressemblance entre le culte rendu aux dieux et la manière dont il est d'usage chez les païens de commémorer les morts. Dans les deux cas on leur offre des espèces de bouillies, de l'encens et des viandes en croyant ainsi contenter les dieux comme les morts alors qu'en réalité, affirme Arnobe, ces offrandes n'alimentent que des flammes dévorantes<sup>2</sup>. Les arguments sont les mêmes que ceux employés par Tertullien. Il s'agit de soutenir la thèse évhémériste pour confondre les païens et en même temps de dénoncer le matérialisme qui prévaut dans le culte rendu aux divinités comme dans les commémorations des morts.

Même accusation de confusion chez Zénon, évêque de Vérone, lorsque, vers 360-380, il écrit que « *le luxe que l'on offre aux morts transforme les tombeaux en temples [...] les Parentalia*

---

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 51, 6. : « *Scio feminam quandam vernaculam ecclesiae, forma et aetate integra functam, post unicum et breve matrimonium cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur, ad primum halitum orationis manus a lateribus dimotas in habitum supplicem conformasse rursumque condita pace situi suo reddidisse.* »

<sup>2</sup> ARNOBE, *Contre les gentils*, 7, 37, 3. : « *Haec sunt dona certissima, sacrificia haec uera; nam pulticulae, thura cum carnibus rapacium alimenta sunt ignium et parentalibus coniunctissima mortuorum.* »

*en sacrifice et les coutumes en choses sacrées*<sup>1</sup> ». Zénon reprend également l'argument de l'immoralité des repas commémoratifs en proclamant que déplaisent à Dieu tous ceux « *qui se répandent parmi les tombeaux, qui offrent des repas sacrificiels à des cadavres fétides de morts, qui, par la passion de la débauche et de la boisson, dans des lieux infâmes avec des bouteilles et des coupes inventent leurs nouveaux martyrs*<sup>2</sup> ». Quelques années plus tard, à la charnière entre les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, Gaudence, alors évêque de Brescia, écrit que les *Parentalia* font partie de l'idolâtrie et que « *dans un premier temps, les hommes ont commencé à préparer des repas pour les morts à cause de leur propre gloutonnerie, afin de manger eux-mêmes* ». Bientôt les hommes ne se contentèrent pas de leur pure invention et « *ils osèrent aussi célébrer des sacrifices sacrilèges en leur honneur, alors qu'ils ne font en aucune façon un sacrifice en l'honneur de leurs morts ceux qui célèbrent les Parentalia quand, en versant d'une main tremblante à cause de leur ivresse du vin sur les tables de leurs tombeaux, ils balbutient que l'esprit à soif*<sup>3</sup> ». À la faiblesse de la chair qui cherche avant tout le plaisir des sens, Gaudence ajoute donc celle de l'esprit qui conduit à l'intempérance et à la dépravation. À la même époque, les *Constitutions apostoliques* se montrent moins intransigeantes en recommandant seulement que le chrétien invité au repas commémoratif d'un défunt fasse preuve de tempérance et se souvienne qu'il lui faut toujours craindre la colère de Dieu. Ces mêmes *Constitutions apostoliques* tolèrent que le chrétien consomme du vin lors de telles cérémonies commémoratives, mais elles condamnent expressément l'ivresse. Les évêques et les diacres ne sauraient s'enivrer car ils doivent continuellement rester maîtres de leur conduite. Quant aux simples fidèles, ils doivent eux aussi s'en garder car la consommation excessive d'alcool engendre très souvent le désordre et la débauche<sup>4</sup>.

Plus originaux sont les arguments développés par Théodoret, évêque de Cyr, dans son traité intitulé *Thérapeutique des maladies helléniques* qu'il compose au début du V<sup>e</sup> siècle. Manifestement, Théodoret vise des lecteurs cultivés en utilisant des références puisées dans les écrits des historiens classiques de langue grecque. Il cherche à contrer les attaques des lettrés païens qui consistent à reprocher aux chrétiens de célébrer les martyrs à l'emplacement de leurs tombeaux, alors que, comme tous les tombeaux, ceux-ci portent la souillure que leur confère la présence en leur sein du corps d'un mort. Or, constate Théodoret, les Grecs appartiennent au peuple qui parmi tous les autres est le moins légitime à condamner les cérémonies commémoratives organisées par les chrétiens pour célébrer la mémoire des martyrs, eux qui sont à l'origine de l'usage qui consiste à faire des libations et des offrandes à l'intention des morts, des héros, des demi-dieux et des hommes qu'ils ont déifiés<sup>5</sup>. D'ailleurs, rappelle Théodoret, l'illustre Thucydide fait lui-même mention des honneurs rendus aux morts de la guerre du Péloponnèse. Chez Théodoret, comme chez la

<sup>1</sup> ZENON DE VERONE, *Sermons*, 1, 1. : « ... ut sciat unusquisque ad idololatriam pertinere luxuriam. Ipsa, inquam, mortuorum sepulcra convertit in templa, tumulos in altaria, cadavera in simulacra, parentalia in sacrificia, mores in sacra. »

<sup>2</sup> ZENON DE VERONE, *Sermons*, 1, 25 : « *Ius templorum ne quis vobis eripiat, cotidie litigatis. Non hi solum, qui tales sunt, displicent deo, sed et illi, qui per sepulcra discurrunt, qui foetorosis prandia cadaveribus sacrificant mortuorum, qui amore luxuriandi atque bibendi in infamibus locis lagenis et calicibus subito sibi martyres pepererunt ...* »

<sup>3</sup> GAUDENCE DE BRESCIA, *Sermons*, 4. : « *Partes enim idololatriae sunt [...] parentalia, inquam, unde idololatriae malum extulit caput erroris. Nam gulae suae causa primum coeperunt homines prandia mortuis praeparare, quae ipsi comederent ; post hoc etiam sacrificia ausi sunt eis sacrilege celebrare, quamvis nec ipsi mortuis suis munus sacrificent qui exercent parentalia, dum super sepulcra mensas tremulis ebrietate manibus vina fundentes spiritum sitire balbutiunt.* »

<sup>4</sup> CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, 8, 44, 1-4.

<sup>5</sup> THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, 8, 12.

plupart des moralistes chrétiens qui l'ont précédé, la thèse évhémériste est à l'arrière-plan de son propos, mais il y ajoute l'argument de la légitimité historique renvoyant au principe du consentement universel cher aux stoïciens selon lequel plus un usage est répandu dans le temps et dans l'espace plus il a à voir avec la vérité intemporelle. Théodoret en tire argument pour établir que la pratique chrétienne qui consiste à commémorer les martyrs sur leurs tombeaux est légitime puisqu'elle poursuit des usages en vigueur chez les anciens. Il a alors beau jeu d'écrire que la manière dont les chrétiens commémorent les martyrs est par conséquent d'autant plus légitime qu'elle consiste à appliquer des usages ancestraux à des morts qui le méritent. Il peut donc conclure que désormais à la place des Pandies, des Diasies et des Dionysies, on organise des festins publics en l'honneur de Pierre, Paul, de Thomas et d'autres saints<sup>1</sup>. D'ailleurs, poursuit-il, pourquoi les païens s'indignent-ils et se déclarent-ils révoltés par le choix fait par les chrétiens d'organiser des cérémonies commémoratives à l'emplacement des tombeaux des martyrs, eux qui, pendant la nuit et à l'encontre des lois en vigueur, ont l'audace d'offrir des libations aux morts<sup>2</sup> ? Théodoret témoigne ainsi qu'au début du V<sup>e</sup> siècle, païens et chrétiens ont des manières de commémorer les morts très proches consistant soit à organiser des banquets à l'emplacement des tombeaux, soit à déposer des mets et à verser des breuvages sur les tombes. Si, dans le texte de Théodoret, les païens sacrifient explicitement aux morts, il faut constater que, derrière les différences suggérées plus qu'elles ne sont dites par l'évêque de Cyr, les chrétiens ne se comportent guère autrement puisque les banquets qu'ils organisent le sont sur les tombeaux, dans l'intention, pas vraiment assumée, de partager un repas avec les morts.

Quelques décennies plus tôt, saint Jérôme attestait encore l'actualité des *Parentalia* en écrivant que « *la coutume est pour les endeuillés d'apporter de la nourriture et de préparer un repas que les Grecs appellent περιδευνα et que les nôtres appellent communément Parentalia parce que les devoirs funèbres sont célébrés pour les parents.* »<sup>3</sup> Jérôme y fait également référence dans son *Commentaire sur Osée*<sup>4</sup> où il rappelle l'étymologie supposée des *Parentalia* avant de condamner la consommation de nourriture offerte aux morts parce qu'elle est impure comme tout sacrifice aux dieux païens. Jérôme n'oublie pas, au passage, d'incriminer la chair qui, dans sa faiblesse, trouve dans ces cérémonies commémoratives des morts une occasion d'assouvir un désir de volupté.

<sup>1</sup> THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, 8, 69.

<sup>2</sup> THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, 8, 33.

<sup>3</sup> SAINT JÉRÔME, *Sur Jérémie*, 3, 16, 5. : « *Moris autem est lugentibus ferre cibos et praeparare convivium, quae Graeci περιδευνα vocant et a nostris vulgo appellantur parentalia, eo quod parentibus iusta celebrentur.* »

<sup>4</sup> SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur Osée*, 2, 9. : « *Cum autem fuerint in chaldaea absque templo et absque altari, non libabunt domino vinum, sed daemonibus; et non placebunt ei, qui libant diis alienis, et qui in captivitate retinentur atque in assyriis idolothyta comedunt, et quasi panes lugentium sunt. Non est enim licitum de sacrificiis comedere lugentium, et si comederit, immundum fiet quod oblatum est. Lugentium cenas graeci νεχροδευνα vocant, nos parentalia possumus dicere, ab eo quod parentibus mortuis immolentur. Et non solum qui obtulerit, sed etiam qui comederit de huiusmodi cibis immundus erit; panis enim eorum, hoc est cibus quem offerunt, non intrabit in domum domini, quae destructa est, quae babylonio igne succensa; sed erit animae eorum. Et est sensus: suae gulae et suae prouident voluptati; ceterum mihi non placent polluta.* »

## La juste manière de commémorer les morts selon Augustin

Lorsqu'Augustin à son tour s'est saisi de la question de la juste manière de commémorer les morts, il avait à sa disposition un argumentaire déjà bien nourri dans lequel il n'a pas manqué de puiser et qu'il a enrichi lorsqu'il y a trouvé un thème idéal pour défendre sa thèse sur la nature de l'existence des âmes des morts et la place qui revient à Dieu dans l'échange que les âmes incarnées peuvent prétendre établir avec elles.

Dans le *De moribus Ecclesiae catholicae* qu'il rédige vers 387-388, Augustin recourt aux arguments de la dénonciation de la superstition et de l'immoralité qu'il juge prévaloir dans l'usage des banquets funéraires et des libations offerts aux morts. « *Gardez-vous de m'opposer ceux qui portant le nom de chrétiens ou bien ignorent ou bien ne réalisent pas la sublimité de leur profession* », écrit-il, « *n'arguez rien de cette multitude d'ignorants qui, même dans la vraie religion, sont superstitieux ou tellement esclaves de leurs passions qu'ils oublient les promesses par eux jurées à Dieu. J'en ai connu plusieurs qui adoraient les sépulcres et les peintures, j'en ai connu plusieurs qui se livraient à d'abondantes libations sur les morts, offrant des festins aux cadavres. Ceux-là s'ensevelissent eux-mêmes sur ces cadavres ensevelis, et font hommage à la religion de leurs excès et de leur ivresse.* »<sup>1</sup> Il est d'autant plus important pour Augustin de mettre un terme à ces pratiques qu'il a parfaitement conscience qu'elles offrent une occasion pour les adversaires du christianisme de les signaler pour disqualifier la thèse évhémériste dont se servent depuis toujours les défenseurs de la foi chrétienne, voire même de retourner cette thèse contre eux. Ce que n'a pas manqué de faire le manichéen Faustus de Milève en déclarant que les chrétiens offrent du vin et des mets aux martyrs comme les païens le font pour les idoles et les mânes des morts<sup>2</sup>.

Quelques années plus tard, toujours en butte à des attaques sur le même sujet, Augustin est obligé de reconnaître qu'il y a toujours des chrétiens qui apportent des aliments pour les déposer sur les tombeaux des martyrs<sup>3</sup>. Pour se défendre, il ajoute que ce sont là des coutumes qui ne sont pas suivies par tous les fidèles du Christ, que les plus éclairés d'entre eux se gardent bien de s'y soumettre, que ce sont les plus simples et les plus ignorants qui, par endroits seulement, ne parviennent pas à rompre avec des usages ancestraux. Parce qu'ils agissent par naïveté, nul doute, pour Augustin, que ceux-ci se corrigeront dans un proche avenir, mettant ainsi fin à une pratique insensée. Il ne faudrait toutefois pas s'y tromper. Les chrétiens qui offrent des aliments et des boissons aux morts ne le font pas dans la même intention que les païens qui sacrifient à leurs dieux. Il ne saurait être question pour eux de

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Des mœurs de l'Église catholique*, 1, 34, 75. : « *Nolite mihi colligere professores nominis christiani neque professionis suae vim aut scientes aut exhibentes. Nolite consecrari turbas imperitorum, qui vel in ipsa vera religione superstitiosi sunt vel ita libidinibus dediti, ut obliti sint quid promiserint Deo. Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores. Novi multos esse qui cum luxuriosissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos seipsos sepeliant et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Contre Faustus le manichéen*, 20, 21. : « *Cum enim dixisset nos vertisse idola in martyres : " Quos votis ", inquit, " similibus colitis, defunctorum umbras vino placatis et dapibus " : sunt ergo umbrae defunctorum ?* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 8, 27. : « *Quicumque etiam epulas suas eo deferunt (quod quidem a Christianis melioribus non fit, et in plerisque terrarum nulla talis est consuetudo) -- tamen quicumque id faciunt, quas cum apposuerint, orant et auferunt, ut vescantur vel ex eis etiam indigentibus largiantur, sanctificari sibi eas volunt per merita martyrum in nomine domini martyrum. Non autem esse ista sacrificia martyrum novit, qui novit unum, quod etiam illic offertur, sacrificium Christianorum.* »

rendre un culte aux morts comme si ceux-ci étaient des dieux. Leur seul désir est d'entretenir la mémoire de leurs proches et amis, parmi lesquels se comptent les martyrs, comme le faisaient avant eux leurs parents et ancêtres tout en sachant que les morts ne peuvent bénéficier des mets et des breuvages qui leur ont été offerts. Pour preuve, les chrétiens qui font ces offrandes, « *après avoir déposé les aliments sur les tombeaux en récitant des prières, les rapportent pour les manger ou même les distribuer aux indigents, désirant seulement les sanctifier par les mérites des martyrs* ». Pour excuser les chrétiens qui continuent à commémorer les morts par des offrandes alimentaires, Augustin établit, en la circonstance, une distinction entre le geste et l'intention, afin de montrer que le geste est une simple survivance qui, n'étant plus déterminée par une intention, est nécessairement appelée à disparaître. L'absence d'intention est d'autant plus manifeste qu'il est des chrétiens qui font de telles offrandes sur les tombeaux des martyrs, alors qu'ils doivent nécessairement savoir que les martyrs qui sont déjà dans la joie de se savoir sauvés n'ont rien à attendre des vivants. Ces mêmes chrétiens ne peuvent ignorer qu'il n'y a qu'un sacrifice, celui qui est offert à Dieu, c'est pourquoi il ne faudrait pas croire qu'ils sacrifient aux martyrs.

L'aveu d'Augustin touchant la persistance chez certains chrétiens de la coutume consistant à faire des offrandes sur les tombeaux trouvait déjà une illustration, devenue célèbre, dans *Les Confessions*. Il y raconte que sa mère, tout juste arrivée à Milan, entreprend de rendre hommage aux tombeaux des martyrs de cette ville comme elle le faisait pour tous les morts dans sa province d'origine<sup>1</sup>. Monique, en effet, écrit Augustin, avait l'habitude d'apporter sur les tombes des défunts une corbeille contenant de la bouillie, du pain et du vin destinés à être offerts en l'honneur des saints. Il se sent toutefois obligé de préciser que, conformément à la sobriété dont sa mère faisait preuve en toute circonstance, elle ne prenait en cette occasion, et seulement par convenance, qu'une seule gorgée de vin avant de partager le reste avec tous ses parents présents. Et encore, insiste Augustin, elle ne remplissait qu'une seule fois de vin fortement allongé d'eau la petite coupe qu'elle consacrait à toutes les tombes de défunts qui lui semblaient mériter cet honneur, et cela quel qu'en soit le nombre. Soucieuse donc de rendre hommage à la mémoire des martyrs de Milan, Monique se présente avec les offrandes qu'elle souhaitait offrir sur leurs tombeaux lorsqu'elle s'en trouve empêchée par le portier qui la refoule en application d'un interdit édicté par Ambroise, celui-ci cherchant à réduire tous les prétextes de beuverie et parce que « *ces sortes de Parentalia rappelaient trop les superstitions des gentils* ». Monique se plia à l'interdit de l'évêque et accepta sans rechigner d'abandonner son ancienne coutume. Augustin prêche ici par l'exemple, là où quelques années plus tard il argumentera pour convaincre. En attendant, Augustin poursuit en

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 6, 2. : « *Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum attulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum vetuisse cognovit, tam pie atque oboedienter amplexa est, ut ipse mirarer, quam facile accusatrix potius consuetudinis suae quam disceptatrix illius prohibitionis effecta sit. Non enim obsidebat spiritum eius vinulentia eamque stimulabat in odium veri amor vini, sicut plerosque mares et feminas, qui ad canticum sobrietatis sicut ad potionem aquatam madidi nausiant; sed illa cum attulisset canistrum cum sollempnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat, et si multae essent quae illo modo videbantur honorandae memoriae defunctorum, idem ipsum unum, quod ubique poneret, circumferebat, quo iam non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, quia pietatem ibi quaerebat, non voluptatem. Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatorum atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus, et sic communicatio Dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres.* »

racontant que Monique au lieu d'apporter « *un panier plein de fruits de la terre, c'est un cœur plein de vœux plus purifiés qu'elle avait appris à apporter aux tombeaux des martyrs. Désormais, elle donnait aux nécessiteux ce qu'elle pouvait et voulait fêter là [sur les tombeaux des martyrs] la distribution du corps du Christ, puisque c'est en imitant sa Passion, que les martyrs ont été immolés et couronnés* ». Éric Rebillard<sup>1</sup> a souligné que la rédaction de ce texte pourrait indiquer que l'interdit édicté par Ambroise n'ait concerné que les tombeaux des martyrs et qu'il ne saurait être étendu à des pratiques commémoratives accomplies sur les tombeaux des morts ordinaires. Seulement, l'emploi de la locution « *quasi Parentalia* » par Augustin montre très clairement que l'attitude prônée envers la tombe des martyrs a précisément pour vocation de s'étendre aux commémorations organisées pour les défunts ordinaires et si tel n'était pas l'objet de l'interdit d'Ambroise - rien ne prouve qu'il le soit - l'intention d'Augustin est de montrer que la coutume doit s'effacer devant les commandements de l'Église et qu'il n'y a aucune raison d'agir autrement pour les défunts ordinaires que pour les martyrs. Le chrétien doit savoir reconnaître qu'il n'y a pas d'autre sacrifice que celui fait à Dieu et qu'il n'y a pas d'autre offrande que l'aumône.

Déjà dans une lettre adressée en l'an 392 à Aurelius alors évêque de Carthage, Augustin déplorait que persiste en Afrique la coutume d'organiser, non seulement lors des fêtes solennelles mais aussi désormais presque chaque jour, des banquets sur les tombeaux des martyrs, qui ne manquaient pas, selon celui qui n'était alors qu'un prêtre, d'être un prétexte pour se complaire dans la débauche et l'ivrognerie<sup>2</sup>. Augustin loue dans cette lettre l'interdit formulé par Ambroise et dont il fera état quelques années plus tard dans *Les Confessions* pour inviter son correspondant à organiser un concile qui lui paraît le meilleur moyen pour disposer de la puissance suffisante pour mettre un terme à un usage si solidement ancré dans la tradition africaine. L'enthousiasme d'Augustin l'amène à déclarer que, dans la plus grande partie de l'Italie et dans presque toutes les autres Églises d'outre-mer, l'usage de commémorer les martyrs par des banquets a disparu, alors que quelques années plus tard Paulin de Nole rapporte en s'en félicitant que l'on organise chaque année dans sa ville de tels banquets en l'honneur de saint Félix<sup>3</sup>. Il est vrai que Paulin se montre plutôt bienveillant envers ceux qui, par ignorance ou en raison de leur rusticité, croient réjouir les saints en versant du vin parfumé sur leur tombeau. Cela n'empêche pas l'évêque de Nole de désigner comme exemples ceux qui, à la différence des rustres et des ignorants, préfèrent commémorer les martyrs en jeûnant, en récitant d'une voix pure et unanime les cantiques et les hymnes.

Loin de choisir de prêcher par l'exemple comme le fit par la suite Paulin, Augustin recommande de condamner, tout en sachant parfaitement qu'il s'agit là d'un sujet sensible.

<sup>1</sup> REBILLARD E., *Religion et sépulture, l'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003, p. 168.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 22, 4. : « *Haec si prima Africa tentaret auferre, a caeteris terris imitatione digna esse deberet: cum vero et per Italiae maximam partem, et in aliis omnibus aut prope omnibus transmarinis Ecclesiis, partim quia nunquam facta sunt, partim quia vel orta vel inveterata, sanctorum et vere de vita futura cogitantium episcoporum diligentia et animadversione exstincta atque deleta sunt [...] dubitare quomodo possumus tantam morum labem, vel proposito tam lato exemplo emendare ?* »

<sup>3</sup> PAULIN DE NOLE, *Poèmes*, 27, 560-567. : « *Quamlibet haec jejuna cohors potiore resultet / obsequio, castis sanctos quoque vocibus hymnos / personat, et Domino cantatam sobria laudem / immolat. Ignoscenda tamen puto talia parvis / gaudia quae ducunt epulis, quia mentibus error / irrepit rudibus ; nec tantae conscia culpae / simplicitas pietate cadit, male credula sanctos / perfusis halante mero gaudere sepulcris.* »

C'est pourquoi il préconise de corriger « *ni rudement, ni durement, ni impérieusement ; mais par des instructions plus que par des prescriptions, par des avis plus que par des menaces*<sup>1</sup> ». Il s'agit non seulement de ne pas heurter de front une tradition à laquelle paraissent attachés encore nombre de fidèles chrétiens, mais aussi de revenir sur l'autorisation autrefois donnée par un clergé soucieux de convertir la multitude des païens qui n'auraient pas accepté de déroger aux obligations que la tradition leur dictait en matière de commémoration des morts. Cette concession du clergé aux usages funéraires coutumiers, Augustin la mentionne dans une autre lettre qui adresse en l'an 395 à son ami Alypius devenu évêque de Thagaste<sup>2</sup>. Dans cette deuxième lettre, Augustin se montre plus intransigeant que dans celle adressée à Aurelius de Carthage, puisqu'il demande à Alypius d'user de son autorité épiscopale pour mettre un terme à une pratique coupable<sup>3</sup>, alors que cinq ans plus tôt il préconisait de rappeler aux fautifs les peines qu'ils encourraient s'ils ne se soumettaient pas à la crainte de Dieu en rompant avec des usages contraires à la foi et à la raison.

Il est vrai que, dans la lettre de 392 adressée à Aurelius de Carthage, Augustin prenait le parti d'établir une distinction entre les personnes « *spirituelles ou voisines de l'état spirituel* »<sup>4</sup> qu'il est possible de convaincre par des exhortations douces et l'enseignement de l'écriture et « *le peuple charnel et grossier* » pour lequel il faut prononcer des interdits<sup>5</sup>. Ceux-là croient, dans leur ignorance, que les offrandes faites sur les tombeaux des martyrs, probablement en imitation des offrandes faites sur les tombes des morts ordinaires, ont pour fonction de soulager les défunts. Parce qu'ils ne sont pas encore en capacité de comprendre qu'il n'y a pas d'autre voie pour contribuer au devenir des morts que la voie spirituelle qui mène à Dieu, il faut, selon Augustin, leur énoncer que les agapes sur les tombeaux sont une coutume impie. Il faut ensuite leur annoncer qu'il est bien plus profitable aux morts et surtout à eux-mêmes de consacrer l'argent employé jusqu'alors pour les somptueuses offrandes « *déposées sur les tombeaux pour le soulagement des morts* » à prodiguer l'aumône, car c'est là le seul sacrifice qui plaisant à Dieu peu venir en aide aux âmes des défunts<sup>6</sup>. Ainsi conclut Augustin, le peuple n'aura pas la sensation « *d'abandonner les morts qui lui sont chers, ce qui ne serait pas une*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 22, 5. : « *Non ergo asperere, quantum existimo, non duriter, non modo imperioso ista tolluntur; magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 29, 9. : « *Verumtamen ne illi, qui ante nos tam manifesta imperitae multitudinis crimina vel permiserunt vel prohibere non ausi sunt, aliqua a nobis affici contumelia viderentur, exposui eis qua necessitate ista in Ecclesia viderentur exorta : scilicet post persecutiones tam multas, tamque vehementes, cum facta pace, turbae Gentilium in christianum nomen venire cupientes hoc impedirentur, quod dies festos cum idolis suis solerent in abundantia epularum et ebrietate consumere, nec facile ab his perniciosissimis et tam vetustissimis voluptatibus se possent abstinere, visum fuisse maioribus nostris, ut huic infirmitatis parti interim parceretur, diesque festos, post eos quos relinquebant, alios in honorem sanctorum martyrum vel non simili sacrilegio, quamvis simili luxu celebrarent ...* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 29, 9. : « *... iam Christi nomine colligatis, et tantae auctoritatis iugo subditis salutaria sobrietatis praecepta traderentur, quibus iam propter praecipientis honorem ac timorem resistere non valerent; quocirca iam tempus esse, ut qui non se audent negare christianos, secundum Christi voluntatem vivere incipiant, ut ea quae ut essent christiani concessa sunt, cum christiani sunt, respuantur.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 22, 5. : « *Et si quid minamur, cum dolore fiat, de Scripturis comminando vindictam futuram ne nos ipsi in nostra potestate, sed Deus in nostro sermone timeatur. Ita prius movebuntur spiritales vel spiritalibus proximi, quorum auctoritate, et lenissimis quidem sed instantissimis admonitionibus caetera multitudo frangatur.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 22, 6. : « *Sed quoniam istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia, non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 22, 6. : « *... mihi videtur facilius illis dissuaderi posse istam foeditatem ac turpitudinem, si et de Scripturis prohibeatur, et oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adiuvare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae, atque omnibus petentibus sine typho, et cum alacritate praebeantur : neque vendantur ; sed si quis, pro religione aliquid pecuniae offerre voluerit, in praesenti pauperibus eroget.* »

*petite douleur de cœur, et l'Église ne verra plus rien qui ne soit pieux et honnête*<sup>1</sup> ». L'autre catégorie de fidèles, celle qui réunit les personnes « *spirituelles ou voisines de l'état spirituel* » il faut les convaincre par des arguments rationnels et par l'exposé de l'exemple à suivre, ce que précisément Augustin fait quelques temps plus tard dans *Les Confessions*.

De la lettre à Aurelius jusqu'à la rédaction du huitième livre du *De Civitate Dei*, Augustin fait preuve d'une constance remarquable dans sa dénonciation des banquets funéraires organisés sur les tombeaux des martyrs. Bien qu'il n'y fasse pas explicitement référence, la manière dont est construit son argumentaire souligne qu'Augustin vise en même temps les usages commémoratifs en vigueur pour les morts ordinaires et ceux qui sont désormais pratiqués sur les tombeaux des martyrs. Augustin reconnaît implicitement dans la lettre à Alypius que les seconds ne sont qu'un prolongement des premiers. *L'opinio vulgata*, pour reprendre l'expression qu'il utilise dans le *De cura gerenda pro mortuis*, considère qu'il fait agir envers les martyrs comme on l'habitude de leur faire pour leurs proches défunts. Seulement en agissant ainsi, c'est tout l'édifice de l'Église voulue par Augustin qui est menacé dans ses fondements. Les âmes des martyrs n'ont nullement besoin de la sollicitude des vivants. Quels qu'ils soient, les morts, parce qu'ils sont seulement des âmes, ne peuvent tirer aucun bénéfice des banquets organisés sur leur tombeaux et des offrandes faites à leur dépouille corporelle. C'est une faute grave que de croire et d'agir en conséquence, car cela traduit un aveuglement fautif et un attachement inconsidéré aux réalités corporelles là où le chrétien engagé sur la voie de son propre salut doit se reconnaître comme une créature spirituelle appelée à se consacrer entièrement à sa relation avec Dieu. C'est pourquoi l'âme qui demeure dans un corps doit continuellement célébrer Dieu au moyen de l'aumône, de la prière et de la communion eucharistique car ce sont là les seuls moyens pour atteindre Dieu, qu'Augustin désigne déjà comme le médiateur obligé de toute relation entre les vivants et les morts. Si Augustin s'en prend de manière privilégiée à la question des cérémonies commémoratives organisées en l'honneur des martyrs<sup>2</sup>, c'est parce qu'il sait bien qu'en corrigeant celles-ci il sera d'autant plus facile de corriger celles qui sont conduites en souvenir des défunts ordinaires.

D'ailleurs, Augustin ne se prive pas de rappeler dans un texte écrit en l'an 410<sup>3</sup> qu'il est totalement absurde de faire des offrandes aux morts ordinaires ou de prétendre que ces mêmes morts tirent satisfaction des banquets que l'on organise sur leurs tombeaux. Les saintes Écritures ne disent-elles pas qu'aucune goutte n'est venue rafraîchir le riche qui souffre dans les enfers alors que le statut social qui était le sien auparavant justifie que ses proches et ses descendants ont très vraisemblablement organisé des banquets sur son tombeau ? Si le riche ne bénéficie d'aucun soulagement, c'est parce que les âmes ne peuvent

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 22, 6. : « *Ita nec deserere videbuntur memorias suorum, quod potest gignere non levem cordis dolorem, et id celebrabitur in Ecclesia quod pie et honeste celebratur. Haec interim de comessionibus et ebrietatibus dicta sint.* »

<sup>2</sup> Voir notamment SAXER V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. Collection Théologie historique, n°55, Paris : Éditions Beauchesne, 1980. Et les compléments et corrections apportés par DUVAL Y., « Rites et cultes dans la première Église d'Afrique (à propos du livre de V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, 1980) », *Bonner Jahrbücher*, 183, 1983, p. 833-846.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Commentaire sur les psaumes*, 48-1, 15. : « *Tollent panem et merum ad sepulcra, et inuocabunt ibi nomina mortuorum. Putas quantum inuocatum est nomen illius diuitis postea, quando inebriabant se homines in memoria ipsius, nec descendebat una gutta super linguam ipsius ardentem ? Ventri suo seruiunt homines, non spiritibus suorum. Ad spiritus mortuorum non peruenit, nisi quod secum vivi fecerunt ; si autem vivi secum non fecerunt, ad mortuos nihil pervenit.* »



rien retirer de ce qui est offert aux corps qu'elles ont laissé derrière elle sur la terre. Il s'ensuit, poursuit Augustin, que les banquets organisés sur les tombeaux pour commémorer les morts n'assouvissent que les déplorables penchants des vivants prompts à la beuverie et à la débauche. Les morts, conclut Augustin, ne peuvent rien recevoir des vivants, leur destinée étant déterminée par la conduite qu'ils ont adoptée lorsqu'ils étaient encore une âme animant un corps. L'avertissement d'Augustin s'adresse bien entendu aux banquetteurs à qui il commande de renoncer à une pratique qui leur vaudra le moment venu le même sort que celui du mauvais riche qu'aucune goutte ne vient rafraîchir.

Le propos est sensiblement le même dans un sermon composé durant l'hiver 410-411. Augustin y affirme que : « *Lorsque nous serons morts, si nos parents, nos amis ou nos proches apportent des offrandes sur nos tombeaux, c'est seulement à eux, qui vivent, qu'elles profiteront, et non à nous, qui sommes morts. L'Écriture elle-même s'est moquée de cette coutume, lorsqu'en parlant de certains hommes qui ne jouissent pas des biens de la vie présente, elle dit : " Des mets à profusion devant une bouche fermée, telles sont les offrandes déposées sur une tombe. "* [Si 30, 18]. *Il est évident que les morts ne tirent aucun profit de cette coutume, qu'elle tire son origine des païens, et non de cette grande lignée, de cette race de justice, de nos pères les patriarches ; nous lisons bien qu'on a célébré leurs funérailles, mais non qu'on ait offert des aliments sur leurs tombeaux.* »<sup>1</sup> Pour Augustin, il n'y a pas d'échange direct possible entre les vivants et les morts. Il ne peut y avoir de contact immédiat entre les uns et les autres, parce que leurs existences ne s'établissent pas sur le même plan. Les vivants en choisissant un mode de commémoration purement matériel ne peuvent atteindre les créatures spirituelles que sont les âmes des morts. Et quand bien même le voudraient-ils, ils n'en ont pas le pouvoir. Cela implique que les offrandes faites aux morts le sont en réalité à des cadavres qui par nature ne peuvent nullement en bénéficier, c'est pourquoi en définitive se sont seulement les vivants qui en profitent. Pour compléter son argumentaire, Augustin convoque les patriarches qui ne n'y sont pas trompés, à la différence des païens, puisque nulle part dans la Bible il n'est dit que l'on organisa pour eux des banquets commémoratifs pas plus qu'on ne leur fit des offrandes alimentaires.

Reste toutefois le verset du *Livre de Tobie* où il est écrit : « *Mets ton pain et verse ton vin sur le tombeau du juste, et garde toi de les donner aux pécheurs.* »<sup>2</sup> Il serait facile à Augustin d'opposer à ce verset celui du Deutéronome où on peut lire : « *Quand j'étais en deuil, je n'ai pas mangé de ce qui est consacré ; je ne l'ai pas retiré de ma maison pour un usage impur,*

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 361, 6. : « ... cum autem mortui fuerimus, etiamsi parentes nostri, aut cari, aut propinqui afferant ad sepulcra nostra, sibi afferent qui vivunt, non nobis mortuis. Et haec quidem irrisit etiam Scriptura, dicens de quibusdam bona praesentia non sentientibus : " Tamquam si epulas, inquit, mortuo circumponas " ; et manifestum est hoc ad mortuos non pertinere, et consuetudinem hanc esse Paganorum, non venire de propagine illa et vena iustitiae patrum nostrorum Patriarcharum, quibus exsequias celebratas esse legimus, parentatum esse non legimus. Hoc etiam in moribus Iudaeorum animadverti potest: non enim tenuerunt inde virtutis frugem, sed tamen tenuerunt in quibusdam solemnitatibus consuetudinis vetustatem. Et quod obiciunt quidam de Scripturis: " Frange panem tuum, et effunde vinum tuum super sepulcra iustorum, et ne tradas eum iniustis"... »

<sup>2</sup> Tb 4, 18. : « *Panem tuum et vinum super sepulturam iusti constitue et noli ex eo manducare et bibere cum peccatoribus* » D'autres passages de la Bible pouvaient inviter à célébrer des repas en l'honneur des morts : Jr 16, 7. : « ... et non frangent inter eos lugenti panem ad consolandum super mortuo et non dabunt eis potum calicis ad consolandum super patre suo et matre ... » et Ez 24, 17 : « ... ingemesce tacens mortuorum luctum non facies corona tua circumligata sit tibi et calciamenta tua erunt in pedibus tuis nec amictu ora velabis nec cibos lugentium comedes ... »

*je ne l'ai pas donné à un mort.* »<sup>1</sup> Augustin s'est d'ailleurs servi de ce verset quelques années plus tard lorsqu'en l'an 419, il composa ses *Questions sur l'Heptateuque*. Il s'est alors demandé s'il « *n'y a pas là une défense formelle des repas funèbres en usage parmi les nations païennes ?* »<sup>2</sup> Seulement, se servir de ce verset pour empêcher les chrétiens qui se prévalent du verset du *Livre de Tobie* pour perpétuer l'usage de faire des offrandes alimentaires sur les tombeaux présente l'inconvénient majeur de montrer du doigt l'existence de contradictions à l'intérieur même des saintes Écritures. Si cela est envisageable dans un traité théorique tel que les *Questions sur l'Heptateuque*, il n'en va pas de même pour un sermon prononcé en chaire. C'est pourquoi dans ses sermons, Augustin reprend à son compte l'interprétation qu'Ambroise a donné du verset de Tobie. En effet l'évêque de Milan dans son *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, a écrit : « *Il y a aussi cette parole du prophète [Tob. 4, 18] nous enjoignant de déposer sur les tombeaux des ancêtres des offrandes que toi, lecteur, tu connais, mais que l'infidèle ne doit pas comprendre. Il ne s'agit pas de prescrire des mets ou un breuvage, mais de révéler la participation vénérable à l'offrande sacrée. Il ne s'agit donc pas d'interdire un présent, seulement un mystère religieux et nous n'aurons pas de communion avec les païens morts ; car si les sacrements sont pour les vivants, ceux-là ne sont pas morts qui ont la vie* »<sup>3</sup>. Lorsqu'il est écrit dans le *Livre de Tobie* qu'il faut sacrifier du pain et du vin sur le tombeau des saints, il ne faut pas l'entendre comme les païens qui y voient une légitimation des usages coutumier d'offrir ou de partager mets et breuvage avec les morts. Le pain et le vin dont il est question doivent être entendus, selon Ambroise, comme ceux de la célébration eucharistique qui ne saurait être partagée avec les impies qu'ils soient déjà morts ou encore vivants en leur corps. Augustin adopte la même position lorsqu'il affirme dans un sermon prononcée à une date inconnue<sup>4</sup> que : « *Ce n'est pas ici le lieu de discuter ces paroles [Tob. 4, 18], je dirai seulement que les fidèles peuvent facilement en saisir le sens. En effet, les fidèles savent avec quel sentiment de religion, quand on est chrétien, on peut observer ces usages sur les tombeaux de ses parents ; mais qu'il faut s'en abstenir à l'égard de ceux qui n'ont pas de vraie justice, c'est-à-dire les infidèles, parce que "le juste vit de la foi" [Rom, 1, 17].* »<sup>5</sup> Augustin choisit toutefois de seulement suggérer ce qu'Ambroise exposait en toute lumière. Les devoirs du chrétien et sa fidélité à sa foi lui commandent de remplacer les offrandes alimentaires et les banquets funéraires par la célébration eucharistique. A travers cette célébration, les vivants associent les morts lorsqu'ils sacrifient à Dieu dans une intention toute différente de celle qui prévalait

<sup>1</sup> Dt 26. 14. : « *Non comedi ex eis in luctu meo, nec separavi ea in qualibet immunditia, nec expendi ex his quidquam in re funebri. Obedivi voci Domini Dei mei, et feci omnia sicut praecepisti mihi.* » et Ba 6, 26. : « *... propterea si ceciderint in terram a semet ipsis non surgent neque si quis eum statuerit rectum per semet ipsum stabit sed sicut mortuis munera eorum illis adponentur ...* » Il y a également Sir. 30, 18 : « *... bona absconsa in ore cluso quasi adpositiones epularum circumpositae sepulchro ...* »

<sup>2</sup> AUGUSTIN, *Questions sur l'Heptateuque*, 5, 47. : « *... etiam hoc cum laude et commendatione sua dicere iubetur : non dedi ex eis mortuo ? An per hoc prohibet parentalia, quae observare gentes solent ?* »

<sup>3</sup> SAINT AMBROISE, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, 7, 43. : « *Est et illa prophetica, ut supra sepulcra majorum quaedam ponamus [Tob. 4, 18], quae lector agnoscis, infidelis intelligere non debet : non quod cibus imperetur aut potus, sed sacrae oblationis veneranda communio reveletur. Non ergo interdictum est muneris, sed religionis mysterium, communionem nobis cum gentibus mortuis non futuram. Nam cum sacramenta vivorum sint, non videntur mortui, qui habent vitam.* »

<sup>4</sup> DOLBEAU F. (éd.), *Saint Augustin, 26 sermons au peuple d'Afrique*, Éudes augustiniennes, série Antiquité, 147, Paris : Institut d'Etude Augustiniennes, 1996, p. 297-303.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 361, 6. : « *... non est quidem de hoc disserendum, sed tamen posse dico intellegere fideles quod dictum est. Nam quemadmodum ista fideles faciant religiose erga memorias suorum notum est fidelibus; et quia non sunt ista exhibenda iniustis, id est, infidelibus, quia : "Iustus ex fide vivit", etiam hoc fidelibus notum est.* »

dans la coutume des *Parentalia* et des *Parentationes* où les vivants adressaient directement leurs offrandes aux morts.

Pour saisir la portée de cette interprétation inscrite dans un sermon composé par Augustin au cours de l'hiver 410-411, il faut la relier au contenu d'un autre sermon dont la date de composition demeure malheureusement inconnue. Augustin prononça cet autre sermon à l'occasion d'une visite qu'il faisait dans un autre évêché que le sien, au cours de laquelle il fut appelé à statuer sur la demande d'une famille qui souhaitait faire enterrer le corps d'un proche dans un lieu de culte, alors que le mort en question n'était encore que catéchumène. Bien qu'il ait parfaitement conscience du trouble et de l'angoisse qui étreignent des parents inquiets du devenir posthume du mort, Augustin rappelle que l'Église a pour doctrine d'interdire d'enterrer le corps d'un catéchumène là où est célébré le mystère eucharistique<sup>1</sup>. Pour Augustin, il n'est pas permis que la tombe de celui qui n'a pas reçu le baptême soit installée près d'un autel, ce qui conduit François Dolbeau à conclure que le *ubi* employé par Augustin dans son sermon désigne une basilique ou une chapelle funéraire<sup>2</sup>. Il faut aussi en conclure que l'interdiction rappelée par Augustin a pour réciproque l'interdiction de pratiquer le sacrifice eucharistique dans un lieu qui contient des sépultures de païens.

Dans une telle perspective, l'interprétation du verset du *Livre de Tobie* reprise à son compte par Augustin dans son sermon prononcé au cours de l'hiver 410-411 revêt une nouvelle signification. Elle apparaît comme un compromis visant à perpétuer les cérémonies commémoratives organisées sur les tombeaux des morts ordinaires comme sur ceux des martyrs mais en changeant la forme et surtout la signification. L'offrande ne s'adresse plus aux morts, mais est destinée à réunir les vivants et les morts dans une célébration commune de Dieu. Seulement, Augustin y ajoute deux conditions. La première est un interdit définitif de ce sacrifice si le lieu où se situe le tombeau contient également des sépultures d'impies. La seconde est que l'initiative de la commémoration vienne des fidèles qui en font la demande à un prêtre<sup>3</sup>, condition déjà avancée par Tertullien lorsqu'il indiquait que le veuf devait nécessairement recommander sa femme à Dieu par l'intermédiaire d'un prêtre<sup>4</sup>. Il convient toutefois de rappeler à nouveau ici que, pour les Pères chrétiens et en particulier pour Tertullien, le verbe *commendare* signifie aussi bien « demander une faveur pour quelqu'un » que « prouver » que l'âme est digne d'être auprès de Dieu<sup>5</sup>. Dans ce dernier cas, l'Eucharistie célébrée sur les tombeaux lors des cérémonies de commémoration n'a aucune finalité d'intercession, mais elle vise seulement à maintenir le défunt à l'intérieur de la communauté chrétienne réunie pour célébrer Dieu.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermon 142 - Mayence 15*. : « ... secundum morem disciplinamque ecclesiae, catechumenorum defunctorum corpora inter fidelium corpora, ubi etiam fidelium sacramenta celebrantur, sepelire non debere nec cuidam posse concedi. »

<sup>2</sup> DOLBEAU F. (éd.), *Saint Augustin, 26 sermons au peuple d'Afrique*, Études augustiniennes, série Antiquité, 147, Paris : Institut d'Étude Augustiniennes, 1996, p. 292.

<sup>3</sup> REBILLARD E., « La formation du culte chrétien des morts », dans DUMOULIN O. et THELAMON F. (éds.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Rouen : Publications des universités de Rouen et du Havre, 2001, p. 159.

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *Exhortation à la chasteté*, 11, 1. : « Stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemores et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sancitum ... »

<sup>5</sup> CAROZZI C., *Eschatologie et au-delà, Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 1994, p. 144.

C'est sans doute là l'origine de la distinction opérée par Augustin entre « *le sacrifice de la rédemption* » et la prière d'intercession lorsqu'il raconte les funérailles de sa mère<sup>1</sup>. La cérémonie qui intervient au cimetière est très certainement une action de grâce destinée à rappeler la participation de Monique à la communauté chrétienne en dépit de la survenue de sa mort corporelle. La prière d'intercession<sup>2</sup> vient ensuite et elle est prononcée par Augustin, dans son for intérieur, sans le secours d'un dispositif matériel qui lui conférerait le statut d'un rituel ou d'un office. Reste qu'en dehors du cadre des funérailles, Augustin ne distingue pas explicitement la recommandation des morts et la célébration eucharistique. Les deux se confondent en un acte unique conduit sous l'égide de l'Église en un lieu unique qui est l'autel du Seigneur. Là, les chrétiens commémorent leurs morts en rappelant l'appartenance de ces derniers à la communauté des fidèles. La communion des vivants qui y associent leurs morts préfigure la victoire définitive sur la mort, effaçant la contrainte du temps pour inscrire tous les fidèles dans une célébration continue de Dieu.

C'est dans cette optique que peut être comprise l'injonction des *Constitutions apostoliques* qui, rédigées à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, exhortent les chrétiens à se réunir sans aucun scrupule dans les cimetières, en y faisant la lecture des livres sacrés et en psalmodiant pour les martyrs, pour tous les saints depuis les origines, et pour les frères qui reposent dans le Seigneur, avant d'ajouter qu'ils doivent offrir l'eucharistie agréée, image du corps royal du Christ, dans leurs églises et dans leurs cimetières (*κοιμητηρί*)<sup>3</sup>.

A l'époque où il fait le récit des funérailles de sa mère, Augustin soutient-il déjà le principe selon lequel il était interdit de célébrer l'eucharistie dans un lieu contenant des sépultures d'impies ? Si tel est le cas, il faut en conclure que le corps de Monique a été inhumé dans un cimetière réservé aux chrétiens ou dans une basilique. La mention du sacrifice eucharistique auprès de la sépulture de Monique marque un changement notable vis-à-vis du temps de Tertullien, puisque ce dernier se contente de mentionner seulement la pratique de la prière sur la sépulture, ce qui peut se faire dans une nécropole associant des tombes de chrétiens et des tombes de païens.

Il semble bien qu'Augustin, à la suite d'Ambroise, ait à la fois recommandé d'interdire les offrandes alimentaires destinées aux morts et proposé une solution de substitution faisant figure de compromis avec le poids de la tradition. Il est parfaitement légitime de faire une offrande sur les tombeaux de ses proches à condition que cette offrande soit le sacrifice eucharistique car il est adressé à Dieu vers lequel toutes les âmes animant encore un corps ont pour impérieux devoir de se tourner pour se consacrer entièrement à lui. Dans cette manière chrétienne de commémorer les morts, il y a encore du pain et du vin comme dans les *parentalia* et les *parentationes*, mais ni l'un ni l'autre ne sont destinés aux morts. Le pain et le vin sont destinés à célébrer Dieu dans la communion des âmes, ce qui convient parfaitement à Augustin puisque ce changement d'affectation et de destination s'accorde avec ses convictions onto-théologiques. A travers la substitution de la célébration eucharistique aux usages anciens, il confirme qu'il n'y a qu'une forme de *religio*, celle qui unit les âmes à

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 32. : « *Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus sine lacrimis. nam neque in eis precibus quas tibi fudimus, cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri iam iuxta sepulchrum, posito cadauere priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 34-37.

<sup>3</sup> CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, 6, 30, 2.

Dieu sans avoir réellement besoin de passer par la figuration matérielle ni par les corps<sup>1</sup>. Pour Augustin, cette *religio* doit s'imposer au détriment de la *religio* ancienne, celle dont parle Cicéron et qui impliquait de faire les offrandes alimentaires sur les tombeaux et d'organiser des banquets commémoratifs auxquels symboliquement les morts prenaient part par l'entremise du sépulcre qui contenait leurs corps. Augustin, comme avant lui Ambroise, choisit de porter son combat prioritairement sur la question de la commémoration des martyrs<sup>2</sup> car elle est celle qui se prête le plus facilement aux accusations de superstitions portées non seulement par les manichéens comme Faustus, mais aussi par les néoplatoniciens soucieux de porter haut leur spiritualisme hérité de Plotin, ou encore par d'autres chrétiens affichant un spiritualisme militant, à l'image de Vigilance auquel s'est opposé saint Jérôme<sup>3</sup>. Il sait toutefois que ce qui sera admis pour les saints finira par s'imposer pour tous les défunts ordinaires, ce qui ne l'empêche pas à l'occasion de rappeler à l'ordre ses coreligionnaires qui perpétuent sans s'interroger des usages commémoratifs qu'il juge discutables, voire pernicieux.

Ce positionnement justifie qu'on ait autrefois attribué à Augustin deux sermons prononcés à l'occasion de la fête de la Chaire de saint Pierre, dans un pays qui la célèbre le 22 février, au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Dans le premier de ces sermons, l'orateur déclare s'étonner que certains fidèles « *déposent de la nourriture et du vin sur les tombes ; comme si sorties de leurs corps les âmes avaient besoin de nourritures charnelles* ». Seule la chair, poursuit-il, « *réclame des mets et des repas, l'esprit et l'âme n'en ont pas besoin. On dit qu'on offre aux êtres chers ce qu'on mange soi-même. Ce qu'on donne au ventre on l'impute à piété. Cessez, mes frères, cette erreur des infidèles propre aux gentils. [...] car les âmes de nos frères et de nos parents ne se délectent absolument pas des nourritures charnelles. Elles peuvent en être plus offensées que charmées si, alors qu'elles résident dans les demeures sacrées, vous croyez qu'elles sont dans la terre. Cessez donc cette erreur et, comme il est écrit, " songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre ", pour que, répudiant des superstitions contraires à notre foi, en faisant ce qui plaît à Dieu, vous puissiez vous aussi être avec le Christ pour l'éternité.* »<sup>5</sup> Dans le second, il est fait expressément référence au repas des *Caristia* qui était

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 29, 11. : « ... *ita nostrum spiritalis celebrationis conventum minus fortasse futurum fuisse iucundum, nisi ex alia parte carnalis ingurgitatio conferretur ...* »

<sup>2</sup> Il ne saurait être question de revenir ici, dans le détail, sur la question de l'évolution du culte des martyrs qui a déjà été amplement traitée en de multiples occasions. Voir à ce sujet SAXER V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Collection Théologie historique, n°55, Paris : Éditions Beauchesne, 1980, 340 p. ; BROWN P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris : Éditions du Cerf, 1984, 168 p., traduction de l'ouvrage *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago : University of Chicago Press, 1981, 187 p. ; FONTAINE J., « Le culte des saints et ses implications sociologiques, réflexions sur un récent essai de P. Brown », *Analecta Bollandiana*, 100, 1982, p. 17-42. ; DUVAL Y., « Rites et cultes dans la première Église d'Afrique (à propos du livre de V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, 1980) », *Bonner Jahrbücher*, 183, 1983, p. 833-846. ; PIETRI C., « Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent) », *Rivista di archeologia cristiana*, n° 3-4, 1984, p. 293-319, in: *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*. Publications de l'École française de Rome, n°234, Rome : École française de Rome, 1997. p. 1207-1233.

<sup>3</sup> SAINT JEROME, *Traité contre l'hérétique Vigilantius ou réfutation de ses erreurs*.

<sup>4</sup> BATIFFOL P., « Natale Petri de cathedra », *Journal of Theological Studies*, 26, 1925, p. 401.

<sup>5</sup> ANONYME, *Sermons*, Migne, Patrologie latine, 39, Classis III. De Sanctis, Serm. CXC, col. 2100-2101. : « *Cum solemnitatem hanc Ecclesii merito religiosa observatio introduxerit, miror cur apud quosdam infideles Hodie tam perniciosus error increverit, ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant ; quasi egressae de corporibus animae carnales cibos requirant. Epulas enim et refectioes caro tantum requirit ; spiritus autem et anima his non indigent. Parare aliquis suis charis dicit, quod ipse devorat ; quod praestat ventri, imputat pietati. Cessate ergo, fratres, ab hoc gentili infidelitatis errore. [...] Anima ergo fratrum parentumque nostrorum minime cibis carnalibus delectantur : offendi his magis possunt quam*

célébré également le 22 février, puisque l'orateur déclare que : « Dieu a institué, à juste titre, pour nous l'anniversaire du Siège au début des jeûnes, pour que le jour qui était autrefois celui de l'intempérance soit celui de la sobriété, de la gourmandise celui de l'abstinence, du péché celui de la sainteté. Et parce que les incrédules sont poussés à cette superstition sous prétexte de piété, je vais leur montrer de quelle façon ils peuvent plus utilement venir en aide aux défunts. »<sup>1</sup> Il poursuit ensuite en reprenant les arguments traditionnels de la véritable offrande qu'est l'aumône, du surcroît de trouble que le vin et la nourriture suscitent pour les pécheurs, alors que pour les saints ces dons n'ont aucun sens. Si ces deux sermons ne sont pas d'Augustin, ils concluent comme lui que c'est une erreur de croire possible un échange direct entre les vivants et les morts par l'entremise des corps.

Malgré l'entreprise d'Augustin, les offrandes alimentaires destinées aux morts comme les banquets funéraires se sont prolongés en Occident bien après sa mort. Ainsi, à l'occasion du concile tenu à Tours en l'an 567, les pontifes qui y siègent déclarent qu'ils ont appris que certains fêtent la Chaire de saint Pierre en offrant du brouet aux morts, et que, rentrant chez eux après la messe, ils retombent dans les erreurs des païens lorsqu'ils consomment des mets consacrés aux démons après avoir reçu le corps du Christ<sup>2</sup>. La *Cathedra domni Petri* était célébrée le 22 février et a eu sans doute vocation de se substituer aux *Caristia* qui, le même jour du calendrier, venaient clore les *Parentalia*<sup>3</sup>. Or, dans la décision du concile de Tours, c'est encore la succession de l'offrande alimentaire faite aux morts et du repas partagé par les vivants qui apparaît. A peu près à la même époque, Grégoire de Tours, dans un chapitre de *La gloire des Confesseurs*<sup>4</sup>, raconte qu'à Lyon, une femme dont le mari était depuis un an enterré dans la basilique Sainte-Marie apportait régulièrement un setier de vin de Gaza pour le sacrifice célébré dans ladite basilique. Cette femme « ne doutait pas que par la miséricorde du Seigneur son défunt mari n'obtint le repos le jour où elle offrait ce présent pour son âme. » Or, un sous-diacre œuvrant dans la dite basilique avait pris l'habitude de boire le vin de Gaza et de le remplacer dans le calice par du vinaigre. Cela eut pour conséquence que le mari défunt apparut en rêve à son épouse en lui réclamant le juste prix de ce qu'il lui avait laissé et qu'elle cessât d'offrir du vinaigre. Derrière le vernis chrétien, le propos de Grégoire n'est pas exempt d'ambiguïté. C'est bien le mort qui se manifeste pour se plaindre que l'offrande faite en sa faveur ne convient pas, comme le faisait les morts de poètes païens reprochant aux vivants de ne pas honorer leur mémoire convenablement. Aux

---

*delectari, si cum illae in sacris sedibus maneant, vos eas in terra esse credatis. Cessate ergo ab his erroribus, et, sicut scriptum est, Quae sursum sunt sapite, non quae super terram [Coloss. III, 2] : ut superstitiones fidei nostrae contrarias repudiantes, dum ea quae Deo placita sunt facitis, etiam vos cum Christo in aeternum esse possitis. »*

<sup>1</sup> ANONYME, *Sermons*, Migne, Patrologie latine, 39, Classis III. De Sanctis, Serm. CXCI, col. 2101-2102. : « Bene enim Natalem Cathedrae inter ipsa ieiuniorum initia nobis Deus praestitit: ut dies quae prius erat intemperantiae, nunc sit sobrietatis; quae erat gulae, sit abstinertiae; quae erat peccati, sit sanctitatis. Et quia increduli homines videntur ad superstitionem hanc specie esse pietatis attracti, ostendam eis qua ratione animas defunctorum suorum iuvare utilius possint. »

<sup>2</sup> CONCILE DE TOURS (567), Canon 23 (22). : « Sunt etiam qui in festivitate Cathedrae domni Petri intrata mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacratas daemonei escas accipiunt. »

<sup>3</sup> FEVRIER P.-A., « Natale Petri de Cathedra », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1977, p. 521.

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 64. : « Sed vir prius obiit, in basilicam sanctae Mariae sepultus est. Mulier vero per annum integrum ad hoc templum degens, assidue orationi vacabat, celebrans cotidie missarum solemnias et offerens oblationem pro memoria viri, non diffisa de Domini misericordia, quod haberet defunctus requiem in die qua Domino oblationem pro eius anima delibasset, semper sextarium Gazeti vini praebens in sacrarium basilicae sanctae. Sed subdiaconus nequam, reservatum gulae Gazetum, acetum vehementissimum offerebat in calicem, mulierem non semper ad communicandi gratiam accedente. Igitur cum fraudem hanc Deo placuit revelare, apparuit vir mulieri dicens : "Heu, heu, dulcissima coniux, in quid defluxit labor meus in saeculo, ut nunc acetum in oblationem delibem ?" Cui illa : "Vere", inquit, "quia caritati tuae non inmemor semper Gazetum potentissimum obtuli pro requie tua in sacrario Dei mei." »

actes des conciles et aux récits hagiographiques, il faut ajouter les découvertes archéologiques qui attestent la présence de vaisselle, en particulier de verres à boire, dans de très nombreuses sépultures des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles. Ces vases peuvent très bien être interprétés, à la suite de Paul Albert Février<sup>1</sup>, comme la trace d'une volonté manifeste de faire en sorte que le défunt puisse participer à sa guise à des banquets<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> FEVRIER P.-A., « La tombe chrétienne et l'au-delà », dans LEROUX J.-M. (dir.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age : III<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1984, p.173.

<sup>2</sup> Une récente étude sur les restes alimentaires découverts dans les tombes mérovingiennes met en lumière leur rareté à la différence de ce qui est dans les tombes antiques où leurs découvertes sont abondantes. Cela n'apparaît cependant pas suffisant pour conclure que la référence au banquet funèbre a disparu, celle-ci s'incarnant précisément dans la vaisselle que l'on continue de déposer auprès du mort. Cette dernière explication se déduit de la nature même de ces objets utilitaires qui ne sont pas des trophées, ni des dons de valeur faites par les vivants pour rendre hommage au mort, et probablement pas un bien personnel du mort constitutif de son identité ; et même dans ce cas, la référence au banquet reste présente. DIERKENS, A., LE BEC C. et PERIN P., « Sacrifice animal et offrandes alimentaires en Gaule mérovingienne », dans LEPETZ S. et VAN ANDRIGA W. (dir.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Collection Archéologie des plantes et des animaux, n°2, Montagnac : Éditions Monique Mergoïl, 2008, p. 279-299.

## Fantômes et apparitions : la médiation de Dieu au lieu de la médiation des corps

Pour que la démonstration d'Augustin au sujet de la médiation de Dieu qu'il établit comme incontournable dans la relation que les vivants peuvent établir avec leurs morts soit complète, il lui faut prouver que la réciproque est vraie, que les morts ne peuvent intervenir dans l'existence des vivants en dehors de la médiation de Dieu. C'est là l'objet de la seconde partie du *De cura gerenda pro mortuis*.

La transition est ainsi formulée par Augustin : il y a « *certaines apparitions qui me paraissent annexer un problème non négligeable à cette discussion* [les moyens dont disposent les vivants pour agir sur le devenir des morts]. *On dit, poursuit-il, que certains morts se sont montrés, soit pendant le sommeil, soit de toute autre manière, à des personnes vivantes. Ces personnes ignoraient l'endroit où leur corps gisait sans sépulture. Ils le leur ont indiqué et les ont priés de leur procurer la tombe qui leur manquait*<sup>1</sup> ». Augustin entreprend ainsi d'aborder la question des morts qui apparaissent aux vivants car si ces manifestations étaient avérées, elles viendraient contredire et ruiner son argumentation sur la destinée des âmes qui n'aiment plus un corps. L'enjeu n'est donc pas mince, c'est pourquoi Augustin entreprend de déconstruire une croyance léguée par des siècles de poésie, certains philosophes et même par des auteurs chrétiens.

L'apparition des morts en songe est un motif littéraire développé à loisir durant toute l'Antiquité gréco-romaine. Généralement, les défunts visitent les vivants dans leur sommeil sous la forme d'une figure éthérée et floue, dénuée de solidité et de consistance. Bien qu'ils soient à la limite de la matérialité, ces spectres paraissent parfaitement réels puisqu'ils se présentent sous les traits reconnaissables de ceux dont on sait pourtant qu'ils sont morts. Leurs gestes, leur comportement et les paroles qu'ils prononcent sont ceux des morts encore dotés de leur personnalité et conservant la mémoire de leur propre histoire. L'impression qui en résulte est celle de la réapparition des morts à l'intérieur de l'univers des vivants afin de modifier cet univers dans un sens qui soit favorable aux morts et plus rarement aux vivants.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 10, 12. : « *Narrantur visa quaedam, quae huic disputationi non neglegendam videantur inferre quaestionem. Feruntur quippe mortui nonnulli vel in somnis, vel alio quocumque modo apparuisse viventibus atque ubi eorum corpora iacerent inhumata nescientibus, locisque monstratis admonuisse ut sibi sepultura quae defuerat praerberetur.* »



La question posée par Augustin est de savoir si ces apparitions sont le fait des morts eux-mêmes, auquel cas elles sont des réalités propres et cela quel que soit leur degré de matérialité. Ou bien, ces apparitions sont seulement des images que l'âme construit elle-même, à moins qu'elles ne lui parviennent de l'extérieur, non pas à l'initiative de ceux dont elles sont l'image, mais selon la volonté d'entités autonomes qui se servent des images pour le bien ou pour faire souffrir l'âme qui reçoit lesdites images.

## Fantômes : εἶδωλον et umbra

Le prototype littéraire du mort se manifestant auprès des vivants est l'*eidôlon* (εἶδωλον) de Patrocle qui hante le rêve d'Achille pour lui reprocher de ne pas avoir organisé pour lui des funérailles, lui interdisant ainsi l'accès à l'Hadès<sup>1</sup>. Le terme grec εἶδωλον désigne une image à la ressemblance de la chose dont elle est l'image. Du temps d'Homère, il sert à désigner soit un fantôme soit ce qui affiche la présence d'un objet, que cet objet soit réel ou imaginaire. Progressivement, le mot en vient à désigner une image qui crée une illusion de présence car on la voit comme si c'était la chose même, alors qu'il ne s'agit que d'un double, d'un simulacre. Dès lors, le concept de ψυχή s'autonomise en se distinguant de l'*eidôlon* reléguée à la place d'une réalité dérivée de l'âme, jugée le plus souvent trompeuse<sup>2</sup>. Le latin a hérité de cette évolution linguistique en traduisant le grec εἶδωλον tantôt par *umbra* tantôt par *simulacrum*, termes utilisés pour désigner aussi bien les morts qui apparaissent dans l'univers physique et psychique des vivants que les spectres qui peuplent les Enfers.

Lucien de Samosate dans ses *Histoires vraies* donne une définition de ces apparitions. Ce sont des êtres « *sans corps, impalpables et dénués de chair. Ils n'offrent aux yeux que forme et apparence. Tout incorporels qu'ils sont, ils n'en ont pas moins une consistance. Ils se meuvent, pensent et donnent de la voix ; en un mot, bien qu'elles soient comme nues, ces âmes semblent circuler, revêtues à la ressemblance du corps ; si l'on s'abstenait de les toucher, on ne se convaincrerait pas que ce que l'on voit n'est pas un corps ; car elles sont comme des ombres dressées qui ne seraient pas noires*<sup>3</sup> ».

Le spectre, qu'il apparaisse en songe ou à l'état de veille, a évidemment à voir avec « le double » que les ethnographes et les anthropologues découvrent dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle chez les peuples qu'ils jugent alors primitifs. Dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Émile Durkheim évoque la fonction essentielle que joue le rêve dans l'émergence de cette idée de l'existence d'un double du corps capable d'une existence autonome<sup>4</sup>. Alors que le dormeur demeure allongé et inerte en un lieu déterminé, il lui arrive de croire qu'il se déplace d'un endroit à un autre, parfois en un instant, alors qu'il sait que les endroits où il croit se rendre sont en réalité éloignés les uns des autres. Il lui arrive de croire qu'il rencontre et discute avec d'autres personnes qu'il sait être déjà mortes ou encore vivantes. Durkheim a souligné que l'expérience de ce genre de rêve a conduit bien des peuples à croire en l'existence d'un « autre-du-corps » qui ressemble au corps sans

---

<sup>1</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 69-92.

<sup>2</sup> VERNANT J.-P., « Psuché : simulacre du corps ou image du divin ? », *Nouvelles revue de psychanalyse*, XLIV, automne 1991, p. 223-230.

<sup>3</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Histoires vraies*, 2, 12.

<sup>4</sup> DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1985, p. 70-71.

néanmoins avoir à subir la contrainte de la pesanteur et du temps. Bien d'autres expériences psychiques, telles que la syncope, la léthargie, la catalepsie et l'apoplexie ou encore des états de conscience altérée tels que l'extase et la transe, donnent la même impression. Cette dichotomie entre le corps et cet « autre-du-corps » est également au fondement de l'impératif philosophique et des élans mystiques puisqu'ils visent à une séparation du corps et de l'esprit, le premier étant jugulé pour que l'autre soit plus libre de ses mouvements.

Le monde gréco-latin, nous a légué maints récits de pérégrination d'âmes qui à leur retour dans le corps redonnent vie à ceux que tout le monde croyait morts. Au V<sup>e</sup> siècle, Proclus dresse l'inventaire des plus célèbres de son temps<sup>1</sup>. Il mentionne d'abord Cléno myne d'Athènes qui revint à lui alors qu'on allait mettre son corps au tombeau. Ce dernier raconta que son âme lui avait paru se dégager de son corps. Elle s'éleva ensuite et alla survoler des fleuves invisibles aux humains ainsi qu'une multitude d'endroits infiniment variés dans leur aspect et leurs couleurs. Elle fut ensuite transportée en un lieu où il rencontra une autre âme. Ensemble, il leur fut donné de voir « *les châtiments et les jugements des âmes qui subissent un éternel purgatoire et les Euménides qui les surveillent* ». On leur demanda ensuite de s'en retourner, chacune d'elles promettant à l'autre de se reconnaître si elles devaient se rencontrer à nouveau sur la terre parmi les vivants. Ce qui ne manqua pas d'arriver par la suite. Proclus cite ensuite Naumachios d'Épire qui, quelques décennies avant lui écrivit qu'un certain Polycrite d'Étolie revint à la vie neuf mois après qu'il fut déclaré mort, ce qui lui permit de siéger à nouveau à l'assemblée de sa cité. C'est du moins ce qui lui avait été rapporté par des témoins dignes de foi. Naumachios a également raconté des aventures similaires arrivées à Eurynous de Nicopolis et Rufus de Macédoine, auxquelles Proclus rajoute l'histoire d'un dénommé Philinnion qui ressuscita le sixième jour après sa mort. Si Proclus a compilé tous ces récits, c'est pour confirmer la véracité du plus célèbre, celui qui l'intéresse, à savoir le récit du retour à la vie d'Er le Pamphylien que Platon a placé au livre 10 de *La République*. Er le Pamphylien est un soldat qui fut laissé pour mort pendant dix jours sur un champ de bataille. Alors que l'on s'apprêtait à brûler son cadavre, il revint brusquement à la vie et raconta tout ce qu'il avait vu du séjour des morts<sup>2</sup>. Le mythe d'Er a très largement inspiré Virgile dans l'écriture de la descente aux Enfers d'Énée ainsi que Cicéron dans la composition du *Songe de Scipion*. Mais, comme l'a remarqué Macrobe quelques siècles plus tard<sup>3</sup>, Cicéron pas plus que Virgile ne reprend à son compte le principe du retour à la vie d'un mort, probablement parce que cette idée leur paraissait irrecevable et extravagante.

Pourtant, quelques décennies plus tard, Valère Maxime à la suite de Pline l'Ancien<sup>4</sup>, n'eut pas ce scrupule en écrivant que Rome « *a encore trouvé des raisons de s'étonner à propos du*

---

<sup>1</sup> PROCLUS, *Commentaire sur La République*, 113,5 – 116, 18.

<sup>2</sup> PLATON, *La République*, 10, 614b-621d.

<sup>3</sup> MACROBE, *Commentaire sur le Songe de Scipion*, 1, 1, 9. : « *Sed ille Platonius secretorum relator Er quidam nomine fuit, natione Pamphylus, miles officio, qui cum vulneribus in proelio acceptis vitam effudisse visus, duodecimo demum die inter ceteros una peremptos ultimo esset honorandus igne, subito seu recepta anima seu retenta, quicquid emensis inter utramque vitam diebus egerat videratve, tamquam publicum professus indicium humano generi enuntiavit. Hanc fabulam Cicero licet ab indoctis quasi ipse veri conscius doleat irrisam, exemplum tamen stolidae reprehensionis vitans excitari narraturum quam reviviscere maluit.* »

<sup>4</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 7, 52, 173. : « *Aviola consularis in rogo revixit et, quoniam subveniri non potuerat praevalente flamma, vivus crematus est. similis causa in L. Lamia praetorio viro traditur. Nam C. Aelium Tuberonem*

*bûcher d'Acilius Aviola que les médecins et ceux qui vivaient avec lui croyaient mort, qu'ils avaient laissé quelque temps étendu par terre avant de l'emporter pour assurer ses funérailles, et quand le feu eut touché son cadavre, il s'écria qu'il était vivant et appela à l'aide son précepteur, qui justement était le seul à être resté là. Mais déjà les flammes l'avaient entouré et on ne put l'arracher au sort qui l'attendait. Lucius Lamia aussi, qui avait été prêtre, fit entendre également sa voix sur le bûcher funèbre, c'est un fait certain<sup>1</sup> ». Les auteurs chrétiens n'ont pas hésité à puiser à leur tour dans tous les récits de retour à la vie afin de montrer que même les païens ont cru en la résurrection des corps après la mort. Eusèbe de Césarée, dans sa *Préparation évangélique*, après avoir fait référence au mythe d'Er, emprunte à Plutarque l'histoire d'Antyllos qui mourut temporairement parce que son âme fut ravie en lieu et place de celle d'un certain Nacandas. L'erreur fut corrigée, Antyllos revint à la vie alors que Nacandas mourut<sup>2</sup>. L'inspiration est toujours la même, lorsqu'Augustin raconte dans le *De cura gerenda pro mortuis* l'histoire d'un certain Curma le paysan qui mourut à la place de Curma le forgeron avant de revenir à la vie et de faire le récit de ce qu'il avait vu de l'au-delà<sup>3</sup>.*

Tous ces récits relayés par la tradition et les poètes, repris par les philosophes et les auteurs chrétiens ont en commun de soutenir l'idée qu'il y a dans l'homme, un « autre-du-corps », capable d'une existence autonome, débarrassée de la pesanteur et affranchie des contraintes du temps. Les récits de retour à la vie s'accordent, en l'amplifiant, avec l'expérience banale que chacun peut vivre en rêve. N'écrit-on pas souvent dans l'Antiquité que le sommeil est le frère de la mort<sup>4</sup> ? Quel que soit le nom qu'on lui donne, cet « autre-du-corps » est à la ressemblance du corps ce qui permet de se reconnaître soi-même et de reconnaître les autres. Or, toutes ces caractéristiques sont les mêmes que celles que l'on prête aux morts qui se montrent aux vivants.

---

*praetura functum a rogo relatum Messala Rufus et plerique tradunt. Haec est condicio mortalium. Ad has et eius modi occasiones fortunae gignimur, uti de homine ne morti quidem debeat credi. »*

<sup>1</sup> VALERE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, 1.8.12. : « *Aliquid admirationis civitati nostrae Acilii etiam Auiolae rogos adtulit, qui et a medicis et a domesticis mortuus creditus, cum aliquamdiu domi iacuisset, elatus, postquam corpus eius ignis corripuit, uiuere se proclamavit auxiliūque paedagogi sui (nam is solus ibi remanserat) inuocavit, sed iam flammis circumdatus fato subtrahi non potuit. L. quoque Lamiae praetorio uiro aequae uocem fuisse super rogam constitit. »*

<sup>2</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Préparation évangélique*, 11, 36.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 12, 15. : « *Homo quidam Curma nomine, municipii Tulliensis, quod Hipponi proximum est, curialis pauper, vix illius loci duumviralitius et simpliciter rusticanus, cum aegrotaret, ablatum a sensibus, pene mortuus iacuit aliquot diebus : tenuissimus flatus in naribus, qui manu admota utcumque sentiebatur et erat exiguum viventis indicium, sepeliri ut exanimem non sinebat. Nullos artus movebat, nulla sumebat alimenta ; nihil oculis, nihil ullo alio sensu corporis qualibet impacta molestia sentiebat. Videbat tamen multa velut in somnis, quae tandem aliquando post dies plurimos quasi evigilans, visa narravit. Ac primum, mox ut aperuit oculos : Eat aliquis, inquit, ad domum Curmae fabri ferrarii, et videat quid ibi agatur. Quo cum itum esset, inventus est mortuus eo momento, quo iste fuerat sensibus redditus, et pene a morte revixerat. Tunc intentis qui aderant, illum exhiberi iussum esse quando ipse dimissus est, indicavit ; seque illic unde redierat dixit audisse, quod non Curma curialis, sed Curma faber ferrarius ad loca illa mortuorum praecipit fuisset adduci. In illis ergo visis, tamquam somniis suis, inter eos defunctos, quos videbat pro meritorum diversitate tractari, agnovit etiam nonnullos quos noverat vivos. Ipsos autem vere forsitan credidisset, si non inter illa quasi somnia sua vidisset etiam quosdam qui nunc usque adhuc vivunt, clericos videlicet aliquos regionis suae, a quorum ibi presbytero audivit, ut apud Hipponem baptizaretur a me, quod et factum esse dicebat. Viderat itaque in illa visione presbyterum, clericos, me ipsum, nondum scilicet mortuus, in qua postea vidit et mortuus. »*

<sup>4</sup> HOMERE, *Odyssée*, 13, 80 ; HOMERE, *Iliade*, 14, 231 ; HOMERE, *Iliade*, 16, 672 et 682 ; VIRGILE, *Énéide*, 6, 278. : « ... tum consanguines Leti sopor ... »

## Les fantômes des poètes

Les apparitions des morts ont très logiquement inspiré les poètes gréco-latins qui dressent régulièrement le portrait d'ombres pâles portant encore les marques de la cause de leur mort et parfois les traces des soins dont a bénéficié leur cadavre.

Apulée met ainsi en scène un boulanger qui apparaît à sa fille pour lui révéler qu'il a succombé aux attaques d'un fantôme mandaté par la femme qu'il venait de répudier pour cause d'adultère. Ce boulanger s'est montré sous la forme d'une « *pitoyable image, le cou pris dans un lacet*<sup>1</sup> ». Apulée, encore, écrit que le fantôme d'un dénommé Tlepolemus est apparu « *odieusement massacré, le visage souillé de sang, blême, défiguré* ». S'il est apparu ainsi à sa femme endormie, c'est pour autoriser celle-ci à prendre un nouvel époux tout en lui signifiant de repousser les avances d'un certain Thrasyllus, parce que ce dernier est l'auteur du meurtre qui l'a mis dans cet état<sup>2</sup>.

Sanglante, au dire d'Ovide, est l'*umbra* de Rémus qui se manifeste auprès de Faustulus et d'Acca<sup>3</sup> en déclarant qu'elle n'est plus qu'un « *fantôme sans consistance, échappé des flammes du bûcher, le reflet de celui qui fut le grand Rémus*<sup>4</sup> ». L'Énée de Virgile se lamente de l'aspect sordide sous lequel Hector se montra à lui pour lui commander de fuir Troie. Il se montra tel, écrit le poète, que naguère lorsqu'il fut traîné par le bige d'Achille, « *noirci d'une poussière sanglante, ses pieds gonflés traversés de courroies, [...] la barbe hérissée, les cheveux collés par le sang, portant ces meurtrissures affreuses qui lui furent infligées si nombreuses autour des murs de nos pères*<sup>5</sup> ». L'ombre de Cynthia qui visite Properce pour lui reprocher de ne pas l'avoir convenablement honorée lors de ses funérailles, avait « *les mêmes cheveux avec lesquels elle avait été enterrée, les mêmes yeux ; sa robe avait été brûlée sur le côté, le feu avait entamé le beryl qu'elle portait habituellement au doigt et l'onde du Léthé avait rongé le bord de ses lèvres*<sup>6</sup> ». Chez Properce encore, Morphée apparaît en songe à Alcyonne afin que celle-ci sache que son époux est mort noyé et qu'elle doit par conséquent prendre les dispositions nécessaires pour organiser des funérailles. C'est ainsi que Morphée apparaît sous les traits du défunt mari, livide, « *semblable à un cadavre,*

---

<sup>1</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 9, 31. : « *Die sequenti filia eius accurrit e proximo castello, in quod quidem denupserat, maesta atque crines pendulos quatens et interdum pugnis obtundens ubera, quae nullo quidem domus infortunium nuntiante cuncta cognorat, sed ei per quietem obtulit sese flebilis patris sui facies adhuc nodo revincta cervice, eique totum novercae scelus aperuit de adulterio, de maleficio, et quem ad modum larvatus ad inferos demeasset.* »

<sup>2</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 8, 8. : « *Tunc inter moras umbra illa misere trucidati Tlepolemi sanie cruentam et pallore deformem attollens faciem quietem pudicam interpellat uxoris : " Mi coniux, quod tibi prorsus ab alio dici iam licebit : etsi in pectore tuo non permanet nostri memoria vel acerbae mortis meae casus foedus caritatis intercidit. Quovis alio felicius maritare, modo ne in Thrasylli manum sacrilegam convenias neve sermonem conferas nec mensam accumbas nec toro adquiescas. Fuge mei percussoris cruentam dexteram. Noli parricidio nuptias auspicari. Vulnera illa, quorum sanguinem tuae lacrimae perluerunt, non sunt tota dentium vulnere : lancea mali Thrasylli me tibi fecit alienum " et addidit cetera omnemque scaenam sceleris inluminavit.* »

<sup>3</sup> OVIDE, *Fastes*, 5, 457. : « *... umbra cruenta Remi visa est adsistere lecto ...* »

<sup>4</sup> OVIDE, *Fastes*, 5, 463-464. : « *... nunc sum elapsa rogi flammis et inanis imago : haec est ex illo forma relicta Remo.* »

<sup>5</sup> VIRGILE, *Énéide*, 2, 270-273 et 277-278. : « *In somnis, ecce, ante oculos maestissimus Hector / visus adesse mihi largosque effundere fletus, / raptatus bigis ut quondam, aterque cruento / pulvere perque pedes traiectus lora tumentis. [...] Squalentem barbam et concretos sanguine crinis / vulneraque illa gerens, quae circum plurima muros / accepit patrios.* »

<sup>6</sup> PROPERCE, *Élégies*, 4, 7, 5-12. : « *... cum mihi somnus ab exsequiis penderet amoris, / et quererer lecti frigida regna mei. / eosdem habuit secum quibus est elata capillos, / eosdem oculos ; lateri uestis adusta fuit, / et solitum digito beryllon adederat ignis, / summaque Lethaeus triuerat ora liquor. / Spirantisque animos et uocem misit : at illi / pollicibus fragiles increpuere manus ...* »

dépouillé de tout vêtement, il se dresse devant la couche de l'infortunée ; sa barbe paraît toute humide, on dirait que l'eau coule à grosses gouttes de ses cheveux trempés<sup>1</sup> ».

Chez les poètes, les morts ont d'autres raisons de vouloir se manifester auprès des vivants. Il leur arrive parfois de manifester leur désir de justice en désignant les responsables de leur mort si celle-ci est d'origine criminelle<sup>2</sup>. Lorsque le meurtre est resté caché, le premier motif se double de celui de n'avoir pas bénéficié de sépulture. L'ombre de Siché venue en songe informer son épouse de quel atroce crime il a été victime est celle, précise Virgile, d'un homme privé de sépulture<sup>3</sup>. Énée quant à lui est parfaitement éveillé lorsqu'il entend la voix de Polydore se désolant d'avoir été enterré sans avoir reçu les honneurs funèbres qui convenaient<sup>4</sup>. Le non-accomplissement des funérailles et l'absence de sépulture constituent les motifs les plus récurrents de l'apparition des morts.

Tel est le cas de Patrocle, ou celui d'Elpénor qu'Ulysse rencontre aux portes des Enfers, auxquels il ne peut accéder tant que n'auront pas été accomplis pour lui les usages funéraires requis<sup>5</sup>. Virgile évoque les ombres de Leucaspis, d'Oronte et de Palinure, tous morts noyés et qui, à ce titre, appartiennent « à la foule misérable et sans sépulture »<sup>6</sup> ne pouvant franchir le Styx sur la nef de Charon, car celui-ci n'accepte d'embarquer que ceux qui ont été inhumés. Les *insepulti*, déclare Virgile, « il n'est pas possible de les faire passer entre ces bords effrayants, par ces rauques courants, avant que leurs os n'aient reposé dans une demeure. Pendant cent ans ils errent, voletant autour de ces rivages<sup>7</sup>. » Si Homère et Virgile cantonnent les âmes des morts sans sépulture sur les marges de l'Hadès, Plaute ainsi que Pline le Jeune les gardent prisonniers du monde des vivants. Plaute dans sa comédie intitulée *Mostellaria*<sup>8</sup>, met en scène un esclave du nom de Trianon qui fait croire à son maître Théoprodie revenu d'un long voyage que sa maison est hantée. Pour soutenir son mensonge, il relate l'apparition qui s'est manifestée à son fils endormi. Le mort déclara : « *Je suis Diapontus [...] J'habite ici ; cette habitation est devenue mienne. Orcus n'a pas voulu me recevoir sur les bords de l'Achéron, parce que j'ai perdu prématurément la vie. Je fus victime d'une perfidie ; mon hôte m'assassina et m'enfouit sans sépulture, secrètement, dans*

<sup>1</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 11, 653-656. : « ... in faciem Ceycis abit sumptaque figura / luridus, exanimi similis, sine vestibus ullis, / coniugis ante torum miserae stetit : uda videtur / barba viri, madidisque gravis fluere unda capillis. »

<sup>2</sup> AMMIEN MARCELLIN, *Histoire de Rome*, 14, 11, 17. : « Inter haec tamen per indutias naturae conquiescentis sauciabantur eius sensus circumstridentium terrore larvarum, interfectorumque catervae Domitiano et Montio praeviis correptum eum ut existimabat in somnis unciis furialibus obiectabant. » ; CLAUDIEN, *Contre Rufin*, 2, 324-335. : « Coeperat humanos alto sopire labores / nox gremio, nigrasque sopor diffuderat alas. / Ille diu curis animum stimulantibus aegre / labitur in somnos. Vix toto corde quierat, / ecce videt diras alludere protinus umbras, / quas dedit ipse neci. Quarum quae clarior una / visa loqui : " Pro ! Surge toro. Quid plurima volvis / anxius ? Haec requiem rebus finemque timori / allatura dies : omni iam plebe redibis / altior et laeti manibus portabere vulgi". / Has canit ambages. Occulto fallitur ille / omine nec capitis sentit praesagia fixi. »

<sup>3</sup> VIRGILE, *Énéide*, 1, 353-356. : « Ipsa sed in somnis inhumati venit imago / coniugis, ora modis attollens pallida miris, / crudeles aras traiectaque pectora ferro / nudavit, caecumque domus scelus omne retexit. »

<sup>4</sup> VIRGILE, *Énéide*, 3, 40-46. : « ... auditur tumulo et vox reddita fertur ad auris : / " quid miserum, Aenea, laceras ? iam parce sepulto, / parce pius scelerare manus. Non me tibi Troia / externum tulit aut cruor hic de stipite manat. / Heu fuge crudelis terras, fuge litus auarum : / nam Polydorus ego. hic confixum ferrea texit / telorum seges et iaculis increvit acutis. " »

<sup>5</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 11, 51-80.

<sup>6</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 325. : « ... inops inhumataque turba est ... »

<sup>7</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 326-329. : « ... portitor ille Charon ; hi, quos uehit unda, sepulti. / Nec ripas datur horrendas et rauca fluenta / transportare prius quam sedibus ossa quierunt. / Centum errant annos volitantque haec litora circum ... »

<sup>8</sup> PLAUTE, *Mostellaria*, 2, 2, 497-504. : « ... ego transmarinus hospes sum Diapontius. / hic habito, haec mihi dedita est habitatio. / Nam me Acheruntem recipere Orcus noluit, / quia praemature vita careo : per fidem / deceptus sum : hospes [hic] me necavit isque me / defodit insepultum clam [ibidem] in hisce aedibus, / scelestus, auri causa : nunc tu hinc emigra : / scelestae hae sunt aedes, impia est habitatio. »

*cette maison même et cela à cause de mon or.* » Chez Pline<sup>1</sup>, le fantôme, *simulacrum*, reste muet, mais fait bruisser ses chaînes. Le spectre se montre effrayant. Il a l'aspect « *d'un vieillard exténué de maigreur et en haillons avec une grande barbe et des cheveux hérissés. Il porte aux pieds des entraves et des fers aux mains* ». Suscitant l'effroi, ce spectre a provoqué le départ des occupants de la maison qu'il hante. Piqué de curiosité pour cette situation insolite, le philosophe Athénodore qui vient d'arriver à Athènes achète ladite maison et se prépare à y passer la nuit. Le spectre ne manque pas de se manifester. Le philosophe ne cède pas à la panique et entreprend de suivre le fantôme qui, par signes, le guide vers la cour de la maison où il disparaît soudainement. Le lendemain, le philosophe fait mander les magistrats pour qu'ils fassent creuser la cour à l'emplacement indiqué par la disparition du spectre. Ils y découvrent « *engagés et mélangés dans des fers, des os que les chairs tombées en poussière par l'action du temps et l'humidité de la terre avaient laissés dépouillés et rongés au milieu des chaînes* ». À l'initiative de l'administration, précise Pline, ces restes sont recueillis et enterrés. Les rites d'inhumation ayant été accomplis selon les règles, le spectre ne se manifesta plus jamais. Tertullien, dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, se fait encore le témoin de cette croyance, qu'il qualifie d'antique, selon laquelle ceux qui n'avaient pas reçu la sépulture n'étaient pas admis dans les Enfers<sup>2</sup>. Citant Homère, qu'il loue pour sa sollicitude pour les corps des morts et sa compassion pour le chagrin des familles endeuillées, il conclut néanmoins que c'est « *une chimère que de s'imaginer que l'âme attende la sépulture du corps, comme si elle emportait aux Enfers quelque chose de ces honneurs* ». Tertullien poursuit en arguant que cette croyance est d'autant plus ridicule que les âmes privées de sépulcre auraient toutes les raisons de se réjouir de rester sur terre plutôt que de se voir traînées dans les Enfers. L'insistance avec laquelle l'auteur chrétien discrédite la peur de la privation de sépulture montre clairement que cette crainte n'est de son temps pas aussi surannée qu'il le dit.

Les fantômes que l'on trouve chez Pline et chez Plaute relèvent simultanément des trois catégories de morts jugées mauvaises que mentionne Tertullien<sup>3</sup>. Ils ont été victimes à la fois de *mors immatura*, de mort violente et d'une mort sans sépulture. Cette dernière catégorie apparaît cependant dans le récit de Pline comme la plus importante, puisqu'une fois pourvu

<sup>1</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 7, 27. : « ... *mox apparebat idolon, senex macie et squalore confectus, promissa barba, horrenti capillo ; cruribus compedes, maibus catenas gerebat quatibatque [...] Venit Athenas philosophus Athenodorus, legit titulum auditoque pretio, quia suspecta vilitas, percunctatus omnia docetur ac nihilo minus, immo tanto magis conducit. Ubi coepit advesperascere, iubet sterni sibi in prima domus parte, poscit pugillares stilum lumen, suos omnes in interiora dimittit ; ipse ad scribendum animum oculos manum intendit, ne vacua mens audita simulacra et inanes sibi metus fingeret. Initio, quale ubique, silentium noctis ; dein concuti ferrum, vincula moveri. Ille non tollere oculos, non remittere stilum, sed affirmare animum auribusque praetendere. Tum crebrescere fragor, adventare et iam ut in limine, iam ut intra limen audiri. Respicit, videt agnoscitque narratam sibi effigiem. Stabat innuebatque digito similis vocanti. Hic contra ut paulum exspectaret manu significat rursusque ceris et stilo incumbit. Illa scribentis capiti catenis insonabat. Respicit rursus idem quod prius innuentem, nec moratus tollit lumen et sequitur. Ibat illa lento gradu quasi gravis vinculis. Postquam deflexit in aream domus, repente dilapsa deserit comitem. Desertus herbas et folia concerpta signum loco ponit. Postero die adit magistratus, monet ut illum locum effodi iubeant. Inveniuntur ossa inserta catenis et implicita, quae corpus aevo terraque putrefactum nuda et exesa reliquerat vinculis ; collecta publice sepeliuntur. Domus postea rite conditis manibus caruit. »*

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 56, 2-3. : « *Creditum est insepultos non ad inferos redigi quam iusta perceperint, secundum Homericum Patroclum funus in somniis de Achille flagitantem, quod non alias adire portas inferum posset arcantibus eum longe animabus sepulorum.* »

<sup>3</sup> Outre les *insepulti* mentionnés à la note précédente, Tertullien évoque tour à tour ceux qui sont morts prématurément (TERTULLIEN, *De l'âme*, 56. : « *Aiunt et immatura morte praeuertas eo usque vagari istic, donec reliquatio compleatur aetatum, quacum pervixissent, si non intempestive obissent.* ») et les morts de mort violente : « *Proinde extorres inferum habebuntur quas vi ereptas arbitrantur, praecipue per atrocitates suppliciorum, crucis dico et securis et gladii et ferae ; nec isti porro exitus violenti quos iustitia decernit, violentiae vindex.* »

d'un sépulcre le spectre ne se manifeste plus. Elle est d'ailleurs la seule retenue par Constance de Lyon dans le chapitre de sa vie de saint Germain d'Auxerre largement inspiré par le texte de Pline. Dans ce récit, le spectre, *umbra terribilis*, est celui d'un criminel qui gît avec son complice sans sépulture. A la demande du saint, le fantôme indique l'endroit où fut jeté son corps. Germain dégage alors les restes enfouis sans ordre parmi lesquels se reconnaissent des ossements encore liés entre eux par des chaînes. L'évêque fait ensuite creuser une fosse auprès de laquelle il fait dire une prière d'intercession pour l'âme des deux morts, avant d'y déposer les ossements qu'il a soigneusement recueillis, en les débarrassant de leurs chaînes, pour les envelopper dans un tissu. Les honneurs funèbres ayant été justement accomplis, Constance de Lyon peut conclure que les morts obtiennent par ces gestes le repos et les vivants la tranquillité<sup>1</sup>. Si l'emprunt à la prose de Pline est manifeste, sa reprise dans un texte hagiographique démontre à quel point la crainte des fantômes d'*insepulti* demeure encore vivace à la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

De tels récits, au delà de leur caractère fabuleux, illustrent le malaise ressenti face au corps d'un mort, qui faute de n'avoir pas été convenablement installé dans un tombeau prolonge la présence du mort dans le monde des vivants parce celui-ci ne peut de ce fait accéder au monde des morts<sup>3</sup>. Le mort dont le corps n'a pas été convenablement mis au tombeau reste en marge de deux mondes. Il n'est plus tout à fait du monde des vivants sans être encore dans celui des morts. N'ayant pas de place fixe, il ne sait où reposer. Il est dès lors condamné à errer un peu partout, inquiet et insatisfait de sa condition d'existence. Ce mal-être le conduit à se manifester auprès des vivants pour solliciter leur aide ou bien pour les importuner lorsqu'il est devenu l'un de ces esprits malfaisants que le monde latin nomme « lémures »<sup>4</sup> et autres *larvae*<sup>5</sup>. Le mort privé de sépulture peut, en effet, se faire aigri et vengeur. Se sentant seul et abandonné, jaloux du bonheur des vivants, il en vient à regretter la compagnie<sup>6</sup> de ces derniers, voire même son existence antérieure. Frustré, il se manifeste en apparaissant dans les songes des vivants ou, lorsque ceux-ci sont éveillés, sous la forme d'un fantôme plus ou moins effrayant.

---

<sup>1</sup> CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, 2, 10. : « *Obtinetur defunctis requies, uiuentibus quies...* »

<sup>2</sup> Remarque formulée avec justesse par AMAT J., *Songes et visions, l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris : Études augustiniennes, 1985, p. 269, note 19.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet JOBBE-DUVAL E., *Les morts malfaisants, larves, lémures d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris : Librairie du Recueil Sirey, 1924, 334 p.

<sup>4</sup> JOBBE-DUVAL E., *Les morts malfaisants, larves, lémures d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1924, réédité aux Éditions Exergue, Chambéry, 2000, p. 42-45.

<sup>5</sup> De son côté, Apulée propose une interprétation platonisante des *larvae* fondée sur la morale individuelle lorsqu'il dit que « ... *qui vero ob aduersa vitae merita nullis [bonis] sedibus incerta uagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Laruas perhibent.* » APULÉE, *Du démon de Socrate*, 15.

<sup>6</sup> LEVY-BRUHL L., *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris : Presses Universitaires de France, 1963, p. 62.

## Explications philosophiques du phénomène des fantômes

Nombreux sont les philosophes qui, avant Augustin, ont voulu donner une explication rationnelle aux histoires d'apparition des morts. Ils ont vu dans ces histoires l'expression des peurs et des angoisses qui naissent des passions et de l'ignorance. Lucrèce déclare ainsi que les histoires de fantômes engendrent la superstition et la crédulité<sup>1</sup>, c'est pourquoi il écrit le *De natura rerum*, afin d'expliquer, dit-il, « *par une méthode pénétrante de quoi sont formés l'esprit et l'âme, et quels sont ces objets dont la rencontre frappe de terreur notre esprit éveillé mais affaibli par la maladie, ou encore enseveli dans le sommeil, au point que nous croyons voir et entendre face à face ceux qui sont morts et dont les ossements sont recouverts de terre*<sup>2</sup> ».

Qui sont ou que sont ces morts qui apparaissent aux vivants pour réclamer justice ou le bénéfice d'une sépulture dûment aménagée pour accueillir leurs restes corporels ? Comment ces apparitions peuvent-elles être à l'image de ceux que l'on sait pourtant être morts et dont le corps, bien souvent, n'est plus que squelette ? De quelle nature sont ces apparitions qui n'ont pas la consistance des corps dont elles sont à l'image et dont on dit qu'elles ne peuvent être enlacées ni même touchées ? Comment peuvent-elles se montrer dans l'univers des vivants ? Leur apparition signifie-t-elle qu'il y a des morts restés prisonniers de cet univers ou qui choisissent d'y demeurer de leur propre volonté ? Pourquoi ces morts manifestent-ils une telle préoccupation pour le devenir de leur corps alors qu'ils en sont distincts ? Quel est le rapport entre les apparitions et l'âme des morts ? Telles sont les questions auxquelles ont voulu répondre les promoteurs des écoles philosophiques antiques, sans jamais toutefois faire définitivement taire la parole des poètes et des histoires qu'ils se sont plu à raconter.

Tous ont en commun, comme l'a fait à son tour Augustin, de renoncer à remettre en cause la réalité des apparitions des fantômes. Ils ont systématiquement cherché à expliquer ce phénomène à partir de leur doctrine philosophique en n'hésitant pas, souvent, à en faire un argument en faveur de leur définition de l'âme et de l'homme.

Ainsi, Platon écrit<sup>3</sup> que les fantômes sont des âmes tellement attachées au corps qu'elles animaient auparavant qu'elles se trouvent alourdies par l'élément terreux du corps dont elles ne peuvent se défaire. Ce poids les retient du côté du monde visible. Parce qu'elles craignent « *le monde invisible que l'on nomme l'Hadès, ces âmes restent prisonnières de leur attachement au monde matériel, c'est pourquoi elles se vautrent parmi les monuments funéraires et les sépultures, à l'entour desquels, c'est un fait, on a vu des eidôla d'âmes qui, pour avoir été libérés, non pas en état de pureté, mais au contraire en état de participation au visible, sont eux-mêmes visibles* ». Cette explication physique se doit néanmoins d'avoir une portée éthique, c'est pourquoi Platon s'empresse d'ajouter que ce sont les « *âmes des*

---

<sup>1</sup> LUCRECE, *De la nature des choses*, 1, 107-109. : « ... *nam si certam finem esse viderent / aerumnarum homines, aliqua ratione valerent / religionibus atque minis obsistere vatum.* »

<sup>2</sup> LUCRECE, *De la nature des choses*, 1, 130-135. : « ... *tunc cum primis ratione sagaci / unde anima atque animi constet natura videndum, / et quae res nobis vigilantibus obvia mentes / terrificet morbo adfectis somnoque sepultis, / cernere uti videamur eos audireque coram, / morte obita quorum tellus amplectitur ossa.* »

<sup>3</sup> PLATON, *Phédon*, 81b-e.



*méchants qui sont contraintes d'errer autour de ces sortes d'objets : elles paient ainsi la peine de leur façon de vivre antérieure, qui fut mauvaise* ». Ces âmes errent ainsi jusqu'à être à nouveau attirées dans un corps. Pour Platon, demeurer sur la terre sous forme de fantôme est donc la pire des conditions pour l'âme d'un mort. Cette condition est la conséquence de la défaillance d'une âme incapable de s'élever vers les intelligibles. Elle est en même temps la punition qui frappe l'âme pour cause de sa défaillance. Dans tous les cas, l'âme qui se maintient sur terre sous forme de fantôme ne fait que subir cet état de fait et semble incapable de s'éloigner du corps qu'elle n'a jamais cessé de chérir, c'est pourquoi Platon la cantonne aux environs du sépulcre qui contient ce corps. Cela n'empêche pas Platon d'écrire ailleurs que les « *les âmes de ceux qui sont morts exercent encore, une fois trépassées, une certaine activité, à la faveur de laquelle elles prennent soin des affaires des vivants*<sup>1</sup> ». Cette déclaration peut sembler surprenante sous la plume de Platon, mais il s'en sert surtout pour soutenir la mise en place de règles destinées à protéger les orphelins. Platon, encore, recommande également que celui qui a fait périr un homme libre par violence soit interdit de fréquenter pendant un an les endroits familiers du mort afin d'éviter que ce dernier ne jalouse son meurtrier parce qu'il est encore vivant et ne vienne troubler ce dernier en raison de cette jalousie<sup>2</sup>. Là encore, l'évocation des fantômes sert surtout à justifier des peines dont la première vocation est d'éviter les vendettas puisque Platon ajoute immédiatement après que « *dans le cas où l'on aura obéi de bon gré à cette loi, le plus proche parent du défunt à qui il incombe de veiller à ce que tout cela ait lieu, devra accorder au meurtrier son pardon, et de toute façon il fera ce qui est bon de faire en concluant la paix avec lui* ». Pour Platon, l'âme du mort qui demeure sur terre sous la forme d'un fantôme est incapable d'exercer une activité propre, et l'on est même en droit de penser que Platon n'évoque les fantômes que comme un instrument pédagogique utile pour instruire les vivants sur les bons comportements à adopter.

C'est dans le quatrième livre de son *De natura rerum* que Lucrèce aborde le problème des apparitions de morts. L'explication qu'il en donne est parfaitement conforme à son ontologie matérialiste. Avec Épicure, Lucrèce considère qu'il existe de fines pellicules de particules qui se forment à la surface des corps solides et qui demeurent indépendamment du corps dont elles conservent la trace à la manière d'une empreinte. Ces pellicules sont donc comme des « *sortes de membranes enlevées à la surface des corps, [qui] voltigent çà et là dans les airs* »<sup>3</sup> et qui perpétuent l'image de ce dont elles sont l'image, y compris les corps morts qui ne sont plus. Ces répliques, écrit Épicure, sont nommées des « simulacres »<sup>4</sup>. Elles dépassent en subtilité tout ce que l'homme perçoit et elles traversent le vide sans qu'aucun obstacle ne leur interdise de franchir de très grandes distances en un temps très court. Lorsque nous rêvons et que ces sortes de membranes entrent en contact avec notre âme, il est fréquent que l'on croie voir les morts alors qu'en réalité il ne s'agit que de l'empreinte que leur corps a laissée dans la matière qui compose l'univers. Cette méprise s'explique par le fait que dans le sommeil notre faculté de jugement est émoussée, ce qui peut conduire à confondre une chose

<sup>1</sup> PLATON, *Des lois*, 11, 927a.

<sup>2</sup> PLATON, *Des lois*, 9, 865e.

<sup>3</sup> LUCRECE, *De la nature des choses*, 4, 33-34. : « ... quae quasi membranae summo de corpore rerum / dereptae volitant ultroque citroque per auras ... »

<sup>4</sup> ÉPICURE, *Lettre à Hérodote*, 46-48 et LUCRECE, *De la nature des choses*, 4, 34.

et son image<sup>1</sup>. Par conséquent, dit Lucrèce, il ne faut pas croire que les simulacres qu'il nous arrive de voir sont « *des âmes échappées du Styx, des ombres qui errent parmi les vivants ; ou que la mort laisse subsister une partie de nous-mêmes, une fois que la double nature des esprits et des corps meurt éparpillée en ses propres atomes*<sup>2</sup> ». Il s'agit simplement d'un phénomène physique qui n'a rien à voir avec les morts eux-mêmes, puisque ceux-ci ne sont plus dès l'instant où survient la mort corporelle.

De son côté, Plotin opère une synthèse entre les explications épicurienne et platonicienne, dans laquelle les apparitions de morts (*eidôla*) ne sont rien d'autre que l'empreinte matérielle laissée par l'âme immatérielle lorsque celle-ci est parvenue à s'extraire du monde sensible pour revenir en elle-même et se retourner vers les intelligibles dont elle procède. Cette synthèse est le résultat d'une réinterprétation de l'anthropologie trichotomiste d'Aristote revisitée par plusieurs siècles de tradition philosophique.

Pour rappel, selon Aristote, l'homme est avant tout une âme (*ψυχή*) qui elle-même est définie comme la puissance qui s'empare de la matière pour l'organiser et former un corps vivant (*σώμα*). Cela a pour conséquence qu'il ne saurait y avoir d'âme sans corps ni de corps sans âme<sup>3</sup>. L'homme est donc défini comme une unité substantielle, ce qui implique qu'il disparaît corps et âme lorsque survient la mort. Tout ce qui fait l'homme ne disparaît cependant pas dans l'événement de la mort de l'homme. Pour le comprendre, il faut se référer à la conception de l'âme selon Aristote. L'âme est une réalité substantielle qui exerce trois facultés : l'accroissement, la sensation et la pensée. Les deux premières facultés sont intrinsèquement liées à l'âme qui forme le corps vivant, alors que la troisième le *voûs* est introduit dans l'embryon humain soit au moment de la conception, soit au moment de la gestation<sup>4</sup>. Le *voûs*, que la tradition latine traduit par *mens* et le français par intellect, préexiste donc à la naissance de l'âme et du corps. Pour Aristote, il y a le *voûs* en puissance et le *voûs* en acte. Comme l'âme est la forme du corps, le *voûs* est la forme de l'âme. Le *voûs* en puissance est la possibilité de devenir *voûs* en acte, ce qui en retour implique que le *voûs* en acte est la manifestation du *voûs* en puissance lorsque celui-ci forme une âme qui à son tour forme un corps. Or pour Aristote, le *voûs*, lorsqu'il « *est ce qu'il est* », c'est-à-dire lorsqu'il est en puissance et non en acte, est seulement ce « *qui est immortel et éternel*<sup>5</sup> ». Si le *voûs* en puissance est le seul à être immortel, cela implique que le *voûs* en acte, c'est-à-dire l'âme et sa suite le corps disparaissent lorsque survient la mort. La distinction opérée par Aristote entre le *voûs*, la *ψυχή* et le *σώμα* institue donc une anthropologie trichotomiste ayant pour fondement le principe de procession dans lequel l'intelligence est la cause de l'arrangement de toute chose, le *voûs* étant la forme de la *ψυχή* et la *ψυχή* la forme du *σώμα*. La mort marque le retour du *voûs* à lui-même en tant que pure puissance, n'informant plus l'âme et au travers d'elle le corps.

---

<sup>1</sup> LUCRECE, *De la nature des choses*, 4, 762-767. : « ... *quod omnes corporis affecti sensus per membra quiescunt / nec possunt falsum veris convincere rebus. / Praeterea meminisse iacet languetque sopore, / nec dissentit eum mortis letique potitum / iam pridem, quem mens vivom se cernere credit.* »

<sup>2</sup> LUCRECE, *De la nature des choses*, 4, 38-43. : « ... *quae nos horrifice languentis saepe sopore / excierunt ne forte animas Acherunte reamur / effugere aut umbras inter vivos volitare / neve aliquid nostri post mortem posse relinqui, / cum corpus simul atque animi natura perempta / in sua discessum dederint primordia quaeque.* »

<sup>3</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, 12,1, 414a, 20-22.

<sup>4</sup> ARISTOTE, *Génération des animaux*, 2, 3, 737a, 9-10.

<sup>5</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, 3, 5, 430a, 23.

Cette tripartition de l'homme est devenue un moyen dont se sont saisi de nombreux philosophes pour donner une explication rationnelle au phénomène des apparitions des morts dont parlent la tradition populaire et les poètes. A tel point que Pline, non sans malice, a écrit, dans son *Histoire naturelle*, que : « *Les fils de l'homme auront-ils jamais la paix, si leur âme, dans l'empyrée, leur ombre, aux Enfers, demeurent conscientes ?* »<sup>1</sup>

Parmi les philosophes qui se sont utilisés la trichotomie aristotélicienne, il y a notamment Plutarque. Dans *De facie in orbe lunae*, il s'en sert pour justifier les récits dans lesquels il est question de rencontre avec des morts. Le commun écrit Plutarque croit « *avec raison que l'homme est un être composé ; mais il se trompe en ce qu'il le croit composé seulement de deux parties, parce qu'il s'imagine que l'entendement n'est qu'une portion de l'âme ; mais cette faculté est aussi supérieure à l'âme que celle-ci est plus parfaite et plus divine que le corps*<sup>2</sup> ». Il y a donc le *voûs* d'où procèdent la *ψυχή* et le *σῶμα* qui procède de la *ψυχή*. En effet, écrit Plutarque, à l'origine de tout homme il y a le *voûs* qui émane du soleil et qui s'enveloppe d'une âme lorsqu'il chute et passe près de la Lune. Cette âme reçoit à son tour l'enveloppe d'un corps lorsque le *voûs* poursuit sa chute jusqu'à rejoindre la terre formant ainsi l'homme. Lorsque survient la mort, le *voûs* s'envole pour retourner à son origine, laissant sur la terre un cadavre qui peut, par conséquent, être défini comme l'empreinte laissée dans la matière par la *ψυχή*, sachant que celle-ci est elle-même informée par le *voûs* qu'elle enveloppe. Dans les airs qui environnent la terre, la *ψυχή* se purifie et se défait des éléments terrestres qui pouvaient encore lui être attachés. Le temps nécessaire à cette purification est bien entendu proportionnel à l'affinité qui a existé entre l'âme et le corps. Plus cette affinité était ténue, moins long est le temps nécessaire pour que la *ψυχή* soit purifiée des dernières traces de cette affinité avant qu'elle puisse ensuite s'élever jusqu'à la Lune où elle cesse d'envelopper le *voûs* qui, lui-même, poursuit son envol jusqu'au soleil. À l'inverse, les âmes qui ont été esclaves de leurs sens conservent le souvenir de ce qu'elles ont été et se trouvent par suite empêchées de s'élever pour rejoindre la Lune. Elles sont alors condamnées à « *errer au milieu des songes* », dans l'attente de s'incorporer dans un nouveau corps<sup>3</sup>. C'est la raison pour laquelle, Plutarque peut appeler « *les prairies de l'Hadès* » l'espace entre la Terre et la Lune<sup>4</sup>. C'est là la première explication d'inspiration stoïcienne que Plutarque avance pour expliquer les apparitions de certains morts. Ceux-ci sont des âmes tellement éprises de leur corps qu'elles restent au plus près de la Terre soucieuses du devenir de celui qui fait l'objet de toutes leurs préoccupations. Plutarque évoque toutefois une deuxième explication, notamment pour donner un sens aux vers d'Homère dans lesquels l'aède dit qu'Ulysse venu dans l'Hadès vit l'*eidôlon* d'Héraclès mais qu'il ne vit pas le demi-dieu lui-même parce que celui-ci séjournait avec les dieux<sup>5</sup>. En reprenant le principe de la procession d'Aristote et en lui ajoutant une justification matérielle, Plutarque explique que le *voûs* qui poursuit son élévation en direction du soleil laisse derrière lui l'enveloppe que constituait l'âme, celle-ci devenant par conséquent la trace laissée par le passage du *voûs* dans l'espace qui sépare la Terre et la Lune. L'âme est donc une trace qui conserve la forme que lui a donnée le *voûs*, faisant de cette trace l'empreinte du *voûs*, qu'Ulysse aperçoit dans

<sup>1</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 7, 55. : « *Quaevae genitis quies, unquam si in sublimi sensus animae manet, inter inferos umbrae ?* »

<sup>2</sup> PLUTARQUE, *De la face qui paraît sur la Lune*, 943a.

<sup>3</sup> PLUTARQUE, *De la face qui paraît sur la Lune*, 944f-945d.

<sup>4</sup> PLUTARQUE, *De la face qui paraît sur la Lune*, 943c.

<sup>5</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 11, 601-603.

l'Hadès lorsqu'il croit voir Héraclès, alors que le *voûç* qui formait Héraclès est retourné au séjour des dieux que Plutarque assimile au soleil<sup>1</sup>. Plutarque semble donc avancer deux explications au phénomène des apparitions des morts. Elles peuvent être le fait d'un *voûç* tellement attaché aux choses sensibles qu'il demeure auprès de la Terre sous la forme d'une âme préoccupée des affaires terrestres. Elles peuvent également coïncider avec la vision de la trace laissée par un *voûç* qui n'informe plus cette trace. A la lecture du *De facie in orbe lunae*, on peut croire que Plutarque hiérarchise ces deux types d'apparitions. Les premières étant au plus près de la terre, le seconde au plus près de la Lune, ce qui pourrait indiquer que les fantômes que les vivants voient dans leurs rêves ou lorsqu'ils sont éveillés sont les âmes demeurées prisonnières de leur attachement aux choses corporelles, alors que les apparitions qui sont seulement une trace ne sont visibles que dans l'Hadès tel que le définit Plutarque.

Un autre texte, probablement contemporain du *De facie in orbe lunae*, longtemps attribué faussement à Plutarque, revisite dans le même sens le passage de l'Odyssée dans lequel Homère raconte la descente d'Ulysse dans les Enfers et sa rencontre avec l'*eidôlon* d'Héraclès. L'auteur anonyme de ce texte, intitulé *Vie et Poésie d'Homère*, écrit ainsi que lorsque l'aède « dit : “ je vis ensuite la force d'Héraclès, l'image de ce héros, car il est lui-même parmi les immortels ”, il nous apprend par là que cette image détachée du corps d'Héraclès, avait entraîné quelques portions de la matière de son corps, ce qui la rendait perceptible à la vue des hommes, mais que la partie la plus pure de son âme, qui était montée au ciel, était Héraclès lui-même<sup>2</sup> ».

Quelques décennies plus tard, Lucien de Samosate ironise sur cette tripartition dans l'un de ses *Dialogues des morts*, montrant ainsi que cette théorie bénéficie d'un crédit certain chez nombre de ses contemporains. Dans ce dialogue, Lucien met en scène la rencontre de l'*eidôlon* de Diogène et de l'*eidôlon* d'Héraclès<sup>3</sup>. Rendu dans l'Hadès, Diogène apercevant Héraclès manifeste sa surprise de voir le demi-dieu parmi les morts. L'*eidôlon* d'Héraclès lui répond qu'il ne faut pas s'y tromper, que le véritable Héraclès est dans le ciel, et qu'il n'est lui-même qu'une ombre à la ressemblance parfaite d'Héraclès. Diogène s'amuse de cette distinction qui lui paraît fort étrange, ce qui a pour conséquence d'agacer l'*eidôlon* d'Héraclès amené à déclarer que « tous les hommes sont composés de deux êtres, l'âme et le corps et qu'après la mort l'âme, émanée de Dieu s'en est allé dans le ciel, et que la partie mortelle s'en est allé chez les morts ». Diogène objecte que la chose avec laquelle il converse n'est pas un corps, mais une ombre sans corps, ce qui par conséquent conduit à distinguer trois composantes dans l'homme, car si on suit le propos de l'*eidôlon* d'Héraclès, poursuit Diogène, il y aurait un Héraclès dans le ciel, un deuxième Héraclès parmi les mort et enfin le corps d'Héraclès à présent réduit en poussière sur l'Œta. Mettant brusquement un terme au débat, l'ombre de Diogène conclut qu'il faut se rire d'Homère et de ses froides inventions.

Plotin, à son tour, trouve dans les vers où Homère mentionne la vision de l'*eidôlon* d'Héraclès par Ulysse une illustration appropriée à sa doctrine de la procession de l'Âme. En écrivant que l'âme d'Héraclès est dans l'Hadès et que le héros lui-même est chez les dieux, Homère opère, selon Plotin, une juste distinction entre « l'âme, appelée âme divine [ il faut entendre

---

<sup>1</sup> PLUTARQUE, *De la face qui paraît sur la Lune*, 944 f.

<sup>2</sup> *Vie et poésie d'Homère*, § 123.

<sup>3</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Dialogue des morts*, 11, 4-5.

ici l'Âme universelle] *qui nous constitue essentiellement et l'autre âme, celle qui nous vient de l'univers* [le monde sensible] »<sup>1</sup> au sujet de laquelle l'auteur des *Ennéades* écrit ailleurs qu'elle est un reflet que l'Âme laisse aller parce qu'elle n'est plus là où il est lorsqu'elle se donne toute entière à la contemplation des êtres intelligibles<sup>2</sup>. Pour Plotin, la distinction établie par Homère s'explique par la déficience de l'âme d'Héraclès. Celle-ci possède la vertu, ce qui signifie qu'elle a commencé à se tourner vers l'Intelligible, seulement cette vertu n'est que pratique et non pas contemplative, ce qui trahit une attention encore trop soutenue au monde sensible. C'est pourquoi, l'âme d'Héraclès peut être dite chez les dieux lorsqu'on considère sa participation à l'Intelligence et à l'Un, en même temps qu'elle est dite dans l'Hadès puisque en raison de son souci pour les choses sensibles, elle reste présente dans l'univers sensible<sup>3</sup> en demeurant présente au reflet qu'elle y projette. Pour Plotin, l'*eidôlon* n'est donc rien d'autre que le reflet d'une âme qui se maintient présente dans l'univers sensible sans toutefois choir jusqu'à devenir un corps.

Plotin, pas plus que Plutarque, n'aborde directement la question des récits de fantômes, mais les explications qu'ils choisissent de donner aux célèbres vers d'Homère mentionnant l'*eidôlon* d'Héraclès montrent clairement qu'ils visent ce genre de récits sans toutefois y faire explicitement référence, par souci probable de ne pas accorder de crédit aux paroles des poètes.

C'est pour cette dernière raison qu'au IV<sup>e</sup> siècle, Maurus Servius Honoratus blâme les poètes parce qu'ils utilisent comme synonyme les termes d'*umbra* et de *simulacrum*, alors qu'il s'agit de deux réalités différentes<sup>4</sup>. Commentant le vers 654 du quatrième livre de l'*Énéide*, Servius constate que les philosophes se sont beaucoup interrogés sur la nature de l'être au sujet duquel Virgile a écrit que c'est : « *une grande ombre qui va maintenant descendre sous la terre.* »<sup>5</sup> Or, poursuit Servius, c'est un fait acquis de son temps que l'homme est « *constitué de trois éléments : de l'âme, qui est d'en haut et regagne son lieu d'origine ; du corps, qui disparaît dans la terre ; de l'ombre, que Lucrèce a définie comme "de l'air privé de la lumière d'en haut"* ». L'emploi du mot *umbra* présente toutefois l'inconvénient, selon lui, d'établir un parallèle avec l'ombre que projette un corps lorsqu'il est éclairé par une lumière. Dans ce cas, l'ombre disparaît lorsque le corps disparaît, ce qui est totalement différent de l'*umbra* appelée à descendre dans l'Hadès puisque celle-ci demeure alors que le corps du mort n'est plus. C'est pourquoi, l'*umbra* dont parle Virgile doit plutôt être regardée comme un simulacre, façonné à l'image du corps, qui est une forme en soi bien qu'elle soit impalpable. C'est précisément ce simulacre, écrit encore Servius, dont parle Homère lorsqu'il

---

<sup>1</sup> PLOTIN, *Ennéades*, 1, 1, 12.

<sup>2</sup> PLOTIN, *Ennéades*, 4,3 27-32.

<sup>3</sup> PLOTIN, *Ennéades*, 1, 1, 12.

<sup>4</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 6, 654. : « *Magna cogitatione eorum qui me non viderunt, sed factis cognoverunt. sub terras ibit imago bene imaginem dixit : valde enim quaeritur apud philosophos, quid illud sit quod inferos petat. Nam tribus constamus : anima, quae superna est et originem suam petit : corpore, quod in terra deficit : umbra, quam Lucretius sic definit, " supra spoliatus lumine aer "* [De la nature des choses, 4, 368]. Ergo umbra si ex corpore creatur, sine dubio perit cum eo, nec est quicquam reliquum de homine quod inferos petat. sed deprehenderunt esse quoddam simulacrum, quod ad nostri corporis effigiem fictum inferos petit : et est species corporea, quae non potest tangi, sicut ventus [...] Hanc autem rem etiam Homerus requirit simulacro Herculis apud inferos viso. [...] Sciendum tamen, abuti poetas et confuse vel simulacrum vel umbras dicere. » Traduction établie par PEPIN J., « Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme », in COLLECTIF, *Le néoplatonisme, actes du colloque tenu à Royaumont du 9 au 13 juin 1969*, Paris : CNRS éditions, 1971, p. 179.

<sup>5</sup> VIRGILE, *Énéide*, 4, 654. : « ... et nunc magna mei sub terras ibit imago. »

dit qu'Ulysse vit l'*eidôlon* d'Héraclès dans l'Hadès. L'*umbra* qu'évoque Virgile est donc, selon Servius, l'équivalent de l'*eidôlon* mentionné par Homère et désigne une apparition à la ressemblance des morts que l'on peut voir dans les Enfers et qui peuvent tout aussi bien demeurer entre le ciel et la terre<sup>1</sup>. Ce sont celles-là qui peuvent être perçues comme des fantômes.

## Auteurs chrétiens face aux apparitions des morts

Les auteurs chrétiens de l'Antiquité ne sont pas en reste pour mobiliser la figure des fantômes. Il faut dire qu'ils bénéficient déjà de l'autorité du livre de la Bible dans lequel il est fait mention de l'apparition du fantôme de Samuel<sup>2</sup>. Les récits de passions mettent ainsi régulièrement en scène des morts qui apparaissent aux vivants, le plus célèbre étant, dès l'Antiquité, la passion de Perpétue qui, à deux reprises et en rêve, voit son défunt frère Dinocrate<sup>3</sup>. Selon les *Actes des martyrs*, saint Jacques voit en rêve le bienheureux Agapius rempli d'allégresse, puis un des enfants jumeaux martyrisés trois jours plus tôt portant autour du cou un collier de roses et dans sa main une palme verdoyante<sup>4</sup>. Saint Fructueux qui

---

<sup>1</sup> SERVIVS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 3, 63. : « *Alii [tradiderunt] manes nocturnos esse eius spatii, quod inter caelum terramque est, et ideo umoris qui noctu cadit potestatem habere : unde mane quoque ab isdem manibus dictum.* »

<sup>2</sup> 1S, 28, 3-25. : « *Samuel autem mortuus est, planxitque eum omnis Israel, et sepelierunt eum in Ramatha urbe sua. Et Saul abstulit magos et hariolos de terra. Congregatique sunt Philisthiim, et venerunt, et castrametati sunt in Sunam : congregavit autem et Saul universum Israel, et venit in Gelboe. Et vidit Saul castra Philisthiim, et timuit, et expavit cor eius nimis. Consulitque Dominum, et non respondit ei neque per somnia, neque per sacerdotes, neque per prophetas. Dixitque Saul servis suis : "Quaerite mihi mulierem habentem pythonem, et vadam ad eam, et sciscitabor per illam". Et dixerunt servi eius ad eum : "Est mulier pythonem habens in Endor. Mutavit ergo habitum suum, vestitusque est aliis vestimentis, et abiit ipse, et duo viri cum eo, veneruntque ad mulierem nocte", et ait illi : "Divina mihi in pythone, et suscita mihi quem dixeris tibi. Et ait mulier ad eum : Ecce, tu nosti quanta fecerit Saul, et quomodo eraserit magos et hariolos de terra : quare ergo insidiaris animae meae, ut occidar ?" Et iuravit ei Saul in Domino, dicens : "Vivit Dominus, quia non eveniet tibi quidquam mali propter hanc rem". Dixitque ei mulier : "Quem suscitabo tibi ? Qui ait : Samuelem mihi suscita". Cum autem vidisset mulier Samuelem, exclamavit voce magna, et dixit ad Saul : "Quare imposuisti mihi ? Tu es enim Saul". Dixitque ei rex : "Noli timere : quid vidisti ?" Et ait mulier ad Saul : "Deos vidi ascendentes de terra". Dixitque ei : "Qualis est forma eius ?" Quae ait : Vir senex ascendit, et ipse amictus est pallio. Et intellexit Saul quod Samuel esset, et inclinavit se super faciem suam in terra, et adoravit. Dixit autem Samuel ad Saul : "Quare inquietasti me ut suscitarer ?" Et ait Saul : "Coartor nimis : siquidem Philisthiim pugnant adversum me, et Deus recessit a me, et exaudire me noluit neque in manu prophetarum, neque per somnia : vocavi ergo te, ut ostenderes mihi quid faciam". Et ait Samuel : "Quid interrogas me, cum Dominus recesserit a te, et transierit ad aemulum tuum ? Faciet enim tibi Dominus sicut locutus est in manu mea, et scindet regnum tuum de manu tua et dabit illud proximo tuo David : quia non obedisti voci Domini, neque fecisti iram furoris eius in Amalec : idcirco quod pateris, fecit tibi Dominus hodie. Et dabit Dominus etiam Israel tecum in manus Philisthiim : cras autem tu et filii tui mecum eritis : sed et castra Israel tradet Dominus in manus Philisthiim". Statimque Saul cecidit porrectus in terram : extimuerat enim verba Samuelis, et robur non erat in eo, quia non comederat panem tota die illa. Ingressa est itaque mulier illa ad Saul (conturbatus enim erat valde), dixitque ad eum : "Ecce obedivi ancilla tuae voci tuae, et posui animam meam in manu mea : et audivi sermones tuos, quos locutus es ad me. Nunc igitur audi et tu vocem ancillae tuae, et ponam coram te buccellam panis, ut comedens convalescas, et possis iter agere. Qui renuit, et ait : Non comedam. Coegerunt autem eum servi sui et mulier, et tandem audita voce eorum surrexit de terra, et sedit super lectum. Mulier autem illa habebat vitulum pascualem in domo, et festinavit, et occidit eum : tollensque farinam, miscuit eam, et coxit azyma, et posuit ante Saul et ante servos eius". Qui cum comedissent, surrexerunt, et ambulaverunt per totam noctem illam. »*

<sup>3</sup> PASSION DE PERPETUE ET FELICITE, 7, 4-9. : « *Video Dinocratem exeuntem de loco tenebroso, ubi et complures erant, aestuantem et sitientem valde, sordido vultu et colore pallido, et vulnus in facie eius quod cum moreretur habuit. Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis, annorum septem, qui per infirmitatem, facie cancerata, male obiit, ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus. Pro hoc ego orationem feceram : et inter me et illum grande erat diastema, ita ut uterque ad invicem accedere non possemus. Erat deinde in ipso loco ubi Dinocrates erat, piscina plena aqua, altiore marginem habens quam erat statura pueri, et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus. Ego dolebam quod et piscina illa aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset. Et experrecto sum, et cognovi fratrem meum laborare. Sed confidebam profuturam orationem meam labori eius, et orabam pro eo omnibus diebus quousque transivimus in carcerem castrensem ; munere enim castrensi eram pugnaturi. Natale tunc Getae Caesaris. »*

<sup>4</sup> PASSION DE MARRIEN, JACQUES ET LEURS COMPAGNONS, 11, 3-5.

vient de mourir martyr apparaît aux chrétiens qui s'étaient partagé ses cendres pour qu'ils les restituent et les réunissent en un même lieu<sup>1</sup>.

Pour expliquer le phénomène d'apparition des morts, Origène reprend à son compte la solution proposée par Platon, en la retournant toutefois contre les païens, puisqu'il en fait un argument au service de sa thèse évhémériste<sup>2</sup>. Dans son traité intitulé *Sur l'âme et la résurrection*, Grégoire de Nysse reprend lui aussi l'explication donnée par Platon, sans toutefois l'assortir de considérations apologétiques, montrant ainsi que lui-même lui accorde du crédit<sup>3</sup>. De son côté, Tertullien propose une autre explication appelée à faire florès. Les morts qui apparaissent ne sont en réalité que des illusions produites par des démons pour tromper les chrétiens<sup>4</sup>. Tertullien en veut pour preuve que l'Écriture ne fait jamais mention d'aucune âme qui serait revenue des Enfers alors qu'une telle possibilité aurait offert un moyen remarquable d'assurer la propagation de la foi chrétienne<sup>5</sup>. D'ailleurs, poursuit-il, il faut également écouter la réponse faite par Abraham au mauvais riche qui sollicitait l'autorisation d'aller prévenir ses frères pour qu'ils ne connaissent pas à leur tour la destinée qui est la sienne. Or Abraham ne l'y autorise pas, ce qui signifie, selon Tertullien que Dieu n'autorise aucun mort à venir se manifester auprès des vivants. Dieu seul peut décider de manifester sa gloire et sa puissance en se servant des morts pour accomplir des miracles.

Aux arguments tirés de la lecture des saintes Écritures, Tertullien ajoute une considération que l'on pourrait qualifier de positiviste. Pourquoi vouloir croire que ce sont les morts eux-mêmes qui apparaissent dans les songes, alors que dans d'autres songes ce sont des personnes encore vivantes qui sont vues sans que celles-ci n'en aient le moindre souvenir et que les événements vus en songe sont demeurés sans effet sur l'existence de ces personnes vivantes<sup>6</sup> ? Pourquoi, dès lors, en irait-il autrement pour ce qui concerne les morts vus en songes ? Pour Tertullien, le rêve est le domaine de la vision livrée à elle-même, qui, sans le secours d'aucun moyen de certification, peut très bien se placer dans l'horizon de l'illusion. Il est donc indispensable de « *juger de la fidélité des songes par l'effet et non pas par la vision* »<sup>7</sup>, c'est-à-dire en obtenant une confirmation sous la forme d'un effet tangible<sup>8</sup>. Or tel n'est pas le cas des morts vus en rêve, ce qui signifie, qu'en vérité il s'agit d'illusions produites par l'imposture même des songes, ce que la psychanalyse nommera bien plus tard le subconscient, par les agissements d'un magicien quelconque et la lecture des œuvres licencieuses des poètes<sup>9</sup>. Tertullien ajoute un dernier argument pour montrer que ce ne sont jamais les morts eux-mêmes qui se manifestent dans les songes. La mort telle qu'elle se

---

<sup>1</sup> PASSION DES SAINTS MARTYRS FRUCTUEUX, EVEQUE, AUGURE ET EULOGIE, DIACRES., 6, 3.

<sup>2</sup> ORIGENE, *Contre Celse*, 7, 5.

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, 71.

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 57, 4 : « *Sed daemones operantur sub ostentu earum, et hi vel maxime qui in ipsis tunc fuerunt, cum adviverent, quique illas in huiusmodi impegerant exitus.* » ; TERTULLIEN, *De l'âme*, 57, 5 : « *Hanc quoque fallaciam spiritus nequam sub personis defunctorum delitescens...* »

<sup>5</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 57, 11 : « *Nulli autem animae omnino inferos patere satis dominus in argumento illo pauperis requiescentis et diuitis ingemiscentis ex persona Abrahae sanxit, non posse inde relegari renuntiatorem dispositionis infernae, quod vel tunc licere potuisset, ut Moysi et prophetis crederetur.* »

<sup>6</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 57, 10 : « *... non magis mortuos vere patimur in somnis quam vivos, sed eadem ratione mortuos qua et vivos et omnia quae videntur. Non enim quia videntur vera sunt, sed quia adimplentur.* »

<sup>7</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 57, 10 : « *Fides somniorum de effectu, non de conspectu renuntiat.* »

<sup>8</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 57, 12 : « *... solida et contrectabili et satiata veritate praeiudicatum est hanc esse formam veritatis...* »

<sup>9</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 57, 12 : « *... audaciae magorum et fallaciae somniorum et licentiae poetarum.* »

donne à voir dans la figure du corps devenu cadavre marque la séparation immédiate et absolue entre l'âme et ce même corps. Si l'âme, parce qu'elle a pour essence la vie, devait demeurer ici-bas, ne serait-ce que sous la forme d'une infime parcelle, cela voudrait dire que le corps n'est pas mort puisque la vie s'oppose absolument à la mort comme le jour à la nuit<sup>1</sup>. Les saintes Écritures enseignent par ailleurs qu'au moment de la mort, toutes les âmes vont dans les Enfers où elles attendent le Jugement dernier. Aucune âme ne demeurant sur la terre après la survenue de la mort, il n'existe pas de possibilité pour les morts de se manifester auprès des vivants. La mort est une voie à sens unique et la frontière qu'elle trace ne peut être franchie qu'une fois, sauf si Dieu en décide autrement. Il y a en effet les miracles qui ont redonné le mouvement et donc la vie à des corps déjà morts. Tertullien avertit qu'il ne faut pas se méprendre sur leur signification. L'âme concernée n'est pour rien dans ce retour. Elle est seulement l'instrument de Dieu qui, en des circonstances décidées par lui seul, a choisi ce moyen pour consoler des endeuillés ou pour manifester sa puissance<sup>2</sup>.

Lactance, dans une sentence au ton nettement dépréciatif qui contraste avec la valeur qu'il accorde souvent aux gens du peuple<sup>3</sup>, se borne à attribuer au vulgaire la croyance selon laquelle les âmes des morts errent autour de leurs tombeaux et des restes de leurs corps<sup>4</sup>. Ambroise déclare que c'est une antique croyance que de croire que les âmes demeurent auprès du corps des défunts, alors qu'en réalité les morts apparaissent seulement dans les songes de ceux qui, par attachement, désirent les y retrouver<sup>5</sup>. Sulpice Sévère retient l'explication selon laquelle les fantômes ne sont rien d'autre que des démons. Du moins c'est ce que laisse entendre un passage de la vie de saint Martin dans lequel le saint, doutant de la sainteté d'un mort auquel pourtant la piété populaire accordait sa ferveur, fait surgir de la tombe une ombre hideuse qu'il contraint à avouer qu'elle est en réalité le spectre d'un brigand exécuté pour ses forfaits et qui trompe depuis les gens du peuple en entretenant le culte qu'ils lui vouent<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 51, 8. : « *Mors, si non semel tota est, non est ; si quid animae remanserit, vita est non magis vitae miscebitur mors quam diei et nox.* »

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 51, 7. : « *Si et apud ethnicos tale quid traditur, ubique deus potestatis suae signa proponit, suis in solacium, extraneis in testimonium. Magis enim credam in testimonium ex deo factum quam ex ullis animae reliquiis ...* »

<sup>3</sup> LACTANCE, *Institutions divines*, 3, 5, 4. : « *Nam vulgus interdum plus sapit, quia tantum quantum opus est sapit. A quo si quaeras utrum sciat aliquid an nihil, dicet se scire quae sciat, fatebitur nescire quae nesciat.* »

<sup>4</sup> LACTANCE, *Institutions divines*, 2, 2. : « *Ita plane ; quemadmodum vulgus existimat, mortuorum animas circa tumulos et corporum suorum reliquias oberrare.* »

<sup>5</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 72. : « *Nam cessare qui poterunt, cum ad omnem sonum nominis tui lacrimae subrepant, vel cum usus ipse recordationem excitat, vel cum adfectus imaginem repraesentat, vel cum recordatio dolorem renovat ? Quando enim dees, qui tantis officiis repraesentaris ? Ades, inquam, et semper offerris, et toto te animo ac mente conplector, aspicio, adloquor, osculor, conpraehendo, vel in ipsa quiete nocturna vel in luce clara, cum revisere et solari dignaris maerentem.* »

<sup>6</sup> SULPICE SEVERE, *Vie de saint Martin*, 11, 1. : « *Sed ut reliquas uirtutes eius, quas in episcopatu egit, aggrediar ; erat haud longe ab oppido proximus monasterio locus, quem falsa hominum opinio, uelut consepultis ibi martyribus, sacrauerat : nam et altare ibi a superioribus episcopis constitutum habebatur. Sed Martinus non temere adhibens incertis fidem, ab his, qui maiores natu erant, presbyteris uel clericis flagitabat nomen sibi martyris, tempus passionis ostendi : grandi se scrupulo permoueri, quod nihil certi constans sibi maiorum memoria tradidisset. Cum aliquamdiu ergo a loco illo se abstinisset, nec derogans religioni, quia incertus erat, nec auctoritatem suam uulgo accommodans, ne superstitio conualesceret, quodam die paucis secum adhibitis fratribus ad locum perguit. dehinc super sepulcrum ipsum adstans orauit ad Dominum, ut quis esset uel cuius meriti esset sepultus ostenderet. tum conuersus ad laeuam uidet prope adsistere umbram sordidam, trucem : imperat, nomen meritumque loqueretur. Nomen edicit, de crimine confitetur : latronem se fuisse, ob scelera percussum, uulgi errore celebratum : sibi nihil cum martyribus esse commune, cum illos gloria, se poena retineret. mirum in modum uocem loquentis qui aderant audiebant, personam tamen non uidebant. Tum Martinus quid uidisset exposuit iussitque ex eo loco altare, quod ibi fuerat, submoueri, atque ita populum superstitionis illius absoluit errore.* » La description du fantôme faite par Paulin de Périgueux est bien plus complète et effrayante : « *Cum subito ad laeuam sordentem respicit umbram / nigrantem moesto speciem quae proderet ore, / et punitorum tristissima fata reorum / praeferret, trepido confusa et*



## Augustin et les morts qui apparaissent

La question de l'apparition des morts sous forme de fantôme et plus encore dans les songes dont parlent tant les poètes a donc déjà fait l'objet de maintes explications et interprétations lorsque Augustin s'en saisit à son tour. Bien que les preuves d'emprunts directs restent à trouver, les arguments avancés par l'évêque d'Hippone tendent à montrer qu'il a eu connaissance des réponses apportées avant lui. Considérant que nombre de chrétiens continuent à croire que ce sont les morts eux-mêmes qui apparaissent et que même certains auteurs chrétiens des plus éminents<sup>1</sup> semblent accréditer les récits qui font état de ces apparitions, Augustin juge qu'il est de son devoir d'apporter une explication chrétienne au phénomène en question en revisitant pour cela des arguments avancés avant lui. Il s'y emploie dans la seconde partie du *De cura gerenda pro mortuis* montrant ainsi qu'il a parfaitement conscience que, si les morts pouvaient apparaître aux vivants de leur propre initiative afin d'influer sur le devenir de ceux-ci, cela ruinerait tout son argumentaire sur le devenir des âmes après la mort du corps et sur le rôle inéluctable de Dieu dans l'échange que les vivants peuvent prétendre établir avec les morts.

Dans une lettre qu'il adresse à Augustin en l'an 414, son ami l'évêque Évodius<sup>2</sup> prend manifestement le contrepied de Tertullien en faisant état de plusieurs histoires dans lesquelles l'apparition d'un mort a eu des conséquences directes, tangibles et vérifiables sur l'existence des vivants et sur le cours des affaires terrestres. Comment se fait-il, demande Évodius, « *que des morts reparassent dans leurs maisons comme ils y étaient auparavant, et qu'ils sont vus, de jour ou de nuit, par des gens éveillés, des gens qui passent*<sup>3</sup> » ? Pour ne pas donner prise à l'accusation d'accorder du crédit à des fables propres aux païens, Évodius s'empresse d'écrire que « *c'est plus d'une fois que je l'ai ouï dire ; on raconte aussi que souvent, à de certaines heures de la nuit, on entend des bruits et des prières dans des lieux où des corps sont enterrés, et surtout dans les églises*<sup>4</sup> ». Il y a donc bien des fantômes chez les chrétiens. De la même manière, pour éviter le reproche qui pourrait lui être fait de prêter foi aux témoignages d'esprits simples et crédules, Évodius précise qu'il connaît en personne un prêtre qui a « *vu une multitude d'âmes sortir du baptistère avec des corps lumineux avant d'entendre des prières venant de l'église où ces âmes s'étaient rassemblées*<sup>5</sup> ». Il indique également que lui-même a vu en songe des saints hommes qui lui ont fait l'annonce

---

*conscia vultu, / vox quoque flebilibus moerentis reddita verbis / talibus expressit suspiria crebra querelis. / Desinat antiquus plangendis Manibus error / addere supplicium, titulum reddendo alienum ...* » PAULIN DE PERIGUEUX, *Vie de saint Martin*, 2, 184-191. L'emprunt de Paulin à l'imagerie traditionnelle des fantômes de l'antiquité est ici souligné par l'emploi du vocable *Manes* bien peu courant chez les auteurs ecclésiastiques de l'Antiquité tardive.

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 10, 12. : « *Haec si falsa esse responderimus, contra quorumdam scripta fidelium, et contra eorum sensus qui talia sibi accidisse confirmant, impudenter venire videbimur.* »

<sup>2</sup> IUSTE A., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 1 – *Afrique chrétienne (303-533)*, Paris : Éditions du CNRS, 1982, p. 366-373.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158, 8 : « *Quid est et illud, quod plerique mortui visi sunt in domibus ita ingredi, ut soliti sunt, aut per diem, aut per noctem a vigilantibus, ab ambulantis ?* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158,8. : « *Non hoc semel audivi, et illud quod dicitur plerumque in quadam particula noctis, in locis in quibus humata corpora sunt, et maxime in basilicis fieri tumultus et orationes.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158, 8. : « *Non enim ab uno hoc audisse me meministi ; nam testis est visionis istius vir quidam sanctus presbyter, qui multitudinem talium de baptisterio exeuntium in corporibus lucidis, et postea in medio ipsius ecclesiae orationes adverterit.* »

d'événements qui ont eu lieu par la suite<sup>1</sup>. Dès lors, déclarer que les histoires de fantômes et d'apparition de morts sont des affabulations n'intéressant que des esprits naïfs reviendrait à dire qu'il y a des prêtres ignares et qu'Évodus lui-même appartient à cette catégorie. Le procédé rhétorique qui consiste à répondre par avance aux attaques des contradicteurs, permet à Évodus d'imposer la reconnaissance de la réalité du phénomène des apparitions comme prémice du débat qu'il souhaite engager avec Augustin. La réalité du phénomène étant actée, il devient alors possible de s'interroger sur la nature de ces apparitions et leur signification.

Ne doit-on pas y voir la preuve, questionne Évodus, que « *quelque corps demeure avec la substance spirituelle de l'âme elle-même*<sup>2</sup> » puisque l'âme se montre sous l'aspect que l'on connaissait au corps avant qu'il ne meure ? Ne peut-on y voir ainsi l'indice que l'âme des morts qui demeure liée à un corps reste inscrite dans la catégorie du lieu puisque tout corps est nécessairement placé dans un lieu<sup>3</sup> ? Auquel cas il faudrait en conclure que les séjours des âmes des morts mentionnés par les saintes Écritures sont eux aussi de nature corporelle puisque seul un lieu corporel peut accueillir des corps<sup>4</sup>. Dans la mesure où telle n'est pas la conviction d'Augustin, Évodus en vient à évoquer ce qui lui semblerait la conséquence immédiate de l'affirmation que les âmes qui n'animent plus un corps sont des créatures entièrement spirituelles n'ayant plus rien à voir avec les corps et destinées à rejoindre des séjours purement spirituels. Or, si ces âmes ne sont pas inscrites dans un lieu, cela signifie qu'elles ne sont pas circonscrites, ce qui implique que rien n'empêche qu'elles se mêlent avec les autres âmes des morts<sup>5</sup>. Sans être contenue dans les limites d'un corps, l'âme ne peut demeurer distincte et ne peut donc pas survivre après la mort du corps en conservant son individualité et sa personnalité. La conclusion ultime de cette déduction est que pourraient paraître fausses les paroles des saintes Écritures qui condamnent les impies aux tourments de l'enfer, comme sont infondées celles qui promettent aux personnes pieuses le repos après la mort ; dans la mesure où ce sont fréquemment de saints hommes qui apparaissent ainsi, peut-on vraiment dire qu'ils sont dans le repos lorsqu'ils s'intéressent au devenir des vivants<sup>6</sup>.

Avec une infinie précaution et de manière très indirecte, Évodus interroge ainsi les motivations qui conduisent l'âme d'un mort à se manifester auprès des vivants. Dans tous les exemples qu'il a recensés, les morts apparaissent dans l'aspect qui était le leur avant de mourir, ce qui précisément permet de les reconnaître. Ces mêmes morts ont une parfaite

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158, 9. : « *Nam memini me ego ipse, et Profuturum, et Privatum, et Servilium, quos memini sanctos viros de monasterio praecessisse, locutos mihi, et ita factum fuisse ut dixerunt.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158, 5. : « *Et primum quaero utrum aliquod corpus sit, quod rem incorpoream, hoc est ipsius animae substantiam non deserat, cum dimiserit hoc terrenum corpus ...* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158, 5. : « *Si loca sunt, corpora sunt, et in corporibus animae sunt ...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158, 5. : « *Certum est autem, quae locis tenentur, corporibus tenentur, ut ille dives in flamma, et pauper ille in sinu Abrahae.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158, 5. : « *Cum enim incorporea sit anima, si omni corpore caret, iam una est omnium.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 158, 7. : « *Videtur quoque mihi quod si in corpore positus, ut iam dixi, vegeto, strenua utitur mentis intentione, quanto magis expeditus, agilis, vegetus, fervens, strenuus, intentus erit, et capacior efficitur ac melior, ut in corpore positus gustaverit virtutem ! Quo deposito magis quoque abstersa nube, totus serenus effectus est, in tranquillitate sine tentatione positus, videat quod desideraverit, amplexetur quod amavit. Recordetur quoque et amicorum, et quos iam praemiseraat, agnoscat, et quos post se dimisit : forte sic est; ego nescio, discere quaero. Satis autem me perturbat, si soporem quemdam accipit animus ipse, ne talis sit, qualis cum dormit in corpore constitutus, quasi sepultus, et in spe tantum vivens : caeterum nihil habens, nihil sciens ; maxime si somnio nullo pulsetur. Quae res vehementer terret, et quasi extinctum indicat animum.* »

connaissance des événements intervenus avant qu'ils ne meurent. Ils expriment toujours soit leur préoccupation quant au devenir de leurs corps, soit une attention pour les vivants. Si les morts qui apparaissent en songe où à l'état de veille sont à la fois reconnaissables, qu'ils conservent la mémoire de leur passé et qu'ils manifestent leur désir d'influer sur le cours de l'existence de leurs proches, cela ne doit-il pas être regardé comme autant de preuves que ce sont les morts qui, de leur propre initiative, agissent en se montrant et en s'adressant aux vivants ? Bien qu'assorties de toutes les formules de courtoisie requises et d'une prudence bien marquée, les questions posées par Évodius n'en constituent pas moins une charge sévère contre la doctrine augustinienne sur la nature de l'âme. Les morts qui apparaissent aux vivants ne constituent-ils pas la preuve évidente, constatée par beaucoup, y compris par des personnes dignes de foi, que l'âme n'est pas une créature entièrement spirituelle appelée à ne plus rien savoir de ce qui touche le monde sensible comme l'affirme Augustin ? Ne sont-ils pas des témoins privilégiés pour conclure que les morts conservent une certaine corporéité, même si elle est éthérée, et que celle-ci leur permet d'intervenir comme ils le veulent dans le monde sensible ?

La réponse qu'Augustin apporte aux questions soulevées par Évodius s'avère aussi laconique que peu argumentée. Augustin répète à maintes reprises que c'est là un sujet si complexe qu'il lui faudrait un long développement pour le traiter<sup>1</sup>, se contentant dès lors d'affirmer acquiescamment l'incorporéité de l'âme<sup>2</sup> et comme naïve l'erreur qui consiste à s'en remettre à l'expérience sensible pour comprendre ce qui se passe réellement lorsqu'on rêve.

Reprenant des arguments avancés par Tertullien, Augustin considère que lorsqu'elle rêve, l'âme s'en remet à la vision alors que la faculté de jugement est inactive, ce qui constitue un risque évident de confondre la présence réelle et l'illusion de la présence<sup>3</sup>. Le dormeur se voit également rencontrer des personnes encore vivantes et converser avec elles et pourtant celles-ci n'en savent rien et n'en ont aucun souvenir. Cela signifie que dans les rêves où elles apparaissent ces personnes ne sont pas présentes elles-mêmes, c'est-à-dire consciemment et corporellement<sup>4</sup>. Il est par conséquent raisonnable de penser qu'il en va de même pour les morts. Manifestement, lorsqu'Augustin adresse sa réponse à Évodius, il n'a pas creusé la question, à moins qu'elle lui semble si peu digne d'intérêt qu'il ne lui paraît pas nécessaire de la prendre en considération, au delà d'une réponse toute faite.

Sept ans plus tard, lorsqu'il compose le *De cura gerenda pro mortuis*, Augustin a pris conscience que le thème des morts qui apparaissent aux vivants mérite d'être traité en profondeur, certainement parce qu'il a compris les dangers que ces récits d'apparitions, encore très populaires de son temps, font peser sur son enseignement.

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 159, 1. : « *Huius igitur rei tractatus, si tamen ad liquidum a talibus quales nos sumus, examinari potest, curam atque operam negotiosissimam postulat, ac per hoc mentem ab his occupationibus otiosissimam.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 159, 1. : « *Si autem breviter vis audire quid mihi videatur, nullo modo arbitror animam e corpore exire cum corpore.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 159, 2. : « *Videmus enim, planeque cernimus in eo fieri rerum multarum visibillum, et ad caeteros corporis sensus pertinentium, innumerabiles imagines...* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 159, 2. : « *Non cum ad te dictarem hanc epistolam, te ipsum animo contuebar, te utique absente atque nesciente, et quomodo possis his verbis moveri, secundum notitiam quae mihi de te inest, imaginabar ; atque id quoniam modo in animo meo fieret, capere ac investigare non poteram, certus tamen non fieri corporeis molibus, nec corporeis qualitatibus, cum corpori simillimum fieret : hoc interim habeas, ut ab occupato et festinante dictatum.* »

Pas plus que dans la réponse adressée sept ans plus tôt à Évodius, Augustin ne juge nécessaire de revenir sur la définition de l'âme comme une créature immortelle et entièrement spirituelle, appelée au moment de la mort du corps à rejoindre un séjour spirituel conforme à sa nature. Les caractéristiques de l'âme lui apparaissent comme une vérité incontestables non seulement parce qu'elle est établie par les saintes Écritures, mais aussi parce qu'elle est la conclusion à laquelle aboutit la raison. Cette vérité constitue par conséquent le socle à partir duquel il faut envisager le phénomène des morts qui apparaissent aux vivants, du moins si on consent à l'aborder rationnellement.

En premier lieu, Augustin reconnaît l'authenticité des témoignages qui font état de telles apparitions. Ils sont si nombreux et proviennent d'horizons culturels, sociaux et religieux si variés qu'il serait absurde d'en nier la véracité. Sans doute, Augustin en admettant de prime abord l'authenticité de ces témoignages cherche à s'épargner une controverse fastidieuse et stérile qui l'opposerait à ceux qui, autrement, se verraient de facto qualifiés de crédules si ce n'est de mystificateurs. Une fois la sincérité des témoignages admise, Augustin peut porter la discussion sur la question qu'il juge la plus essentielle, à savoir la nature même du phénomène qui consiste pour des vivants à voir apparaître des morts. Il évite toutefois de distinguer les fantômes proprement dits, c'est-à-dire les morts qui apparaissent lorsque les vivants sont éveillés, et les apparitions en songe car pour lui il s'agit en réalité d'un phénomène unique. Quel que soit le cadre dans lequel les morts apparaissent aux vivants, l'essentiel, pour Augustin, est d'établir si ce sont les morts eux-mêmes qui se manifestent et si tel est le cas, s'ils agissent par eux-mêmes, c'est-à-dire en êtres conscients et réels. En effet, si la capacité des morts à agir ainsi en propre était établie, cela viendrait ruiner les fondements de l'anthropologie et de l'ontologie qu'il défend.

Donc, pour bien comprendre la nature du phénomène des apparitions, Augustin, en hérité du platonisme, entreprend de désigner l'erreur manifeste pour mieux ensuite dénoncer l'erreur véritable qui se dissimule derrière. L'erreur manifeste, c'est d'accorder du crédit aux fables des poètes païens qui racontent que les morts viennent hanter les vivants parce qu'ils ne sont pas parvenus à rejoindre l'Hadès faute d'avoir bénéficié de funérailles et d'être ainsi privés de sépulture. C'est là une affabulation que l'on rencontre chez Virgile, lorsque l'auteur de l'*Énéide* met en scène la rencontre entre Énée et l'*imago* de Palinure aux portes de l'Hadès<sup>1</sup>. C'est à dessein qu'Augustin remplace ici l'*umbra* du texte de Virgile par le terme *imago*. Ce terme fait référence à sa théorie des trois sortes de visions dans laquelle *imago* désigne une représentation que l'esprit se fait des choses corporelles, qu'il s'agisse des images formées à partir des sens et présentes dans la mémoire (*phantasma*) ou des figurations imaginaires que l'esprit compose à partir des premières (*phantasia*)<sup>2</sup>. Dans le *De cura gerenda pro mortuis*, Augustin en fait un synonyme de *similitudo*<sup>3</sup>, soulignant ainsi encore

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 10, 12. : « *Aliquando autem fallacibus visis homines in magnos mittuntur errores, quos talia perpeti iustum est. Velut si quisquam videat in somnis, quod Aeneas vidisse apud inferos poetica falsitate narratur : et ei cuiuspiam non sepulti appareat imago, loquaturque talia, qualia fertur illi locutus fuisse Palinurus ; et cum evigilaverit, ibi corpus eius inveniat, ubi iacere inhumatum cum somniaret audivit, admonitus et rogatus ut sepeliret inventum ; et quia id verum esse comperit, credat ideo mortuos sepeliri, ut eorum animae ad loca transeant, unde insepulorum animas inferna prohiberi lege somniavit : nonne ita credens, plurimum a tramite veritatis exorbitat ?* »

<sup>2</sup> BOCHET I., « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », *Archives de Philosophie*, 72-2, 2009, p. 195.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 11, 13. : « *Sic autem infirmitas humana sese habet, ut cum in somnis quisque viderit mortuum, ipsius animam se videre arbitretur ; cum autem vivum similiter somniverit, non eius animam, neque*

plus nettement qu'il range les apparitions des morts parmi les images purement psychiques<sup>1</sup>, relevant de la vision spirituelle, mais pas de la vision corporelle ni de la vision intellectuelle.

La vision spirituelle donne à voir des images à la ressemblance des corps produisant l'illusion de voir ceux-ci comme s'ils étaient présents devant nos yeux alors que, sur un plan sensible, ils ne le sont pas<sup>2</sup>. L'âme se trompe lorsqu'elle n'interprète pas correctement ce qu'elle voit en croyant voir des corps sensibles alors qu'elle ne perçoit que des images à la ressemblance des corps<sup>3</sup>. Ce n'est pas la vision elle-même qui est en cause dans cette erreur d'appréciation, mais la défaillance de la faculté de jugement<sup>4</sup>, ce qui explique que les morts apparaissent le plus souvent dans les songes, lorsque cette faculté est moins active.

Dans le sommeil, la vision spirituelle est comme livrée à elle-même. Les sens corporels sont inactifs et l'intelligence est comme assoupie. Il en résulte une altération du jugement qui intervient également chez tous ceux qui sont plongés dans l'extase<sup>5</sup>, la frénésie<sup>6</sup> ou qui plus couramment ont l'âme troublée sous l'effet d'une quelconque maladie<sup>7</sup>. La passion est une autre cause d'une altération de la faculté de jugement qui conduit à confondre l'image des objets corporels et les objets eux-mêmes. Ainsi Augustin écrit que « *la force de l'amour est telle que ces objets en lesquels l'âme s'est longtemps complu par la pensée et auxquels elle s'est agglutinée à force de souci (cura), elle les emporte avec elle, alors même qu'elle rentre en soi, en quelques façons, pour se penser. Ces corps, elle les a aimés à l'extérieur d'elle-même par l'intermédiaire des sens, elle s'est mêlée à eux par une sorte de longue familiarité ; mais comme elle ne peut les emporter à l'intérieur d'elle-même, en ce qui est comme le domaine de la nature spirituelle, elle roule en elle leurs images et entraîne ces images faites d'elle-même en elle-même. Elle leur donne pour les former quelque chose de sa propre substance ; elle conserve pourtant le pouvoir de juger de telles images : ce pouvoir, c'est proprement la mens l'intelligence raisonnable, qui demeure comme principe du jugement. [...] Car en elle subsiste le pouvoir de juger qui lui fait distinguer le corps, qui lui reste extérieur, de l'image qu'elle porte en elle ; à moins que ces images ne s'extériorisent au point d'être prises pour la sensation de corps étrangers*<sup>8</sup> ». Cette familiarité avec une chose

---

*corpus, sed hominis similitudinem sibi apparuisse non dubitet : quasi non possint et mortuorum hominum eodem modo nescientium, non animae, sed similitudines apparere dormientibus. »*

<sup>1</sup> BOCHET I., « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », *Archives de Philosophie*, 72-2, 2009, p. 252.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 9, 20. : « ... secundum hanc, inquam, distinctionem spiritale nunc appellavimus tale genus visorum, quali etiam corporum absentium imagines cogitamus. »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 25, 52. : « Illuditur autem anima similitudinibus rerum, non earum vitio, sed opinionis suae, cum approbat quae similia sunt pro iis quibus similia sunt, ab intellegentia deficiens. »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 25, 52. : « In visione autem spiritali, id est in corporum similitudinibus, quae spiritu videntur, fallitur anima, cum ea quae sic videt, ipsa corpora esse arbitratur ; vel quod sibi suspicione falsaque coniectura finxerit, hoc etiam in corporibus putat, quae non visa coniectat. At vero in illis intellectualibus visis non fallitur : aut enim intellegit, et verum est ; aut si verum non est, non intellegit ... »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 12, 15. : « Huic rei simile est etiam illud, cum homines altius quam si dormirent, subtrahuntur corporis sensibus, et occupantur talibus visis. Et his enim apparent imagines vivorum atque mortuorum ... »

<sup>6</sup> AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 12, 14. : « Similia sunt autem somniis nonnulla etiam visa vigilantium, qui turbatos habent sensus, sicut phrenetici, vel quocumque furentes modo ... »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, 12, 23, 49. : « ... sive cum valetudine corporali turbatis intrinsecus itineribus sentiendi, imagines corporum spiritus veris corporibus ita miscet, ut internosci vel vix possint, vel omnino non possint ... »

<sup>8</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 10, 5, 7 et 6, 8. : « ... tanta vis est amoris, ut ea quae cum amore diu cogitaverit, eisque corae glutino inhaeserit, attrahat se cum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quodam familiaritate implicata est, nec se cum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat

tellement aimée que l'esprit la garde en lui sous la forme d'une image, et dont il ne peut se défaire, s'applique évidemment au cas de la mort d'un être cher. Ainsi, il est fréquent, écrit Augustin, que les morts apparaissent à des personnes bouleversées par le chagrin, leur donnant l'illusion de leur présence<sup>1</sup>. Qu'il soit d'origine corporelle comme dans la maladie, lié à un trouble psychique, ou plus simplement lié au sommeil, l'affaiblissement de la faculté de jugement est source de confusion entre la chose elle-même et l'image de cette chose. Non pas que l'âme ne voie pas vraiment les morts dans leurs songes par l'entremise de la vision spirituelle, mais ce qu'elle voit lui est propre et n'engage qu'elle, Dieu ou quelques démons malveillants. Dans tous les cas, les morts n'y sont pour rien et ne sont pas eux-mêmes présents dans les songes que font des vivants.

L'erreur manifeste, selon Augustin, consiste donc à croire aux fables des poètes qui racontent que les morts viennent eux-mêmes visiter les vivants pour leur faire part de leur mal-être ou pour influencer de quelque manière que ce soit sur le cours de l'existence de ceux qui demeurent en leur chair. Cette erreur manifeste recouvre l'erreur véritable qui consiste, quant à elle, à mal juger de la nature exacte des apparitions. C'est pourquoi Augustin la désigne comme une *opinio vulgata*, c'est-à-dire une opinion propre à l'ignorant. Augustin adopte ainsi l'appréciation platonicienne<sup>2</sup> de l'*opinio*, qui la définit comme un jugement porté sans connaissance véritable. L'opinion est donc irréfléchie, incertaine, elle se fie aux apparences et y adhère sans examen critique. C'est un jugement fondé sur des signes équivoques et de simples suppositions. Elle peut s'approcher du vrai, mais c'est toujours par hasard. Le plus souvent elle produit la confusion qui fait naître le faux. Elle s'oppose au savoir qui est pour Platon la connaissance philosophique de l'Intelligible et pour Augustin la parole révélée avec laquelle il est possible d'interpréter correctement la connaissance philosophique.

Selon Augustin, c'est lourdement se tromper que de croire que les morts peuvent se rendre présents auprès des vivants comme ils le souhaitent<sup>3</sup>, car cette opinion revient à s'opposer à l'enseignement convergent des saintes Écritures et de la raison. L'erreur consiste à accorder aux morts un pouvoir qu'ils n'ont pas et à confondre l'apparaître d'une chose et la chose elle-même. L'âme fortifiée par sa consécration à Dieu sait reconnaître derrière l'apparaître la chose elle-même, car elle sait que l'apparaître est une image déformée de ce qu'il reflète. Ce qui est couramment désigné comme des fantômes qui apparaissent dans le sommeil ou dans l'état de veille ne sont en réalité que des images que l'âme engendre elle-même, à moins que ces images ne soient produites par Dieu ou les démons. Si ce ne sont que des images, il ne saurait y avoir d'échange véritable, ce qui implique qu'il est faux de croire qu'il est possible de converser vraiment avec les morts<sup>4</sup> comme il est faux de croire que les morts peuvent délivrer un message qu'ils seraient soucieux de délivrer aux vivants.

---

*enim eis formandis quiddam substantiae suae ; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet. [...] Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit, ab imagine quam de illo se cum gerit ; nisi cum ita exprimuntur eadem imagines tamquam foris sentiantur ... »*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 12, 14. : « ... sic affectis hominibus videntur quasi praesentes ... »

<sup>2</sup> PLATON, *La République*, 5, 476c-478d.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 11, 13. : « Hic itaque putatur anima hominis curam gessisse pro filio, et ad eum venisse dormientem, ut docens quod ignorabat, magna eum molestia liberaret. »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 12, 14. : « ... nam et ipsi loquuntur secum quasi vere praesentibus loquantur, etiam cum absentibus quam praesentibus, quorum imagines cernunt, sive vivorum, sive mortuorum. »

Afin de corriger l'erreur qui consiste à confondre l'image et la chose dont elle est l'image, Augustin reprend dans le *De cura gerenda pro mortuis* l'argument qu'il avait utilisé pour répondre à Évodius et qu'il a emprunté à Tertullien. L'expérience commune des rêves montre en effet que le dormeur voit et rencontre à la fois des gens déjà morts dans leur chair et des gens encore vivants. Si, par l'effet d'une curiosité commune pour les phénomènes étranges, l'attention de tous se porte sur les apparitions de morts<sup>1</sup>, la raison oblige à s'intéresser de la même manière à celles qui concernent des personnes encore vivantes. Or, interroge Augustin, qui n'a pas fait l'expérience de rencontrer quelqu'un affirmant vous avoir vu en rêve, prétendant avoir échangé et conversé avec vous, sans que vous n'en ayez eu jusqu'alors la moindre connaissance ni même ressenti le moindre effet<sup>2</sup>.

Il en résulte que quelqu'un peut vous voir en image alors que vous n'êtes absolument pas présent avec lui et que vous ignorez totalement que quelqu'un vous voit en image. Si tel est le cas pour les vivants, pourquoi en irait-il différemment pour les morts<sup>3</sup> ? C'est pourquoi, dans une logique de symétrie qui assure la justesse de tout raisonnement, le constat établi pour les vivants qui sont vus en songe doit s'appliquer de la même manière aux morts. Ces derniers lorsqu'ils sont vus par des vivants, le sont à leur insu et en leur absence. Par conséquent, les morts ne sont pas présents dans les songes en réalité, mais seulement en image, sans qu'ils n'en ressentent et n'en sachent rien. Cela ne signifie pas que l'expérience vécue par le rêveur soit fausse, mais seulement que l'autre personne avec laquelle il semblait en relation n'était pas elle-même partie prenante de l'échange intervenu dans le songe.

Augustin a ensuite recours à un argument de bon sens et non dénué d'ironie, en déclarant que si les morts avaient la faculté de se manifester auprès des vivants, nul doute que sa propre mère aurait profité de cette opportunité, elle qui « *avait suivi son fils sur terre et sur mer pour vivre avec lui*<sup>4</sup> ».

Ce sont toutefois les saintes Écritures qui apportent, selon Augustin, les arguments décisifs. Retournant entièrement une objection avancée sept ans plus tôt par Évodius au sujet de la contradiction que ce dernier décelait entre l'affirmation que les âmes pieuses étaient dans le repos et l'apparition de saints hommes dans les songes, Augustin rappelle que la Bible témoigne que le repos promis aux justes est une vérité révélée. Par conséquent, il ne saurait être question pour les âmes, qui ont reçu cette promesse, de demeurer préoccupées par les détresses de la vie humaine et de s'inquiéter de l'existence tourmentée des vivants, car si tel

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 12, 14. : « *Nec attendunt qui haec audiunt similiter ab eis absentium atque nescientium quorumdam etiam imagines visas esse vivorum.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 12, 14. : « *Cur non etiam illos sicut nos vidisse credatur, utrosque scilicet absentes atque nescientes ; ac per hoc non ipsos, sed similitudines eorum, sicut etiam locorum ? Nam et fundum vidit ubi erat ille cum clericis presbyter, et Hipponem ubi a me quasi baptizatus est : in quibus locis profecto non erat, quando illic sibi esse videbatur. Nam quid ibi ageretur eo tempore, nesciebat : quod procul dubio sciret, si vere ibi esset. Visa sunt igitur ista, quae non praesentantur in ipsis rebus ut sunt, sed in quibusdam rerum imaginibus adumbrantur.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 11, 13. : « *... quasi non possint et mortuorum hominum eodem modo nescientium, non animae, sed similitudines apparere dormientibus.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 13, 16. : « *Si rebus viventium interessent animae mortuorum, et ipsae nos, quando eas videmus, alloquerentur in somnis ; ut de aliis taceam, me ipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra marique secuta est ut mecum viveret. Absit enim ut facta sit vita feliciore crudelis, usque adeo ut quando aliquid angit cor meum, nec tristem filium consoletur, quem dilexit unice, quem nunquam voluit moestum videre.* »

était le cas, ces âmes ne bénéficieraient pas du repos<sup>1</sup>. C'est parce que les saintes Écritures attestent que les âmes pieuses sont dans le repos qu'il est possible d'affirmer, écrit Augustin, que , « *les âmes des morts sont donc dans un endroit d'où elles ne voient rien de ce qui se passe ou de ce qui arrive aux hommes d'ici-bas*<sup>2</sup> ». Il en va de même pour les âmes qui subissent les tourments des Enfers, comme le prouve le passage de l'*Évangile selon saint Luc*<sup>3</sup> dans lequel le mauvais riche sollicite Abraham pour que ses cinq frères encore vivants soient mis en garde contre les peines qui attendent les pécheurs, car il est sûr que la parole d'un mort revenu parmi les vivants ne manquera pas de les convaincre. Ce serait grandement se méprendre, déclare Augustin, de voir dans ce récit la preuve que les morts ont une quelconque connaissance de ce que deviennent les vivants<sup>4</sup>. Le texte ne dit pas que le mauvais riche formule sa demande à Abraham parce qu'il saurait que ces frères se conduisent mal, il dit seulement que le mauvais riche est soucieux pour ses frères. Ce souci participe d'ailleurs au supplice du mauvais riche. C'est pourquoi poursuit Augustin, il faut savoir lire que « *le mauvais riche a pris souci des vivants sans rien connaître de leur actes*<sup>5</sup> ».

Il est vrai, concède Augustin, que dans ce même passage des Saintes-Écritures, Abraham sait quelles furent les existences du mauvais riche et de Lazare bien qu'il soit lui-même mort bien avant eux. Cependant, observe Augustin, rien ne dit qu'Abraham en ait eu connaissance avant que Lazare et le mauvais riche ne soient morts, ce qui implique qu'il a pu être informé lorsque Lazare est venu à lui<sup>6</sup>. Augustin en tire une leçon générale selon laquelle les morts reçoivent des nouvelles du monde des vivants par l'entremise de ceux qui viennent de mourir, ce qui implique que les morts ne peuvent prendre connaissance que d'événements passés et ne peuvent par conséquent connaître ni le présent ni l'avenir des vivants<sup>7</sup>. Augustin s'empresse d'ajouter que les nouveaux morts ne peuvent rapporter que les événements dont Dieu les autorise à se souvenir. Ainsi Augustin ajoute un dernier argument. Puisque les morts ne peuvent par eux-mêmes rien savoir de l'existence des vivants, comment peut-on croire qu'ils puissent décider de leur propre initiative d'apparaître aux vivants pour changer ce qu'en vérité ils ignorent ?

L'important pour Augustin est donc de démontrer que les morts n'ont pas la capacité d'apparaître aux vivants selon leur bon vouloir ou pour manifester leur mécontentement. La

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 13, 16. : « *Quomodo dicimus eis fuisse consultum, qui obierunt antequam venirent mala quae illorum obitum consecuta sunt, si et post mortem sentiunt quaecumque in vitae humanae calamitate contingunt ? An forte nos errando ista dicimus, et hos putamus quietos, quos inquieta vita vivorum sollicitat ?* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 13, 16. : « *Ibi ergo sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quaecumque aguntur aut eveniunt in ista vita hominum.* »

<sup>3</sup> Lc 16, 23-30. : « *Et dixit illi Abraham : " Fili, recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala ; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris. Et in his omnibus inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transire." Et ait : "Rogo ergo te, pater, ut mittas eum in domum patris, mei habeo enim quinque fratres, ut testetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum." Et ait illi Abraham : "Habent Moysen et prophetas ; audiant illos." At ille dixit : "Non, pater Abraham, sed si quis ex mortuis ierit ad eos, poenitentiam agent." Ait autem illi : "Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent." »*

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 14, 17. : « *Dixerit aliquis : Si nulla est mortuis cura de vivis, quomodo ille dives qui apud inferos torquebatur, rogabat Abraham patrem, ut mittat Lazarum ad quinque fratres suos nondum mortuos, et agat cum eis ne veniant et ipsi in eundem tormentorum locum ?* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 14, 17. : « *Ita illi fuit cura de vivis, quamvis quid agerent omnino nesciret ...* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 14, 17. : « *Sciebat ergo haec, quae utique apud vivos, non apud mortuos gesta fuerant. Verum non cum agerentur in vivis, sed eis mortuis potuit Lazaro indicante cognoscere ...* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 15, 18. : « *Proinde fatendum est nescire quidem mortuos quid hic agatur, sed dum hic agitur : postea vero audire ab eis qui hinc ad eos moriendo pergunt ; non quidem omnia, sed quae sinuntur indicare, qui sinuntur etiam ista meminisse ; et quae illos, quibus haec indicant, oportet audire.* »



mort institue une frontière hermétique entre l'existence des vivants et l'existence des âmes des défunts. Cette frontière distingue un monde essentiellement corporel, et donc matériel, de lieux entièrement spirituels où les âmes résident lorsqu'elles n'animent plus le corps qu'elles ont laissé derrière elles en se soustrayant au monde corporel. La frontière étant hermétique, les âmes qui l'ont franchie ne savent absolument rien de ce qu'il advient de ce corps<sup>1</sup>, c'est pourquoi il n'est d'aucun bénéfice pour elles que celui-ci soit traité avec égard, comme elles ne souffrent d'aucun mal lorsque celui-ci est outragé ou détruit. S'il est juste de prendre soin du corps d'un mort ce n'est pas pour procurer un bien à son âme qui n'en saura jamais rien mais parce que c'est un bien pour les âmes des vivants qui accomplissent ainsi un acte de piété.

L'objectif principal d'Augustin n'est pas, toutefois, de montrer l'existence de cette frontière hermétique entre les vivants et les morts. Il veut surtout démontrer que celle-ci interdit l'échange direct entre les vivants et les morts. Les vivants ne peuvent pas d'eux-mêmes intervenir sur le devenir des morts ; or c'est là, selon Augustin, le fondement du souci d'organiser pour ces derniers des funérailles et de les installer dans un tombeau. En symétrie, les morts ne peuvent pas d'eux-mêmes intervenir sur le devenir des vivants, comme voudraient le faire croire tous les récits d'apparitions relatés par les poètes des temps païens. Cela ne remet pas en cause la réalité des apparitions de défunts comme cela ne doit pas conduire à se désintéresser du devenir des morts. Seulement, dans un cas comme dans l'autre, l'homme pieux doit comprendre que cela n'est possible que par l'intermédiaire de Dieu.

A nouveau, la seconde partie du *De cura gerenda pro mortuis* apparaît comme une justification de la première partie dans laquelle Augustin traite de la juste manière de se soucier du devenir des morts. Si la réalité des apparitions de défunt ne saurait être remise en cause puisque de telles apparitions sont mentionnées par les saintes Écritures, celles-ci sont toujours à l'initiative de Dieu. Ce ne sont pas les morts qui apparaissent eux-mêmes, mais des images des morts car Dieu ne saurait dépêcher des corps lorsqu'il s'agit pour lui de s'adresser à des âmes. Ces visions sont, insiste Augustin, produites par les anges à l'initiative de la providence divine<sup>2</sup>. Ce sont ces mêmes anges qui, selon Augustin, ont pouvoir d'informer les morts de ce qui se passe chez les vivants, mais seulement sur les questions que « *Celui qui gouverne tout* » juge nécessaire<sup>3</sup>. Si les nouveaux morts peuvent eux aussi donner des nouvelles aux morts qui les ont précédés, ils ne le peuvent que dans la limite de ce qu'il leur est permis de révéler<sup>4</sup>. Enfin, il y a Dieu qui, dans sa toute puissance, peut faire connaître aux morts par une révélation des événements passés, présents ou à venir, comme il l'a fait pour

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 13, 16. : « *Ibi ergo sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quaecumque aguntur aut eveniunt in ista vita hominum. Quomodo ergo vident tumulos suos, aut corpora sua, utrum abiecta iaceant, an sepulta ?* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 13, 16. : « *Cur non istas operationes angelicas credimus, per dispensationem providentiae Dei bene utentis et bonis et malis, secundum inscrutabilem altitudinem iudiciorum suorum ?* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 15, 18. : « *Possunt et ab Angelis, qui rebus quae aguntur hic, praesto sunt, audire aliquid mortui, quod unumquemque illorum audire debere iudicat cui cuncta subiecta sunt.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 15, 18. : « *... postea vero audire ab eis qui hinc ad eos moriendo pergunt; non quidem omnia, sed quae sinuntur indicare, qui sinuntur etiam ista meminisse; et quae illos, quibus haec indicant, oportet audire.* »

les prophètes<sup>1</sup>. Dieu seul enfin, affirme Augustin, a pouvoir d'envoyer les morts auprès des vivants. Telle est la conclusion à laquelle veut aboutir Augustin, Dieu est le médiateur absolu et par conséquent inéluctable de toute forme de relation entre les vivants et les morts. C'est pourquoi toutes les âmes qui animent encore un corps doivent entièrement se consacrer à Dieu. Les vivants et les morts n'ont pas d'autres choix que d'adresser à Dieu leurs supplices en faveur de ceux qui sont de l'autre côté de la frontière dressée par la mort, en espérant être entendus mais sans pouvoir en connaître le résultat avant la fin des temps<sup>2</sup>.

Reste toutefois la question des martyrs dont les tombeaux sont régulièrement le théâtre de miracles. Faut-il penser, comme beaucoup le font, semble dire Augustin, que ces bienfaits sont à mettre au compte de l'intervention des saints ou faut-il plutôt y voir la seule main de Dieu ? Cette question est d'importance, car si les défunts martyrs peuvent intervenir en personne dans l'existence des vivants, cela viendrait ruiner toute la démonstration d'Augustin sur la médiation absolue de Dieu dans les échanges que les vivants et les morts peuvent espérer construire.

Les réserves d'Augustin au sujet de ces miracles sont bien connues<sup>3</sup>. Pierre Courcelle dans ses *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* a très bien décrit la lente évolution de celui-ci sur cette question<sup>4</sup>. D'abord convaincu qu'il n'y a plus de miracles depuis les temps apostoliques, il concède par la suite qu'il y en a bien d'autres intervenus depuis et même récemment, ce qui ne l'empêche pas de réaffirmer avec force que « *la foi est d'autant plus forte, qu'elle ne recherche pas les miracles*<sup>5</sup> ». Le vrai tournant dans sa pensée intervient après l'invention des reliques de saint Étienne exhumées en l'an 415. L'émotion suscitée par la découverte des restes du protomartyr et la ferveur populaire qui a suivi ont manifestement impressionné Augustin. Celui-ci finit par comprendre que cette ferveur est un outil précieux pour la propagation de la foi chrétienne et qu'il est préférable de s'en saisir pour établir la véracité des miracles<sup>6</sup> et à en éclairer le sens, plutôt que de laisser ceux-ci à des esprits ignorants qui en dévoieraient la signification. L'insertion de plusieurs récits de miracles dans le vingt-deuxième livre du *De Civitate Dei* composé en l'an 426 montre clairement le chemin parcouru par Augustin. Il n'est plus question pour lui de discuter de la réalité des récits de miracles qui lui parviennent ou dont il fut lui-même le témoin. Il déclare que les miracles accomplis de son temps actualisent ce que les chrétiens lisent dans les saintes Écritures au sujet de la puissance et de l'infinie bonté de Dieu<sup>7</sup>. Augustin constate également

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 15, 18. : « *Possunt etiam spiritus mortuorum aliqua quae hic aguntur quae necessarium est eos nosse, et quos necessarium est ea nosse, non solum praeterita vel praesentia, verum etiam futura Spiritu Dei revelante cognoscere ...* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 14, 17. : « *Ita illi fuit cura de vivis, quamvis quid agerent omnino nesciret; quemadmodum est nobis cura de mortuis, quamvis quid agant utique nesciamus. Nam si nihil de mortuis curaremus, non utique pro illis Deo supplicaremus.* »

<sup>3</sup> VAN UYTFANGHE M., « La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans RICHEL P. et PATLAGEAN E. (éds.), *Hagiographie, cultures, et sociétés. IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Études augustiniennes, 1981, p. 211-212.

<sup>4</sup> COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris : De Boccard Éditeur, 1950, p. 141-148.

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sur les mérites et la rémission des péchés et le baptême des petits enfants*, 2, 32, 52. : « *Quamvis itaque multa Dominus visibile miracula fecerit, unde ipsa fides velut quibusdam primordiis lactescentibus germinaret et in suum robur ex illa teneritudine coalesceret, tanto est enim fortior, quanto magis iam ista non quaerit.* »

<sup>6</sup> FRAÏSSE A., « *La théologie du miracle dans la Cité de Dieu et le témoignage du De miraculis sancti Stephani* », dans LANCEL S. (dir.), *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, Bordeaux : Ausonius Éditions, 2005, p.131-143.

<sup>7</sup> FRAÏSSE A., « *La théologie du miracle dans la Cité de Dieu et le témoignage du De miraculis sancti Stephani* », dans LANCEL S. (dir.), *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, Bordeaux : Ausonius Éditions, 2005, p.139.

avec satisfaction que la liesse et la ferveur qui entourent les miracles servent également de ciment pour la communauté chrétienne réunie dans l'Église. Seulement, il considère de son devoir de dénoncer l'erreur qui consiste à attribuer aux saints ce qui en réalité est l'œuvre de Dieu<sup>1</sup>. Comme le remarque Claude Lepallay, Augustin « *ne manque pas de souligner que le miracle n'est dû qu'à la grâce divine, accordée en réponse à la foi et à la prière du croyant, la relique n'étant que le medium exaltant la ferveur du fidèle*<sup>2</sup> ».

C'est la même position qu'il défendait déjà dans le *De cura gerenda pro mortuis* pour soutenir sa démonstration selon laquelle il ne saurait y avoir d'échange entre les vivants et les morts en dehors de la médiation de Dieu, y compris pour les martyrs. Comme il avait choisi de ne pas remettre en cause la véracité des témoignages rapportant l'apparition des morts, Augustin choisit d'admettre la réalité des miracles qui interviennent sur les tombeaux des saints<sup>3</sup>. Il y consent d'autant plus qu'il s'adresse à Paulin dont la dévotion à saint Felix lui est parfaitement connue<sup>4</sup>. La réalité des miracles établie, il convient de savoir en identifier l'auteur. Il est vrai, et l'histoire de la ville de Nole est là pour le prouver, que les prières faites sur les tombeaux d'un saint peuvent être suivies d'un miracle. Est-ce le saint sur le tombeau duquel on a prié qui est intervenu ? Nullement répond Augustin et quand bien même si c'était le cas il faudrait y voir l'œuvre de Dieu qui se servirait du saint pour prodiguer ses bienfaits. Car un martyr, rappelle-t-il, est un mort certes glorieux, mais c'est un mort quand même, ce qui signifie que lorsque les défunts martyrs interviennent dans l'intérêt des vivants, c'est par « *un pur effet de la puissance divine, car les morts, par leur nature propre, n'ont pas ce pouvoir*<sup>5</sup> ». Viendrait-il à l'idée de quelqu'un d'attribuer à l'eau le pouvoir de se transformer en vin ? Viendrait-il à l'esprit d'attribuer à Lazare le pouvoir de ressusciter ? En aucun cas<sup>6</sup>. Alors pourquoi vouloir attribuer aux saints et à leur tombeau les miracles que Dieu accomplit ? Quel rôle jouent réellement les martyrs quand on les prie ? Augustin aborde cette question en refusant toutefois d'y répondre de manière définitive. Il préfère jouer l'humilité et demander le secours d'hommes plus éclairés en ce domaine<sup>7</sup>. L'important, pour lui, n'est pas là. Son objectif est de démontrer que Dieu est au cœur de toutes les existences, celles des vivants comme des morts et que, par conséquent chaque âme n'a pas d'autre possibilité pour venir en aide à d'autres âmes que d'adresser leur supplique à Dieu en espérant être entendue. Dans cette relation, qui unit toutes les âmes à Dieu, il n'y a pas de

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Le Cité de Dieu*, 22, 8, 22. : « *Fiunt ergo etiam nunc multa miracula eodem Deo faciente per quos vult et quemadmodum vult, qui et illa quae legimus fecit ...* »

<sup>2</sup> LEPALLAY C., « Les réticences de saint Augustin face aux légendes hagiographiques d'après la lettre Divjak 29 », dans ROUSSEAU P. et PAPOUSTAKIS M. (eds.), *Transformation of Late Antiquity, Essays for Peter Brown*, Aldershot : Ashgate Publishing, 2009, p. 151.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura Gerenda pro mortuis*, 16, 19. : « *Hinc et illa solvitur quaestio, quomodo martyres ipsis beneficiis quae dantur orantibus, indicant se interesse rebus humanis, si nesciunt mortui quid agant vivi.* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura Gerenda pro mortuis*, 16, 19. : « *Non enim solis beneficiorum effectibus, verum etiam ipsis hominum aspectibus confessorum apparuisse Felicem, cuius inquilinatum pie diligis, cum a Barbaris Nola oppugnaretur, audivimus, non incertis rumoribus, sed testibus certis.* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura Gerenda pro mortuis*, 16, 19. : « *... sed ideo potius intellegendum est, quod per diuinam potentiam martyres uiuorum rebus intersunt, quoniam defuncti per naturam propriam uiuorum rebus interesse non possunt.* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura Gerenda pro mortuis*, 16, 19. : « *Non enim quia in vinum aqua, cum voluit Dominus, repente conversa est, ideo non debemus, quid aqua valeat in elementorum ordine proprio, ab istius divini operis raritate vel potius singularitate discernere : nec quoniam Lazarus resurrexit, ideo mortuus omnis quando vult surgit, aut eo modo exanimis a vivente, quomodo a vigilante dormiens excitatur.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura Gerenda pro mortuis*, 16, 20. : « *Quamquam ista quaestio vires intellegentiae meae vincit [...] Res haec altior est quam ut a me possit attingi, et abstusior quam ut a me valeat perscrutari : et ideo quid horum duorum sit, an vero fortassis utrumque sit, ut aliquando ista fiant per ipsam praesentiam martyrum, aliquando per Angelos suscipientes personam martyrum, definire non audeo ; mallem a scientibus ista perquirere.* »

réelle place pour les corps que ce soient ceux des vivants comme ceux des morts. Le corps des vivants est l'instrument dont se sert l'âme pour exprimer et manifester sa piété. Le corps des morts, qu'il soit celui des martyrs ou celui des simples fidèles, est seulement l'instrument qui peut concourir à rappeler aux vivants quels sont leurs devoirs envers Dieu<sup>1</sup>.

De la même manière que Dieu est le médiateur absolu de toute relation que les vivants peuvent prétendre établir avec les morts, les morts ne peuvent agir auprès des vivants de leur propre initiative. L'articulation entre les deux livres du *De cura gerenda pro mortuis* prend ici tout son sens. Dans l'un et l'autre, Augustin vise l'erreur qui, selon lui, consiste à croire que le corps est un support dont les vivants et les morts peuvent user pour demeurer en relation les uns avec les autres. Il cherche en même temps à démontrer qu'une telle relation, parce qu'elle lie des créatures spirituelles, pour être véritable ne peut s'établir en dehors de la médiation de Dieu.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « *Qui cum defunctis a fidelibus carissimis exhibetur, eum prodesse non dubium est iis qui cum in corpore viverent, talia sibi post hanc vitam prodesse meruerunt.* » ; SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 5, 7. : « *Cum ergo fidelis mater fidelis filii defuncti corpus desideravit in basilica martyris poni, si quidem credit eius animam meritis martyris adiuvari ; hoc quod ita credit, supplicatio quaedam fuit ; et haec profuit, si quid profuit. Et quod ad idem sepulcrum recurrit animo, et filium precibus magis magisque commendat ; adiuvat defuncti spiritum, non mortui corporis locus, sed ex loci memoria vivus matris affectus. Simul enim et quis et cui commendatus sit, non utique infructuose religiosam mentem precantis attingit.* » ; SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 18, 22. : « *Quod vero quisque apud memorias martyrum sepelitur, hoc tantum mihi videtur prodesse defuncto, ut commendans eum etiam martyrum patrocinio, affectus pro illo supplicationis augeatur.* »



## **Conclusion première partie : La leçon augustinienne : le primat du *logos* sur la *praxis***

La grande idée d'Augustin est qu'il ne saurait y avoir de bonne relation entre les hommes en dehors de la médiation de Dieu, car tous les hommes ont, par nature, vocation à se consacrer entièrement à leur relation avec Dieu. Dans cette entreprise, ô combien difficile, qui exige de chacun de savoir se reconnaître comme une âme avant d'être un corps, le chrétien ordinaire, bénéficie du secours de l'Église, qui lui indique le chemin qu'il doit emprunter pour assumer la place que Dieu lui a dévolue dans la l'ordre de la création. Ce cheminement, pour chaque homme, consiste à revenir à la situation qui aurait dû être la sienne si Adam n'avait pas péché. Il passe par une prise de conscience d'être avant tout une âme, c'est-à-dire une créature de nature entièrement spirituelle qui occupe une place déterminée dans la hiérarchie des êtres créés qui composent l'ordre de la création voulu par Dieu. Cette prise de conscience conduit l'âme à désirer retrouver la place qui est la sienne, mais elle ne peut le faire sans le secours de la grâce divine, ce qui implique de recevoir le baptême qui réactualise en chacun l'homme créé. Il revient ensuite à l'homme, c'est-à-dire à l'âme qui anime harmonieusement le corps en soumettant celui-ci à son commandement, de persévérer sur la voie que lui indique la promesse du baptême. Ce n'est toutefois ni sur la terre ni après la mort du corps que l'âme persévérante recevra sa consécration en récompense, mais seulement après qu'elle ait traversé victorieusement le Jugement dernier et qu'elle ait retrouvé un corps pour vivre en Dieu. Alors, l'homme connaîtra sa pleine réalisation en effaçant définitivement l'écart entre son âme et son corps, creusé par la faute d'Adam et ses propres péchés.

Selon Augustin, la place qui revient à l'âme dans l'ordre ontologique de la création est donc celle dévolue à une créature de nature entièrement spirituelle et dont l'accomplissement est une pleine consécration à Dieu. En contrepartie, l'âme doit savoir se détourner de l'attrait qu'exerce sur elle l'univers des choses sensibles, non seulement parce que cet attrait est motif de péché, mais aussi parce que cet univers détourne l'âme de la vérité. Prisonnière de son attachement pour les choses sensibles, l'âme s'en préoccupe, oubliant de se consacrer à Dieu et oubliant par conséquent ce qu'elle est elle-même, à savoir une créature ayant pour fin de se consacrer à son créateur. Cet oubli de soi-même correspond à l'orgueil dont Augustin dit qu'il est à la source de tous les péchés. L'âme qui, grâce au baptême, s'est engagée sur la voie du

retour à la place qui lui revient dans l'ordre de la création doit par conséquent se défaire du souci concernant les choses matérielles pour s'attacher aux réalités spirituelles. Se soustraire à l'attrait exercé par le monde sensible ne signifie pas qu'il faille le fuir, comme l'ont cru Plotin et ses continuateurs. Cela consiste à savoir interpréter correctement le monde sensible pour le soumettre au lieu de s'y soumettre.

Ce précepte, Augustin prétend l'appliquer à toute chose et en toute circonstance, y compris la relation que les vivants peuvent entretenir avec les morts. Pour un vivant, se comprendre comme étant d'abord une âme et comprendre que le mort est lui aussi une âme, conduit nécessairement à conclure que cette relation ne peut s'établir que sur un plan spirituel avec Dieu comme médiateur absolu.

Selon Augustin, entre l'instant de la mort corporelle, la mort physiologique, le mort est seulement une âme. Cette âme subsiste dans un séjour spirituel conforme à sa nature de créature spirituelle pour y connaître spirituellement les prémices de la félicité qui l'attend lorsqu'elle sortira victorieuse du Jugement dernier ou, à l'inverse, pour y subir les peines et les tourments que lui valent ses péchés dont l'origine est l'orgueil et l'attachement aux choses corporelles qui lui est lié. Parce que les morts ne sont plus que des créatures spirituelles, elles ne peuvent plus avoir aucun commerce avec les vivants sur un plan corporel, comme les vivants ne peuvent passer par la médiation des corps, et donc du tombeau, pour être en relation avec leurs morts. Dans l'ontologie d'Augustin, cette réalité physique qu'il déduit de son interprétation de la création à partir du système platonicien, comporte une valeur éthique qui commande à toute âme, qu'elle soit dans un corps ou qu'elle n'y soit plus, de se consacrer entièrement à se redécouvrir elle-même comme créature spirituelle dont la raison d'être est de se consacrer à son Créateur. Augustin institue dès lors Dieu comme le médiateur absolu de toute relation entre les hommes et par conséquent entre les vivants et les morts. Les seconds ne peuvent apparaître aux premiers en dehors des miracles voulus par Dieu, comme les vivants ne peuvent prétendre contribuer au bien-être de des morts sans passer par Dieu. Dans cet échange entre des âmes et leur créateur, il n'y a pas de place pour les corps d'autant qu'une trop grande préoccupation à leur sujet trahit un mauvais penchant et par conséquent une faute. L'objectif d'Augustin n'est donc pas de reléguer la question de la prise en charge des funérailles et du tombeau dans une sphère profane, privée et familiale, mais bien au contraire de promouvoir une nouvelle façon de se soucier des morts qui ne saurait s'encombrer du corps des morts. Cette invitation au désinvestissement du corps des morts se double d'une injonction de réformer la manière dont les vivants agissent et se comportent en la circonstance. Y compris lorsqu'il s'agit de manifester son souci pour ses morts, le fidèle doit savoir dicter à son corps le comportement adéquat et le mettre à contribution dans le mouvement par lequel l'âme retourne à Dieu (la *conversio ad Deum*). Au nom de son ontothéologie spiritualiste, Augustin prétend soumettre la pratique du chrétien au *logos*, en même temps qu'il refuse aux corps des morts l'entrée dans la Cité de Dieu, lorsqu'elle est en pérégrination sur cette terre.

Pour Augustin, il ne saurait donc y avoir de relation entre les vivants et les morts en dehors de la médiation de Dieu et celle-ci n'a nul besoin de s'encombrer du corps des morts et du lieu qui le contient, puisque le lien qui unit toutes les âmes à Dieu, qu'elles soient encore dans un corps ou qu'elles ne l'animent plus, n'a pour seule contrainte spatiale que l'obligation de

passer par l'autel consacré à cette relation. La mort qui se donne à voir dans la figure du cadavre implique la séparation immédiate et absolue de l'âme et du corps, l'homme n'étant plus que son âme en attendant le Jugement dernier. Par conséquent, il ne faut pas se soucier outre mesure de ce qu'il advient de l'amas de matière qu'est le cadavre. Il ne faut pas lui prêter une importance qu'il n'a pas. Qu'il soit enterré ou qu'il ne le soit pas, est sans conséquence pour l'âme qui ne l'anime plus. Le lieu qui contient le corps d'un mort est tout aussi indifférent, car ce corps ne joue aucun rôle dans la relation que les vivants peuvent entretenir avec leurs morts, pas plus qu'il ne joue un rôle dans le devenir des morts, ceux-ci n'étant plus que des âmes sans plus aucune attache avec la dépouille corporelle qu'elles ont laissée derrière elles sur la terre. Comprendre cela, c'est inévitablement être amené à ne plus se soucier de ce qu'il advient de son propre cadavre et du cadavre de ses proches. Monique est l'illustration parfaite de cette prise de conscience, elle qui abandonne les usages propres aux préoccupations de ceux qui demeurent dans l'ignorance, en se désintéressant du devenir de son corps pour se soucier du devenir de son âme.

Pour cette raison, le tombeau ne saurait être autre chose qu'un objet destiné à attirer le regard afin de rappeler à la mémoire ceux que la mort a dérobés aux yeux des vivants. Augustin ne manque pas de rappeler qu'en latin, ils sont nommés « *memoriae* » ou encore « *monumentum* » qui signifie avertissement de l'âme « *monet mentem* »<sup>1</sup>. Il écrit que les tombeaux sont destinés à empêcher l'oubli de gagner les cœurs parce qu'ils avertissent qu'il faut se remémorer ceux qui ne sont plus visibles parmi les vivants<sup>2</sup>. C'est d'ailleurs là la seule raison qui, selon lui, peut justifier que l'on cède au désir des endeuillés d'inhumer les corps de leurs proches dans le voisinage immédiat du tombeau d'un saint. Cette réunion rappelle aux endeuillés amenés à commémorer leurs défunts qu'il leur faut en réalité se consacrer à Dieu car c'est là le seul véritable moyen d'assurer son propre salut et par là même d'être entendu de Lui pour plaider le salut d'autrui. Le besoin d'un support matériel, le sépulcre, pour se souvenir qu'il faut continuellement se tourner vers son créateur n'en demeure pas moins le signe d'une déficience de l'âme qui demeure encore trop prisonnière de l'univers sensible. C'est pourquoi, il est préférable de bâtir un *monumentum* immatériel qui s'adresse aux âmes sachant reconnaître ce qu'elles sont, comme Augustin au travers de la prière pour sa mère qu'il inscrit dans *Les Confessions*. Cette prière, destinée à être lue, est comme n'importe quelle *memoria* destinée à entretenir la mémoire de Monique, en l'associant à la célébration eucharistique, jusqu'au jour du Jugement dernier<sup>3</sup>.

Selon Augustin, croire que le corps du mort et le tombeau qui le contient ont une fonction médiatrice dans la relation qu'il est possible d'entretenir entre les vivants et les morts, c'est manifester une incompréhension radicale de ce que chaque homme est en vérité et de ce que

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « ... nam et memoriae nomen id apertissime ostendit, et monumentum eo quod moneat mentem, id est, admonet, nuncupatur. Propter quod et Graeci vocant μνημεῖον, quod nos memoriam seu monumentum appellamus ; quoniam lingua eorum memoria ipsa qua meminimus dicitur. »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « Sed non ob aliud vel memoriae vel monumenta dicuntur ea quae insignita fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocant, et admonendo faciunt cogitar ... »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 13, 37. : « Et inspira Domine meus, Deus meus 150 inspira servis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et corde et voce et litteris servio, ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monicae, familiae tuae, cum Patricio, quondam eius coniuge, per quorum carnem introduxisti me in hanc vitam, quemadmodum nescio. Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria et fratrum meorum sub te Patre in matre Catholica et civium meorum in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum, ut quod a me illa poposcit extremum uberius ei praestetur in multorum orationibus per confessiones quam per orationes meas. »



mourir signifie vraiment. C'est là le signe d'une naïveté qui peut s'avérer dangereuse pour l'âme qui s'y complait, car elle manifeste une mauvaise appréciation de la nature du corps et de sa place dans l'ordre ontologique de la création. Cette croyance reflète par conséquent l'attrait qu'exerce l'univers sensible sur l'âme qui s'en remet à cette croyance, ce qui constitue une faute dommageable pour cette âme. C'est pourquoi, l'Église a pour devoir de repousser cette erreur d'interprétation et de désigner à l'intention des chrétiens ordinaires non seulement l'attitude à avoir vis-à-vis du corps des morts, mais aussi les dispositions que l'âme doit adopter en une telle circonstance.

Pour Augustin, il n'est nul besoin des cadavres, nul besoin des tombeaux pour construire cette relation à Dieu. Cela ne signifie pas qu'il se désintéresse de la question des funérailles et du tombeau, en l'abandonnant à la famille du mort ou à ses connaissances. Il n'y a pas chez Augustin de césure entre la sphère religieuse, au sens de la *religio* tel qu'il l'entend, et la sphère profane. Dominique Iogna-Prat rappelle utilement qu'Augustin n'entend pas l'opposition Cité de Dieu/cité terrestre en termes de séparation stricte et étanche mais en termes d'articulation, de mélange et de mixte<sup>1</sup>. En rédigeant le *De cura pro mortuis*, Augustin prolonge le système onto-théologique qu'il déploie dans tous ces écrits et dans ses sermons en l'appliquant au domaine particulier de la relation que le chrétien doit savoir construire avec ses morts. Il cherche en réalité à corriger ses contemporains en leur signifiant la prééminence de l'âme sur le corps et en leur enseignant que toute relation juste entre les hommes passe nécessairement par la médiation de Dieu. Le propos d'Augustin au sujet des funérailles et de la sépulture n'est pas une affaire de partage, d'une séparation entre deux domaines distincts, le sacré et le profane mais une question de hiérarchie entre l'âme et le corps, entre le *logos* et la pratique.

En définitive, dans le *De cura gerenda pro mortuis*, Augustin énonce la conséquence pratique de l'ontologie qu'il a construite et exposée aussi bien dans ses traités que dans ses sermons. Il y rappelle l'impératif ontologique - et par la même éthique et politique - qui, selon lui, commande de soumettre la *praxis* au *logos*. Cet impératif commande également de réformer la manière dont les vivants ont pris l'habitude de se soucier des morts et, au travers de cette réforme, la manière dont ils se comprennent vis-à-vis de la mort elle-même. Cela le conduit, d'une part, à destituer le corps de sa fonction médiatrice dans la relation entre les vivants et les morts et, d'autre part, à vouloir remplacer l'articulation binaire qui prévalait traditionnellement dans cette relation au profit d'une articulation ternaire avec Dieu comme médiateur absolu.

La leçon augustinienne n'empêcha pas un nombre toujours croissant de chrétiens, y compris parmi les évêques et autres clercs, de choisir de se faire inhumer dans les églises, au plus près des autels et par conséquent au plus près du corps des saints. Ce choix contredit l'ambition du discours spiritualiste d'Augustin. Ce discours n'est pas parvenu à soumettre la pratique au *logos* dans le sens voulu par Augustin. Les chrétiens, comme le faisait auparavant les païens, continuent à se soucier du devenir du corps des morts et d'aménager les tombeaux de manière à permettre une relation directe et sensible entre les vivants et les morts. Pourquoi

---

<sup>1</sup> IOGNA-PRAT D., *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris : Presses Universitaires de France, 2016, p. 47-48

manifester un tel souci ? Augustin a su en identifier l'origine, comme le prouve la construction du *De cura gerenda pro mortuis*. Les soins traditionnellement prodigués aux morts passent par la médiation du corps conférant à ce dernier une place essentielle dans la relation que les vivants peuvent prétendre construire avec leurs morts. Cette médiation du corps ne se réduit toutefois pas à cette seule relation. Elle est également au fondement de l'institution du mourir d'autrui qui s'accomplit au travers des funérailles. Celles-ci consistent en effet à rejouer la mort d'autrui pour pouvoir reconnaître que cette mort a eu lieu et que le mort est dans un lieu.



## DECOUVRIR L'AUTRE MANIERE DE SE SOUCIER DES MORTS

Lorsqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, Grégoire le Grand rédige ses *Dialogues* il ne manque pas de faire sienne la thèse d'Augustin en écrivant que « *pour les morts qui n'ont pas de péchés graves sur la conscience, la sépulture dans une église est utile, car leurs proches, chaque fois qu'ils viennent au saint lieu, voient leur tombe et pensent à prier pour eux le Seigneur.* »<sup>1</sup> Seulement il ajoute immédiatement après que « *pour ceux qui ont des péchés mortels, leur déposition dans une église leur vaut non pas une absolution, mais une aggravation de peine* »<sup>2</sup>. Cet ajout, parce qu'il réintroduit un lien direct entre le devenir de l'âme du mort et le devenir du cadavre, ne manque pas de surprendre dans la mesure où il marque une différence notable par rapport au système défendu par saint Augustin. Si chez Grégoire l'âme du mort peut souffrir à cause du lieu où repose le corps mort cela signifie que la mort corporelle n'introduit pas la rupture immédiate et définitive que la tradition philosophique et la tradition chrétienne portée par Augustin considéraient comme une vérité acquise et absolue. L'âme du mort demeure liée au corps et ce qui affecte l'un affecte l'autre. Grégoire le Grand ne fait pas qu'énoncer ce principe, il en donne de nombreux exemples dans ses *Dialogues*.

Maximien évêque de Syracuse, écrit-il, avait pour habitude de raconter l'histoire d'un curiale qui mourut sept jours après avoir abusé sa filleule. Après qu'on eut enterré le corps du scélérat, tout le monde put voir une flamme sortir de son sépulcre, une flamme qui brûla ses os et consuma tout son tombeau, jusqu'à ce que la terre accumulée en tertre s'effondrât. Par-là, explique Grégoire le Grand, les fidèles, qui voient des ossements insensibles eux-mêmes carbonisés par le supplice du feu, peuvent comprendre que l'âme du défunt demeurée vivante et sensible souffre par le feu de sa faute qui la consume<sup>3</sup>. Il y a aussi l'histoire d'un certain

---

<sup>1</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 52, 2. : « *Quos Gravia peccata non deprimunt, hoc prodest mortuis si in ecclesia sepeliantur, quod eorum proximi quoties ad eadem sacra loca conveniunt, suorum quorum sepulcra conspiciunt, recordantur, et pro eis Domino preces fundunt.* »

<sup>2</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 52, 2. : « *Nam quos peccata gravia deprimunt, non ad absolutionem potius quam ad maiorem damnationis cumulum eorum corpora in ecclesiis ponuntur.* »

<sup>3</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 33, 3-4. : « *Cumque sepulturae traditus fuisset, per longum tempus cunctis videntibus de sepulcro ipsius flamma exiit, et tamdiu ossa eius concremavit, quousque omne sepulcrum consumeret et terra quae in*

Valentinus dont le corps inhumé dans l'église du bienheureux confesseur Syrus fut retrouvé dans un autre tombeau que le sien, les pieds liés. Cette découverte vint confirmer le témoignage des gardiens de l'église qui avaient vu apparaître la nuit précédente le défunt tiré dehors par deux esprits hideux qui lui avaient ligaturé les pieds<sup>1</sup>. Grégoire le Grand raconte également qu'à Rome, le gardien de l'église de Janvier martyr entendit un défunt se plaindre de brûler et lorsqu'on procéda à l'ouverture du tombeau, il s'avéra qu'il ne subsistait plus que des vêtements, son corps ayant complètement disparu. Pour Grégoire, le rejet du corps du défunt hors de l'église manifeste le châtement à laquelle son âme est soumise<sup>2</sup>. Pour lui après la mort physiologique, le cadavre peut subir les souffrances de l'âme comme l'âme pécheresse souffre lorsque le corps qu'elle animait est inhumé dans une église alors que par son péché elle est exclue de la communauté chrétienne. Dieu manifeste la justice à laquelle l'âme pécheresse est soumise en appliquant la sentence au corps demeuré sur la terre. Dieu rejette hors de la communauté chrétienne à la fois l'âme et le corps du pécheur, ce qui, en conséquence autorise, à en croire Grégoire, un détenteur de l'autorité cléricale à devancer la sentence divine, comme le fit un abbé qui condamna un moine fautif à être enterré en quelque lieu en le recouvrant de fumier avec les trois sous qui témoignaient de sa faute au lieu d'être inhumé parmi les tombes des autres moines de sa communauté<sup>3</sup>. Il y a également l'histoire de cet enfant dont le corps était rejeté chaque matin hors de sa sépulture jusqu'à ce que ses parents aient déposé sur sa poitrine « le corps du seigneur » avant de refermer le tombeau<sup>4</sup>. Ce dernier exemple, montre que chez Grégoire, le maintien du lien entre l'âme et le corps après la mort physiologique concerne également ceux qui n'ont pas été trop mauvais et qui peuvent encore bénéficier du secours des vivants.

Chez Grégoire, le lien poursuivi entre l'âme et le corps est aussi effectif pour les saints, comme le montrent, les miracles qui interviennent dans les lieux où reposent leurs corps. Il

---

*tumululum collecta fuerat defossa videretur. Quod videlicet omnipotens Deus faciens, ostendit quid eius anima in occulto pertulit, cuius etiam corpus ante humanos oculos flamma consumpsit. Qua in re nobis quoque haec audientibus exemplum formidinis dare dignatus est, quatenus ex hac consideratione collegamus, quid anima vivens ac sentiens pro reatu suo patiat, si tanto ignis supplicio etiam insensibilia ossa concremantur. »*

<sup>1</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 55, 2-3. : « *Ibi namque, ut dicunt, Valentinus nomine, ecclesiae Mediolanensis defensor, defunctus est, vir valde lubricus, et cunctis levitatibus occupatus, cuius corpus in ecclesia beati martyris Syri sepultum est. Nocte autem media in eadem ecclesia factae sunt voces, ac si quis violenter ex ea expelleretur atque traheretur foras. Ad quas nimirum voces cucurrerunt custodes, et viderunt duos quosdam terribilissimos spiritus, qui eiusdem Valentini pedes quadam ligatura strinxerant, et eum ab ecclesia clamantem ac nimium vociferantem foras trahebant, qui videlicet exterriti ad sua strata reversi sunt. Mane autem facto aperientes sepulcrum in quo idem Valentinus positus fuerat, eius corpus non invenerunt. Cumque extra ecclesiam quaerent ubi proiectum esset, invenerunt hoc in sepulcro alio positum, ligatis adhuc pedibus, sicut ab ecclesia fuerat abstractum. »*

<sup>2</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 56, 1-3. : « *Sequenti autem nocte ex eadem sepultura, audiente custode, eius spiritus coepit clamare : Ardeo, ardeo. Cum vero diu has voces emisisset, custos hoc eius nuntiavit uxori. Uxor vero illius eos qui diligenter inspicerent artis eiusdem viros transmisit ad ecclesiam, volens cognoscere qualiter eius corpus esset in sepulcro, de quo talia clamaret. Qui aperientes sepulcrum, vestimenta quidem intacta reppererunt, quae nunc usque in eadem ecclesia pro eiusdem causae testimonio servantur, corpus vero illius omnino non invenerunt, ac si in sepulcro eodem positum non fuisset. Qua ex re colligendum est qua ultione anima eius damnata sit, cuius et caro est ab ecclesia proiecta. »*

<sup>3</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 57. : « *Cum vero mortuus fuerit, corpus illius cum fratrum corporibus non ponatur, sed quolibet fossam in sterquilinio facite, in ea corpus eius proiecite, ibique super eum tres aureos quos reliquit iactate ... »*

<sup>4</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 2, 24. : « *Quadam quoque die dum quidam eius puerulus monachus parentes suos ultra quam deberet diligens, atque ad eorum habitaculum tendens, sine benedictione de monasterio exiisset, eodem die mox ut ad eos pervenit, defunctus est. Cumque esset sepultus, die altero proiectum foras corpus eius inventum est, quod rursus tradere sepulturae curaverunt. Sed sequenti die iterum proiectum exterius atque inhumatum sicut prius invenerunt. Tunc concite ad Benedicti Patris vestigia currentes, cum magno fletu petierunt ut ei suam gratiam largiri dignaretur. Quibus vir Dei manu sua protinus communionem dominici corporis dedit dicens: Ite, atque hoc dominicum corpus super pectus eius cum magna reverentia ponite, et sic sepulturae eum tradite. Quod dum factum fuisset, susceptum corpus eius terra tenuit, nec ultra proiecit. »*

faut savoir reconnaître, écrit-il, que de la même manière que la vie de l'âme demeurant dans le corps est saisie au travers du mouvement qu'elle impulse au corps, la vie de l'âme séparée du corps se manifeste dans des ossements morts par le pouvoir d'opérer des miracles<sup>1</sup>. Certes Grégoire rappelle que les miracles sont l'œuvre de Dieu, mais il en fait un reflet de la condition d'existence des âmes saintes. C'est pour cette raison que les cadavres des martyrs échappent à la putréfaction et donnent lieu à des miracles parce que leurs âmes déjà accueillies dans les demeures célestes<sup>2</sup> continuent à transmettre au corps le bénéfice de leur félicité.

Les écrits de Grégoire de Tours, composés à la même époque que les *Dialogues* de Grégoire le Grand, font état des mêmes écarts avec la thèse développée par Augustin dans le *De cura gerenda pro mortuis*. L'évêque de Tours rapporte ainsi qu'à cause des mauvaises actions commises par Nanthin, comte d'Angoulême, le cadavre de celui-ci « *devint d'une noirceur telle que vous auriez cru qu'il avait été placé sur des charbons ardents pour être brûlé*<sup>3</sup> ». Dans un autre récit<sup>4</sup>, Grégoire de Tours raconte qu'une femme qui faisait mine de se consacrer à Dieu, se rendait en réalité coupable d'amasser des richesses en cachette. Lorsqu'elle mourut, les clercs venus chez elle découvrirent le magot et ils en informèrent aussitôt l'évêque du lieu. Celui-ci décida de faire ouvrir la tombe de la fautive et d'y jeter le fruit de son péché. Le soir même, on entendit sortir dudit tombeau des pleurs et des gémissements dans lesquels il était aisé de reconnaître la voix de la femme coupable se plaignant d'être consumée par l'or brûlant. Au bout de trois jours, à la demande du peuple qui ne pouvait plus supporter ces lamentations, l'évêque fit à nouveau ouvrir le tombeau et on y découvrit l'or qu'il y avait fait jeter, comme fondu dans la fournaise et sortant de la bouche de la défunte avec des flammes sulfureuses.

Dans une proximité évidente avec Grégoire de Grand, Grégoire de Tours relate des histoires dans lesquelles Dieu ne tolère pas la présence de la tombe d'un pécheur à l'intérieur d'une église. Ainsi, à Toulouse, le sarcophage d'un certain Antonin, ennemi de Dieu et coupable de nombreux forfaits, fut projeté par la fenêtre de la basilique Saint-Vincent avant d'atterrir dans la cour. Toutes les tentatives de ses proches d'ancrer plus solidement le tombeau dans le sous-sol de l'église n'empêchèrent pas la sentence de Dieu d'être exécutée nuit après nuit, en conséquence de quoi plus personne n'osa plus toucher le sarcophage qui demeura là où il a été jeté hors de l'église<sup>5</sup>. À Tours, un certain Pélage vint à mourir, ses proches voulant

---

<sup>1</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 6, 2-3. : « *Ad extincta namque eorum corpora viventes aegri veniunt et sanantur, periuri veniunt et daemonio vexantur, daemoniaci veniunt et liberantur, leprosi veniunt et mundantur, deferuntur mortui et suscitantur. Pensa itaque eorum animae qualiter vivunt illic ubi vivunt, quorum hic mortua corpora in tot miraculis vivunt. Si igitur vitam animae manentis in corpore deprehendis ex motu membrorum, cur non perpendis vitam animae post corpus, etiam per ossa mortua in virtute miraculorum ?* »

<sup>2</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 26, 1. : « *Et tamen luce clarius constat quia perfectorum iustorum animae, mox ut huius carnis claustra exeunt, in caelestibus sedibus recipiuntur ...* »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les dix livres d'histoires*, 5, 36. : « *Nam exanime corpus ita nigredinem duxit, ut putares eum prunis superpositum fuisse combustum.* »

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Martyrs*, 106. : « *Ille vero commotus, iussit reserato sepulcro pecuniam super corpus exanime proici, dicens: Sint tua tibi quae congregasti, pauperibus vero Christi non deerit unde sustententur. Nec mora, cum prima quies nocturno tempore data fuisset, audiuntur voces a tumulo, fletus et ululatus immensus: inter quas voces hoc maxime resonabat, se miseram, se infelicem, quae auri consumebatur incendio. Denique cum per triduum hae voces adveniente nocte resonarent, populis non durantibus, ad sacerdotem venit. At ille accedens, iubet tumuli opertorium amoveri, submotoque videt aurum quasi in fornace resolutum, in os mulieris ingredi cum flamma sulphurea.* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Martyrs*, 88. : « *Apud urbem enim Tolosacium ferunt fuisse quandam Antoninum nomine, iniquum in Deo et omnium hominum odibilem, eo quod multa perpetraret scelera. Factum est autem, ut, impletis diebus*

déposer son corps dans le sépulcre qu'il s'était préparé dans la basilique de Saint-Martin-de-Candes, trouvèrent ledit sépulcre entièrement mis en pièce. Là encore, la sentence de Dieu, obligea à inhumer le corps du pécheur hors du domaine consacré, en l'occurrence dans le *porticum* de la basilique<sup>1</sup>. Logique d'exclusion encore, mais cette fois-ci prononcée, comme chez Grégoire le Grand, par l'autorité cléricale qui interdit à un dénommé Romain d'être inhumé parmi les chrétiens parce qu'il s'était donné lui-même la mort. L'évêque autorisa néanmoins ses proches venus au monastère de Courmon à enfouir le cadavre en ce lieu, mais à l'écart des chrétiens<sup>2</sup>.

Comme Grégoire le Grand, Grégoire de Tours considère que les châtiments infligés à l'âme d'un mort apparaissent sur son corps, comme le traitement que subit le cadavre, tel l'or qui lui est jeté à la face en punition de la faute commise, amplifie les tourments que connaît l'âme pécheresse. Certes, les récits de Grégoire de Tours ont d'abord une finalité pédagogique. Ils sont destinés à exposer en toute clarté aux chrétiens que les lisent ou qui les entendent la punition qui les attend s'ils commettent eux aussi les péchés dénoncés. Ils n'ont pas pour thème la question du lien qui subsiste après la mort entre l'âme et le corps du défunt, mais les événements qu'ils narrent laissent entendre que ce lien subsiste après la mort physiologique, croyance que précisément saint Augustin s'était employé à invalider. Chez Grégoire de Tours, comme chez Grégoire le Grand, ce qui est valable pour l'impie vaut également pour le saint. Il raconte en effet que dans le diocèse de Tours, on vit apparaître deux saintes qui se plaignaient des désagréments que leur causait l'exposition de leur sépulcre aux intempéries<sup>3</sup>. Dans le même esprit, saint Antolien et d'autres saints accusent les bâtisseurs de la basilique pourtant construite en leur mémoire de leur faire injure en déplaçant leurs ossements<sup>4</sup>. Il faut enfin remarquer qu'avec Grégoire de Tours, l'odeur suave qui s'échappe du tombeau du saint que l'évêque vient de faire ouvrir interdit de douter que ce fut là le corps « *d'un ami de Dieu*<sup>5</sup> ». Or, Martin Roch fait remarquer qu'à compter du VI<sup>e</sup> siècle, la bonne odeur qui émane des tombeaux des saints que l'on ouvre prend alors une nouvelle signification<sup>6</sup>. Jusqu'alors cette odeur témoignait de la préservation du corps des saints en vertu de promesse divine

---

*migrans a saeculo, in basilicam beati Vincenti sepeliretur, in qua ipse sibi vivens deposuerat vas. Verum ubi cunctos sub alta nocte silentia sopor arripuit, et omnes blandiente somno dedissent membra quieti, sarcophagus ille a sancta basilica per fenestram proicitur et in medio deponitur atrii. »*

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les dix livres d'histoires*, 8, 40. : « *Disposuerat enim sibi sepulchrum in basilica sancti Martini vici Condatensis, quod detectum sui effractum in frustra repperierunt. Sic postea in porticum ipsius basilicae est sepultus. »*

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les dix livres d'histoires*, 4, 39. : « *Verumtamen ad monastirium Chrononensim delatus, sepulturae mandatus, sed non iuxta christianorum cadavera positus, sed nec missarum solemniam meruit; quod non ob alia causa nisi ob iniuriam episcopi haec ei evenisse probantur. »*

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 18. : « *Tunc uni de incolis loci se virgines per visum ostendunt ; exponunt, se ibidem esse sepultas ac sine tecto imbrium iniuriam diutius ferre non posse. Hic vero, si sibi vellet esse consultum, incisis vepribus, tegumen tumulis adhiberet. »*

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Martyrs*, 64. : « *... qua cum viritim sepelire propter aliorum sepulcrorum multitudinem quae locum illum ab antiquo repleverant non haberent, congregatam ossium massam in unam proicientes fossam humo operuerunt: idque, quod Deo vel sancto Martyri acceptabile non fuisset, per visum cuidam apparuit; viditque homo ille conquerentem beatum Antolianum cum reliquis sanctis, atque dicentem: Vae mihi, quia propter me multi fratrum meorum iniuriati sunt: verumtamen dico, quia qui haec coeperunt, ad effectum perducere non possunt. »*

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 83. : « *Per hoc enim cognovit sacerdos, quis esset Valeri episcopi tumulus. Sed evidentius adhuc scire cupiens, detegit monumentum, amotoque opertorio, repperit venerabile corpus valde integrum, de quo non caesaries decidua, non barba fuerat diminuta, neque aliquid in cute corruptum aspiciebatur aut tetrum; sed erant omnia inlaesa, ac si nuper fuissent recondita, tantusque odor suavitatis flagrabat a tumulo, ut non dubitaretur, ibique quiescere Dei amicum. »*

<sup>6</sup> ROCH M., *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout : Brepols Publishers, 2009, p. 251-269.

selon laquelle aucun de leurs cheveux ne tombera de leur tête<sup>1</sup> ou par référence au Cantique des Cantiques<sup>2</sup>. Ainsi, dans le récit de l'invention des reliques d'Étienne qui date du début du V<sup>e</sup> siècle, le parfum qui se fait sentir au moment de l'ouverture du tombeau est présenté comme une manifestation de la présence divine et non comme le signe de la condition d'existence du protomartyr<sup>3</sup>. Dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, chez Grégoire de Tours, l'odeur suave qui se fait sentir à l'ouverture de la tombe d'un saint est devenue le signe que celui-ci connaît la félicité promise aux justes.

Quelques années plus tard, autour de l'an 629, Jonas de Bobbio, dans sa *Vie de saint Coloman et de ses disciples*, rapporte que la mère supérieure d'un monastère ne pouvait consentir à ces que deux nonnes pécheresses reçoivent la sépulture au milieu des autres sœurs. Les corps des fautives furent par conséquent ensevelis à l'écart, en un endroit où l'on put voir ensuite apparaître régulièrement un globe de feu, tandis qu'on pouvait y entendre des cris tels que poussent ceux qui sont soumis à la torture. Au bout de six mois, la mère supérieure voulant savoir si sa sentence était juste, fit ouvrir les tombeaux des deux nonnes. Il s'avéra que l'intérieur des sépulcres était consumé par le feu et que ces sépulcres ne contenaient plus que des cendres. La terreur inspirée par une telle sentence provoqua la crainte des nonnes qui demeuraient ici-bas<sup>4</sup>. Dans un autre passage<sup>5</sup>, Jonas de Bobbio raconte que l'on n'osait pas enterrer le corps d'un meurtrier près des autres tombes, c'est pourquoi il fut décidé de l'ensevelir ailleurs, mais dans un lieu bien en évidence pour que tous les passant puissent dire : « *Ci-gît le misérable qui maltraita cruellement, dans sa légèreté, un moine de Bobbio.* »

Composées à la même époque, les œuvres de Grégoire le Grand, de Grégoire de Tours et de Jonas de Bobbio, qui sont parmi celles qui ont le plus influencé leur temps, expriment la conviction selon laquelle le devenir de l'âme et le devenir du corps demeurent liés au delà de la survenue de la mort physiologique. On y lit que le corps du mort à un rôle de médiateur dans le devenir de l'âme comme il illustre la condition bonne ou mauvaise de l'existence de l'âme du mort. On y comprend que cette affirmation permet d'instituer une topologie des lieux d'inhumation qui introduit une logique de séparation entre les membres de la

---

<sup>1</sup> Mt 10, 30. : « *Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt.* »

<sup>2</sup> Ct 4, 10. : « *... quam pulchrae sunt mammae tuae soror mea sponsa pulchriora ubera tua vino et odor unguentorum tuorum super omnia aromata ...* »

<sup>3</sup> LUCIEN, *Revelatio Sancti Stephani B.* : « *Cum autem pervenissemus deorsum, invenimus locum sancti Stephani in parte orientis, sicut audieram. Et statim terrae motus factus est, et tanta suavitas et fragrantia odoris inde egressa est, quantam nullus hominum sensisse se meminit: ut putaremus nos in amaenitate paradisi esse positos.* »

<sup>4</sup> JONAS DE BOBBIO, *Vie de saint Coloman et des ses disciples*, 2, 19, 17. : « *Quas cum in collegio ceterarum nequaquam sepelire mater monasterii ratum duceret, segregatim humandas ac in extremum sepeliendas fore iubet. Supra quarum tumulos globus ignis in modum clipei intra triennium crebro apparuit, praesertim quadragesimae diebus usque adventum sancti paschae, vel etiam vigilia natalis Domini ferventior apparebat, simulque voces tumultuantis turbae multae personabant. Inter quas duae ululantes erumpebant, velut in tormentis resonare solent: "Vae mihi! vae mihi! vae mihi!" Cernens itaque mater monasterii iustam sententiam a iusto iudice super iniustas animas inlatam, manifestius damnatarum sententiam est aggressa comperire, accedensque ad tumulum, experimento querit, si cadavera quamvis putredine corrupta in sepulchro maneant. Iamque menses sex, quo functa corpora condita fuerant, repperit interius sepulchrum igne exustum nec quicquam terrae residui superesse cadaveris praeter favillae vestigium. Mansitque per triennium inlatae sententiae severitas, ut terror damnatarum timorem praeberet sodalium remanentium essetque correptio viventium poena inlata mortuarum et ex neglegentia vel tepore, immo durtia mentis, pereuntium salus ex religione ac vigoris studio propagaretur superstitum.* »

<sup>5</sup> JONAS DE BOBBIO, *Vie de saint Coloman et des ses disciples*, 2, 24, 13. : « *Quem nequaquam iuxta aliorum sepulchra sepelire ausi sunt, sed procul ab omnibus in quodam conspicuo loco, quo praeter euntes dicerent: "Hic ille miser tumulatus iacet, qui Ebobiensi monacho sua lascivia crudelitatem administravit."* »



communauté chrétienne et ceux qui en sont exclus. Autant d'éléments qui illustrent la distance qui sépare la position exprimée par ces trois auteurs et la thèse qu'Augustin défend dans le *De cura gerenda pro mortuis*.

L'idée de démarcation n'est certes pas étrangère à la pensée d'Augustin, seulement la limite qu'il trace opère une distinction entre païens et chrétiens indépendamment de la valeur morale de ces derniers. C'est la raison pour laquelle il s'en tient à interdire l'inhumation du non-baptisé à l'intérieur des oratoires parce que ceux-ci symbolisent en même temps qu'ils réalisent, au travers de la célébration eucharistique, la communauté chrétienne. Au delà, Augustin se garde bien de prononcer la moindre exclusion, car il considère que l'Église « *quae nunc est* » comprend aussi bien des bons que des mauvais chrétiens précisément parce qu'elle n'est pas encore l'Église de la fin des temps qui se confondra avec la Jérusalem céleste<sup>1</sup>. Pour Augustin, l'Église du temps présent est à l'image de la condition de l'homme dans son séjour terrestre. Comme l'homme, elle est inscrite dans un schéma axiologique, historiquement déterminé d'un côté par le péché du premier homme et de l'autre par la Parousie. Comme l'homme, elle est inscrite dans une tension qui l'attire d'un côté vers Babylone et de l'autre vers Jérusalem. En même temps, l'Église du temps présent est orientée en vue d'une fin qui est son accomplissement lorsque la victoire définitive sur la mort abolira le temps. Dans la mesure où cet accomplissement, synonyme de perfection, reste à venir, il s'ensuit que l'Église du temps présent doit être regardée comme nécessairement imparfaite. Or, pour Augustin, qui en la matière reprend à son compte l'héritage platonicien, il n'y a de perfection que dans l'unité, c'est pourquoi il faut reconnaître que l'Église à qui il reste de s'accomplir est forcément en état de mélange, c'est-à-dire, qu'elle comprend des chrétiens bons et des chrétiens méchants. Ce n'est qu'à la fin des temps, que l'unité se réalisera par l'exclusion définitive et irrévocable de tous ceux que Dieu n'aura pas jugés dignes de prendre part à la Jérusalem céleste<sup>2</sup>. Augustin considère enfin qu'en raison même de son imperfection, il n'est pas permis à l'Église du temps présent de faire elle-même le partage entre le bon et le mauvais. Si une conduite visiblement impie laisse augurer un destin tragique pour l'âme qui s'y livre, à l'inverse les marques visibles de piété ne suffisent pas à assurer le salut. C'est d'ailleurs là la justification qu'il donne à la prière qu'il adresse pour sa mère, alors même que celle-ci n'a jamais cessé de montrer l'intensité de sa foi. Dieu dispose des bons comme des mauvais et il serait bien orgueilleux pour un homme de prétendre disposer d'un savoir que Dieu seul a en sa possession. Dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, la ligne de démarcation entre le dehors et le dedans de l'Église n'est plus la même. Ce changement montre que l'Occident latin est désormais devenu chrétien puisqu'il est question de partager les bons des mauvais chrétiens là où Augustin séparait les chrétiens des païens.

Les œuvres de Grégoire le grand, de Grégoire de Tours et de Jonas de Bobbio montrent que cette évolution concerne aussi bien les vivants que les morts et qu'elle implique également les cadavres, chose inconcevable pour Augustin. L'interdit que ce dernier formulait au sujet de l'inhumation d'un catéchumène dans le lieu où se célèbre le sacrifice eucharistique était justifié par l'absurdité de vouloir agréger, par l'entremise des corps, à la communauté chrétienne des défunts qui ne l'étaient pas par l'entremise de leurs âmes. Autrement, pour Augustin, la rupture du lien entre l'âme et le corps au moment même de la survenue de la

---

<sup>1</sup> BORGOMEIO P., *L'église de ce temps dans la prédication d'Augustin*, Paris : Études Augustiniennes, 1972, p. 285-298.

<sup>2</sup> BORGOMEIO P., *L'église de ce temps dans la prédication d'Augustin*, Paris : Études Augustiniennes, 1972, p. 338

mort physiologique ne saurait justifier une mise à l'écart du cadavre d'un chrétien hors d'un lieu consacré ou hors du lieu d'inhumation habituel, précisément parce que dans son ontothéologie le cadavre n'a aucune place dans la Cité de Dieu, même lorsque celle-ci est encore en pérégrination sur la terre. Deux siècles plus tard, les œuvres de Grégoire le Grand, de Grégoire de Tours et de Jonas de Bobbio montrent qu'il en va désormais très différemment. Tout en se prévalant plus ou moins explicitement de l'autorité de l'évêque d'Hippone, ces œuvres montrent au même titre que les découvertes archéologiques, qu'en dépit de la thèse défendue par Augustin sur cette question, les corps des morts ont trouvé une place dans l'*Ecclesia*.

Faut-il y voir la victoire de l'*opinio vulgata*, c'est-à-dire la croyance propre à l'ignorant, sur le compte duquel Augustin met l'erreur de se préoccuper de prendre soin (*curare*) des cadavres ? Ou faut-il plutôt y voir l'expression d'un souci (*cura*), d'ordre anthropologique, pour lequel le corps est un acteur essentiel dans la manière d'envisager le mourir d'autrui ?



## Criton déjà !

Déjà, en conclusion du *Phédon*, Platon met en scène un ultime échange entre Socrate, qui va bientôt boire la ciguë, et Criton. Alors que Socrate a argumenté pour démontrer que l'apparaître de la mort ne correspond pas à la mort véritable, qu'il correspond seulement à la mort du corps et redonne à l'âme son être véritable, que la mort du corps correspond à la séparation immédiate, absolue et définitive entre l'âme et le corps, que les âmes sorties du corps rejoignent un séjour propres aux âmes, Criton lui demande quelles sont ses volontés pour ce qui concerne ses funérailles<sup>1</sup>. Socrate lui répond sur le ton de la plaisanterie que, pour ses funérailles, on fera bien ce qu'on veut à condition que l'on mette la main sur lui et qu'il ne s'échappe pas. Il se tourne ensuite vers le reste de son auditoire et déclare qu'il faut bien reconnaître qu'il y a toujours des personnes, comme Criton, qui ne peuvent se laisser convaincre, malgré tous les arguments rationnels avancés, que le mort et son cadavre sont deux choses entièrement distinctes. Criton, selon Socrate, persiste à confondre le vrai Socrate et le corps de Socrate. Il est de ceux qui regardent comme terrifiante la perspective de l'enterrement ou la combustion des cadavres car ils persistent à croire que « *les horribles traitements* » que l'on fera subir à la dépouille de Socrate affectent Socrate lui-même. Platon, par l'entremise de la figure de Socrate, ne condamne pas expressément le souci de Criton, il le moque comme étant le signe d'une insuffisance, d'une incapacité à comprendre que bientôt, lorsque le poison aura fait son effet, le vrai Socrate sera bien loin et que ce qui subsistera ici-bas n'est qu'un cadavre sans âme qui n'aura plus rien à voir avec Socrate lui-même. C'est pourquoi, poursuit Socrate, c'est une erreur de langage qui contrarie la raison et par conséquent nuit à l'âme parce qu'en commettant cette erreur, l'âme se complait dans son incapacité à dépasser l'horizon du monde sensible et dans son attachement aux choses corporelles. Criton dans ce passage du *Phédon* incarne cette *opinio vulgata* dont Augustin parlera quelques siècles plus tard. Cette croyance, le philosophe la prête aux ignorants, c'est-à-dire à ceux qui ne parviennent pas à régler leur conduite sur les enseignements de la raison et préfèrent céder à leur désir ou se consacrer aux usages traditionnels.

Pour Platon, les ignorants ne parviennent pas à reconnaître que derrière le souci d'organiser des funérailles et de donner la sépulture il y a la soumission aux passions que la philosophie apprend justement à dompter pour mieux s'en détourner. Que les ignorants se conforment aux usages légués par la tradition, en cela, au moins, ils honoreront convenablement leurs

---

<sup>1</sup> PLATON, *Phédon*, 115ce.

parents et assureront ainsi la pérennité de la cité<sup>1</sup>. Peut-être, un jour, se laisseront-ils convaincre par les arguments de la raison et sauront-ils dès lors que la sépulture et les funérailles ne concernent que le cadavre et les vivants qui peuvent y trouver une consolation, mais en aucun cas le mort. En attendant, Criton, figure littéraire de l'*opinio vulgata*, fut celui qui ferma les yeux et la bouche de Socrate lorsque celui-ci fut reconnu comme mort. N'est-il pas curieux que le récit de la mort de Socrate se termine sur la mention de ce geste ? L'arrêt du mouvement et la fixité du regard, mentionnés à la phrase précédente n'auraient-ils pas suffi à manifester le départ de l'âme de Socrate vers le séjour des bienheureux laissant derrière elle un simple amas de matière ? Pourquoi fallut-il à Platon ajouter cette dernière phrase par laquelle la mort pour être définitive semble devoir requérir la contribution des vivants ? Pourquoi s'intéresser en dernier lieu au corps de Socrate et non à ce que lui-même désignait quelques instants plus tôt comme étant Socrate lui-même ?

Pourquoi malgré des siècles de discours philosophique et théologiques destinés à montrer que la mort du corps signifie soit la fin définitive de l'existence, soit le début d'une existence autonome du principe qui animait jusque-là le corps, y a-t-il toujours eu des gens, toujours le plus grand nombre, qui ont toujours eu le souci de prendre soin du corps des morts comme s'ils prenaient soin des morts eux-mêmes ? Comment comprendre que, par delà les changements qui interviennent dans les croyances sur ce que mourir signifie, s'affirme continuellement le même besoin d'organiser des funérailles et d'aménager des tombeaux afin d'y déposer le corps des morts et y installer les morts eux-mêmes ? Pourquoi est-il toujours scandaleux ne pas prendre soin des cadavres et choquant de les abandonner comme de simples choses ?

---

<sup>1</sup> PLATON, *Les lois*, 4, 717de.

## Retour à l'expérience même du mourir

Au fondement des funérailles, il y a le besoin de disposer d'une image qui donne à voir la mort de l'autre. Sans cette image, le mourir d'autrui offre le paradoxe d'être une réalité insaisissable. A l'origine de la sépulture et du tombeau, il y a le désir de demeurer auprès des morts tout en contenant la présence de la mort dans le monde. Il y a aussi le souci de rendre reconnaissable, non pas la mort elle-même, mais le mourir de l'autre. Reconnaître s'entend ici au sens donné par Maurice Merleau-Ponty à savoir « *qu'aucune réalité ne me serait donnée si je n'y reconnaissais pas un sens, si je ne me rapportais à moi-même et mettais ainsi la chose à distance dans l'acte même par lequel je m'en approche et me l'approprie*<sup>1</sup> ».

### L'expérience du mourir, l'incontournable médiation du cadavre

Il y a un véritable paradoxe de la mort. D'un côté, elle est à la fois une chose ordinaire puisque chacun sait que tout être vivant est un être périssable et que, par conséquent, tout le monde aura à mourir un jour. De l'autre, nul ne peut en faire l'expérience puisque, comme l'a écrit Vladimir Jankélévitch, « *chacun meurt pour soi, sa propre mort, pour son propre compte*<sup>2</sup> ». Cette incapacité à faire soi-même l'expérience de la mort amène Socrate à observer que « *personne ne sait ce qu'est la mort et pourtant on la craint, comme si l'on savait qu'elle est le plus grand des maux. Qu'est-ce que craindre la mort sinon s'attribuer un savoir qu'on n'a point*<sup>3</sup> ? ». Nul ne sait ce qu'est la mort, mais nul ne sait non plus ce que mourir signifie puisque, comme le note Martin Heidegger, « *nous n'éprouvons pas au sens fort de ce terme le trépas des autres : nous ne faisons jamais, tout au plus, qu'y assister*<sup>4</sup> ». L'expérience de la mort est donc une expérience de seconde main, une expérience médiée qui consiste à voir le du corps d'autrui devenu cadavre. La mort d'autrui est donc un spectacle auquel les vivants assistent en tant que spectateurs. Seulement, la question qui se pose est de savoir à quoi assistent-ils ?

---

<sup>1</sup> BARBARAS R., *Merleau-Ponty*, Paris : Ellipses, 1997, p. 6.

<sup>2</sup> JANKELEVITCH V., *Penser la mort*, Paris : Liana Levi éditeur, 2000, p. 33.

<sup>3</sup> PLATON, *Apologie de Socrate*, 29a.

<sup>4</sup> HEIDEGGER M., *Être et temps*, Paris : Gallimard, 1986, p. 292.

La mort de l'autre apparaît d'abord comme un changement dans la modalité d'être au monde de celui qui était auparavant un mourant. Grégoire de Nysse, dans le récit de la mort de sa sœur Macrine, rédigé dans les années 380-384, raconte que peu à peu, la langue de la mourante, « *desséchée par la fièvre cessa d'articuler distinctement les paroles, sa voix fléchit, et ce n'est qu'au mouvement de ses lèvres et de ses mains que nous reconnûmes qu'elle priait encore* ». Bientôt, écrit-il encore, « *elle eut un grand et profond soupir et cessa tout à la fois sa prière et sa vie. Lorsqu'elle fut enfin sans souffle et sans mouvement* ». Alors il approcha sa main et lui ferma les yeux.

L'arrêt du souffle fut durant longtemps considéré comme le signe objectif de la survenue de la mort<sup>1</sup>, tant et si bien que la philosophie païenne<sup>2</sup>, au même titre que la Bible<sup>3</sup>, avait fait du souffle un synonyme du mot vie. Tertullien écrit ainsi, dans son traité sur l'âme que « *le propre d'un mort sera de ne pas émettre de souffle et que par conséquent le propre d'un être vivant est d'émettre un souffle*<sup>4</sup> ».

Si durant l'antiquité gréco-romaine et les premiers siècles du Moyen Âge occidental, l'arrêt de la respiration établit le diagnostic clinique de la mort corporelle, il ne permet pas à lui seul de rendre compte du changement d'état qui affecte le corps du mourant lorsque celui-ci devient cadavre. Ainsi Grégoire de Nysse écrit que cadavre montre « *celui qui jusque-là voyait et parlait, et que l'on voit soudain privé de souffle, de voix, de mouvement* ». En lui, « *se sont éteints pour lui tous les sens de son être, la vue, l'ouïe n'agissent pas, ni aucune autre source de perception par la sensation*<sup>5</sup> ». En un instant, le corps du mort est devenu inerte. La voix s'est tue. Le regard s'est fait fixe. Tout mouvement a disparu, y compris le mouvement de la respiration qui fut à la fois le premier mouvement du vivant puisque l'homme vient au monde en inspirant et le dernier mouvement du mourant puisque celui-ci meurt en expirant. Pour saint Augustin, le cadavre c'est « *des yeux qui sont encore ouverts qui pourtant ne voient pas, des oreilles, mais plus personnes pour entendre, une langue, mais plus de musicien pour les mettre en mouvement*<sup>6</sup> ». Ailleurs, le même Augustin écrit que le cadavre est un corps dont les « *yeux fermés ne reçoivent plus la lumière ; dont les oreilles ne s'ouvrent à aucun bruit ; dont aucun des membres ne fait plus ses fonctions ; plus rien pour faire marcher les pieds, pour faire travailler les mains, pour rendre sensibles les sens*<sup>7</sup> ». La première expérience de la mort qui passe par l'expérience du mourir d'autrui s'établit donc comme la constatation de l'arrêt d'un certain nombre d'activités telles que le mouvement, la

---

<sup>1</sup> GRMEK M., « *Les indicia mortis dans la médecine gréco-romaine* », dans HINARD F. (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, actes du colloque tenu à Caen du 20 au 22 novembre 1985, Caen : Université de Caen, 1987, p. 136.

<sup>2</sup> Le mot traditionnellement employé pour désigner l'âme est ψυχή que se traduit par « souffle vital ». Voir PIPERNO D., *Histoire du souffle. La respiration de l'Antiquité occidentale*, Paris : Imothep / Maloigne, 1998, 212 p. DEBRU A., *Le corps respirant : la pensée physiologique chez Galien*, New York-Köln : Leiden-E. J. Brill, 1996, 302 p.

<sup>3</sup> Gn 2, 7. : « *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem.* »

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 10, 7. : « *Sed mortui erit non agere flatum : ergo viventis est agere flatum.* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, 3.

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 241, 2. : « *Nonne ibi oculi integri ? Etsi pateant, nihil vident. Aures adsunt ; sed migravit auditor : linguae organum manet ; sed abscessit musicus qui movebat.* »

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *Sermons*, 173, 3. : « *Quomodo enim non contristarit, ubi corpus quod vivit ex anima, fit exanime, discedente anima ? Qui ambulabat iacet, qui loquebatur tacet, clausi oculi lucem non capiunt, aures nulli voci patescunt : omnia membrorum officia conquieverunt ; non est qui moveat gressus ad ambulandum, manus ad operandum, sensus ad percipiendum.* »

respiration, la parole, en d'autres termes toutes les activités par lesquelles l'homme vivant se montrait en interaction avec son environnement et les autres vivants.

Ce ne sont pourtant là que les premiers signes de la survenue de la mort chez autrui. Ils sont bientôt suivis par d'autres dont Paulin de Périgueux, dans un texte rédigé au milieu du V<sup>e</sup> siècle, donne un inventaire assez exhaustif à l'occasion d'une résurrection intervenue à la demande de saint Martin de Tours. Un jour, explique Paulin, un catéchumène qui s'était joint à la communauté fondée par Martin vint à mourir dans un ermitage établi par le saint aux environs de Poitiers<sup>1</sup>. Martin qui était absent au moment de cet événement s'en afflige dès qu'il fut rentré. Non sans avoir au préalable congédié tous les autres membres de la communauté afin d'être seul avec Dieu, le saint se met à prier dans la cellule où gît le corps inanimé dont il embrasse les lèvres et les membres déjà refroidis. Après deux heures de prière intervient le miracle de la résurrection. « *Peu à peu, écrit Paulin, le cadavre ranimé s'agite sous son linceul ; le sang, ruisselant dans les veines, arrose les membres desséchés ; la poitrine glacée se réchauffe et respire ; les yeux fermés se rouvrent à la lumière, [...] leurs premiers regards rencontrent Martin en renaissant au monde. Par un soudain effort, le corps entier se redresse ; la peau qui s'étendait livide sur les membres décharnés, nourrie d'une sève meilleure, reprend sa fraîcheur vermeille. La langue se délie, le pied est sûr, la main se meut sans peine, le cœur palpite. Chacun des divers organes, dont l'assemblage compose l'homme entier, recouvre à la fois la vie et la fonction qui lui est propre*<sup>2</sup> ». Ainsi le processus de résurrection décrit par Paulin restitue à rebours la suite des changements qui affectent l'aspect physique du corps du mort. À l'arrêt du mouvement des membres succède l'interruption de la respiration, suivie par le refroidissement et l'assèchement du corps, la fixité du regard, le relâchement des muscles, l'arrêt de la circulation sanguine qui depuis Gallien est comprise comme élément essentiel de la vitalité, et enfin par l'apparition sur l'épiderme de taches livides.

Dans son récit, Paulin paraît s'inspirer des traités médicaux antiques qui fondent le diagnostic de la mort sur toute une série de manifestations physiologiques perçues d'abord par le regard, l'ouïe et le toucher<sup>3</sup>. Le regard et l'ouïe permettent de constater l'arrêt de la respiration. Le regard seul établit la cessation du mouvement et le changement d'aspect de la peau. Le toucher enfin enregistre l'arrêt du cœur et le refroidissement du corps. Progressivement, la mort de l'autre d'abord visible et audible s'est faite également tangible. Durant l'Antiquité et au cours des premiers siècles du Moyen Âge, les sens sont donc les seules ressources dont disposent les vivants pour constater que la mort d'autrui est survenue, ce qui implique que le mourir de l'autre est perçu comme une mort physiologique. Cette mort qui se donne à voir est la mort du corps et le corps devenu cadavre est l'apparaître de la mort. Les sens permettent seulement de percevoir le changement du mode d'être au monde du corps. Ils ne disent cependant rien de ce qu'il advient de la vie elle-même. Ils ne peuvent dire si elle s'est éteinte ou si elle s'est en allée. La mort du corps institue une frontière au delà de

<sup>1</sup> Monastère de Ligugé (département de la Vienne).

<sup>2</sup> PAULIN DE PERIGUEUX, *Vie de saint Martin*, 1, 337-348. : « *Paulatim incussis motantur lintea membris, / arentesque artus venarum humore rigantur, / afflatuque animae pectus glaciale tepescit. / Obducti infuso reserantur lumine visus [...] contigit in primo Martinum cernere mundo ! / Erigitur totum subito molimine corpus / et cutis, exesis dudum jam lurida membris, / purpureum recipit succo meliore ruborem. / Vox facilis, gressus stabilis, manus apta, vigens cor. / Totus homo ex variis conflato corpore causis / unam suscepit diverso in munere vitam ...* »

<sup>3</sup> GRMEK M., « Les *indicia mortis* dans la médecine gréco-romaine », dans HINARD F. (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, actes du colloque tenu à Caen du 20 au 22 novembre 1985, Caen : Université de Caen, 1987, p.129-144.



laquelle la conscience et le savoir des vivants ne peuvent aller. Faute de pouvoir jamais franchir cette frontière, les vivants se heurtent à l'alternative socratique selon laquelle « *soit celui qui est mort n'est plus rien et ne peut avoir conscience de rien, soit, comme on le raconte, c'est un changement et, pour l'âme, un changement de domicile qui fait qu'elle passe d'un lieu à un autre*<sup>1</sup> ». En définitive, la mort du corps qui est le seul apparaître de la mort accessible aux vivants ne suffit pas pour déterminer ce que mourir signifie pour celui dont le corps est devenu cadavre. Au delà de l'alternative socratique, toute prétention de savoir ce que mourir signifie est une croyance et non un savoir. Or toute croyance est un acte de foi, donc une implication personnelle des vivants qui par cet acte contribuent à l'achèvement de la mort d'autrui. Cet acte est une mise en forme de la mort d'autrui opérée par les vivants pour que cette mort leur fasse sens.

## **Mourir : un même mot pour plusieurs choses. Le passage par l'interprétation**

Il en va toujours ainsi aujourd'hui encore. Les sociétés occidentales contemporaines définissent la mort comme « *la fin de la vie* »<sup>2</sup> ou encore de manière plus radicale comme « *la cessation définitive de la vie.* »<sup>3</sup> Ces deux définitions piochées parmi tant d'autres dans des dictionnaires d'usage courant, dans leur simplicité ont en commun de mettre l'accent, d'une part, sur l'existence d'un terme définitif au delà duquel ce qui était n'est plus et, d'autre part, sur la dimension essentiellement biologique de l'existence humaine.

De là vient le fait que, de nos jours, le mourir d'autrui est établi comme un diagnostic médical faisant état de la cessation de diverses fonctions physiologiques. L'arrêt de la respiration, l'arrêt du pouls et des battements cardiaques et la perte de tension artérielle ne sont désormais considérés que comme des critères grossiers et par conséquent insuffisants pour établir un diagnostic de décès. Ce qui était auparavant considéré comme signe irrécusable de mort est maintenant regardé comme un simulacre de mort. Il faut désormais faire appel à une machinerie complexe et à l'expertise de professionnels de la santé pour constater la cessation complète et définitive de l'activité cérébrale, considérée comme la preuve authentique d'une mort certaine<sup>4</sup>. Et encore ce critère a-t-il été choisi, après un long débat, par un comité d'experts<sup>5</sup> et il est loin de faire consensus<sup>1</sup>. S'il y a choix, c'est qu'il y a

---

<sup>1</sup> PLATON, *Apologie de Socrate*, 40c.

<sup>2</sup> LITRE E. Dictionnaire de la langue française, t. 5, Paris : Gallimard-Hachette, 1968, p. 450-453.

<sup>3</sup> REY A. et REY-DEBOVE, *le Petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris : Le Robert, 1985.

<sup>4</sup> Plutôt que de parler d'ensauvagement, comme le fit en son temps Philippe Ariès, il semble préférable d'y voir une nouvelle forme d'apprivoisement selon un système de représentation du monde qui se définit précisément par l'affirmation de l'individualisme et l'arraisonement techniciste de toute chose. Voir à ce sujet DECHAUX J.-H., « La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l'épreuve », *L'Année sociologique*, t. 51, 1/2001, p. 161-183. On préférera ces termes à celui d'ensauvagement retenu par P. Ariès dans la mesure où celui-ci renvoie à un jugement moral de cette évolution. ARIES P., *L'homme devant la mort*, Paris : Éditions du Seuil, 1977, p. 291-595. Voir les critiques formulées à son rencontre par : ELIAS N., *La solitude des mourants*, Collection Détroits, Paris : Christian Bourgois éditeur, 1987, p. 24. VOVELLE M., « Les attitudes devant la mort, front actuel de l'histoire des mentalités », *Archives de sciences sociales des religions*, numéro spécial, 39, janvier-juin 1975, p. 28.

<sup>5</sup> COLLECTIF, « Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, A definition of irreversible coma : report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death », *Journal of the American Medical Association*, 1968, p. 337-340.

implication des vivants dans le mourir de l'autre, ou plus précisément dans l'accomplissement de ce mourir. Les médecins décident aujourd'hui à quel moment autrui peut être légitimement considéré comme étant mort, là où encore il y a peu, chacun pouvait juger par sa propre expérience sensorielle que le corps du mourant était devenu cadavre.

La mort d'autrui n'est donc jamais une évidence qui s'impose d'elle-même. Les critères qui établissent le constat de la mort d'autrui correspondent à des choix socialement institués. Ces choix changent au cours du temps et selon les lieux, parce que les signes qui rendent visibles la mort d'autrui ne parviennent pas à rendre pleinement compte de ce que mourir signifie. Par conséquent, le mourir d'autrui est, comme le souligne Jean Ziegler, un « *acte social fondé sur le cadre référentiel de la société qui l'accomplit* »<sup>2</sup>.

Il faut en prendre pour preuve la coexistence, durant longtemps, de plusieurs morts dans l'imaginaire collectif. En effet, faute de ne jamais pouvoir en faire l'expérience, la mort, comme le souligne Robert Hertz, « *présente pour la conscience sociale une signification déterminée, elle fait l'objet d'une représentation collective. Cette représentation n'est ni simple ni immuable : il y a lieu d'en analyser les éléments et d'en rechercher la genèse* »<sup>3</sup>.

Il n'est guère aisé, aujourd'hui, de se départir de la conviction qu'il n'y a qu'une seule mort et que celle-ci se confond avec la survenue de la mort physiologique. Or, comme le remarque Jean Baudrillard, ce « *discours de la "réalité" est en fait celui de l'imaginaire* »<sup>4</sup>, tant le mot mort apparaît comme un mot absolument inassignable ou inassignant à son concept et à la chose<sup>5</sup>. La conception actuelle de la mort n'est donc qu'une construction de l'imaginaire individuel et collectif. Elle est une représentation de ce que mourir signifie, comme le furent en leur temps les représentations élaborées par les théologiens chrétiens et les philosophes néoplatoniciens qui, sans nier la réalité de la mort corporelle, ne la comprenaient qu'à partir de la signification que lui donnaient d'autres morts jugées plus essentielles<sup>6</sup>. S'il y a plusieurs morts possibles, c'est précisément par ce que l'apparaître de la mort, c'est-à-dire le cadavre, ne parvient pas à restituer une réalité complète et achevée.

## De quoi le cadavre est-il l'apparaître ?

Poser le regard sur le corps de celui qui vient de mourir, c'est être confronté à la figure de l'indétermination. Ce corps n'est plus, à proprement parler un véritable sujet puisqu'il paraît privé de sa faculté d'agir dans le monde, mais il n'est pas non plus un pur objet. Il est entièrement soumis à la manipulation des vivants et pourtant ceux-ci ne parviennent pas à le réduire à sa seule matérialité. Chacun reconnaît le mort dans la figure du cadavre, ce qui empêche d'agir envers lui comme s'il était une simple chose<sup>7</sup>. Le corps du mort conserve

---

<sup>1</sup> JONAS H., « Against the stream : comments on the definition and redefinition of death », BEAUCHAMP T. and PERLIN S. (eds.), *Ethical Issues in Death and Dying*, Prentice-Hall : Englewood Cliffs, 1978, p. 51-60.

<sup>2</sup> ZIEGLER J., *Les vivants et la mort, essai de sociologie*, Paris : Éditions du Seuil, 1975, p. 173.

<sup>3</sup> HERTZ R., « Contribution à une étude de la représentation collective de la mort », *L'année sociologique*, 1905-1906, p. 48-49.

<sup>4</sup> BAUDRILLARD J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris : Éditions Gallimard, 1976, p. 202.

<sup>5</sup> DERRIDA J., *Apories, Mourir, s'attendre aux limites de la vérité*, Paris : Éditions Galilée, 1996, p. 49.

<sup>6</sup> Voir *supra* p. 41 à 46.

<sup>7</sup> L'entreprise des camps d'extermination et la destruction systématique des victimes est un contre-exemple. On peut toutefois considérer que la préoccupation des nazis à anéantir les corps de leurs victimes pour effacer toutes les traces de

même une puissance d'expressivité par laquelle les vivants le maintiennent dans un rapport d'intersubjectivité, ce qui se manifeste souvent par des paroles ou des marques d'affection que les vivants adressent au mort par l'entremise de son cadavre.

Bien qu'il ait un visage qui ne réponde plus, le corps du mort, et au travers de lui le mort lui-même, persiste ou plutôt insiste dans une présence envahissante. Maurice Blanchot a résumé de manière remarquable cette étrangeté du cadavre en écrivant que celui-ci « *n'est ni un autre que celui que nous avons connu vivant, puisque nous le reconnaissons, ni tout à fait le même, puisque ce n'est plus le vivant singulier que nous avons connu, il n'est ni absence, puisqu'il est justement une présence qui nous obsède, ni présence, puisqu'en lui quelqu'un s'est absenté, il n'est pas ici, puisque celui qui est mort n'est plus ici, n'est nulle part, mais il est pourtant ici en tant que plus ici, il est ici en tant que nulle part* ». Pour Maurice Blanchot le cadavre est autrui effondré en son image, ce qui signifie que le cadavre, comme toute image, est seulement la trace du retrait de la chose dont il est l'image<sup>1</sup>. Il faut toutefois remarquer que le point de vue adopté par Blanchot met l'accent sur l'effacement du mort comme sujet ou comme conscience, ce qui a pour conséquence d'envisager le mourir comme la rupture brutale, immédiate et définitive du rapport d'intersubjectivité qui appartiendrait seulement aux vivants et dont en conséquence le mort serait par essence absolument exclu. La réflexion de Maurice Blanchot demeure ainsi inscrite dans l'horizon du dualisme de la métaphysique occidentale. D'un autre point de vue, l'image peut être regardée non pas comme la trace de l'absence mais comme la quasi-présence de ce dont elle est l'image<sup>2</sup>, ce qui, appliqué à la figure du cadavre, désigne le cadavre comme signe de présence du mort. La relation rendue possible par cette présence n'est toutefois pas un rapport d'intersubjectivité, elle s'établit comme rapport d'intercorporité, en observant que celui-ci est toujours premier, le rapport d'intersubjectivité en étant dérivé. L'absence traditionnellement perçue dans la figure du cadavre est par conséquent seconde et s'avère infidèle à l'expérience même de la confrontation avec le cadavre qui est primitivement manifestation d'une présence. En dépit de toutes les affirmations du dualisme platonicien relayé par le dualisme cartésien, le cadavre de celui qui vient de mourir est le mort qui reste ancré dans le monde. Il est le mort qui au travers de son corps possède une consistance, une texture, qui l'inscrit dans l'ici et le maintenant. Il est la présence indiscutable, bien qu'indémontrable du mort.

Il s'agit même, comme le note Maurice Blanchot, d'une présence remarquable. Si le cadavre de celui qui vient de mourir n'est plus visage au sens où l'entend Emmanuel Lévinas<sup>3</sup>, il n'est pas non plus un masque qui serait une face impersonnelle et hors sens. Il y a bien, dans les instants qui suivent la survenue de la mort physiologique, un visage du mort qui ressemble encore à celui qu'il était encore vivant. Ce visage maintient visible la singularité du mort. Ce dernier ne devient pas immédiatement l'impersonnel de quelqu'un et encore moins quelque chose. Le visage du mort visible sur le corps mort montre que le mort n'est pas « dé-posé » son identité, qu'il n'en est pas « dé-pouillé ». En même temps, le cadavre est à la fois le même que celui dont il montre la mort et un autre. En lui, le mort est autrement tout en demeurant

---

leur crime n'est pas l'aveu d'une impossibilité de distinguer le mort de son corps, ce qui est la condition nécessaire pour qu'un cadavre soit envisagé comme une simple chose.

<sup>1</sup> BLANCHOT M., *Thomas l'obscur*, Paris : Gallimard, 1950, p. 102.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY M., *Psychologie et pédagogie de l'enfant, cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse : Verdier, 2011, p. 199.

<sup>3</sup> LEVINAS E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, rééd. Le livre de Poche, Biblio Essais, La Haye : Martinus Nijhoff, 1990, p. 293.

si proche. En lui, la distinction entre le sujet et l'objet se brouille. Les vivants peuvent le manipuler à leur guise comme une chose en même temps qu'il sollicite de leur part soins et déférence parce qu'il est encore le mort doté d'une personnalité. Il est le familier et l'étrange, l'envoûtant et le repoussant. Il est n'est ni pleine présence, ni pleine absence. En définitive, le corps du mort est la figure de l'entre-deux, de l'indétermination, de l'inaccompli. Il est comme suspendu hors du temps et hors du lieu. Il n'est plus là, mais demeure présent ici. C'est pourquoi d'ailleurs, il est l'inquiétante étrangeté (Das Unheimliche), dont parlent Ernst Jentsch et Sigmund Freud<sup>1</sup>, dans laquelle s'entremêlent la fascination et le malaise qu'engendre la confrontation qu'il institue avec la mort.

Le corps de celui qui vient de périr est en effet également la figure sous laquelle la mort vient à la rencontre de l'homme dans le monde. Il est l'ouverture béante vers le « Dehors », parce qu'il est la fissure par laquelle surgit l'absolument inconnaissable, c'est-à-dire comme l'écrit Emmanuel Lévinas, ce qui est étranger à toute lumière, ce qui rend impossible toute assomption de possibilité<sup>2</sup>. Le cadavre est une brèche ouverte vers la nuit insondable de l'altérité et du hors sens, ce qui le rend simultanément fascinant et inquiétant. Le cadavre captive et repousse car par lui « l'autre de l'Être » s'insinue dans « l'Être ». Or dans un paradoxe remarquable, le corps du mort comme figure de la survenue de la mort dans le monde ne dit rien de la mort elle-même, comme elle ne dit rien de ce qu'est « l'état de mort ». Comme le constate Emmanuel Lévinas : « *Nous ne savons jamais ce que la mort signifie pour le mort lui-même,, nous ne savons même pas ce qui peut y avoir de légitime dans la formule : pour le mort*<sup>3</sup> ».

Si le corps du mort n'est pas l'apparaître de la mort en tant que telle, il est toutefois celui du « mourir ». Comme apparaître d'une chose, il n'est pas la chose elle-même, mais seulement la manifestation visible de ce qui en tant que tel demeure invisible. Il est même seulement la trace puisqu'il ne restitue le mourir qu'à posteriori. Or, le corps du mort est non seulement le premier mais aussi l'unique accès à la mort de l'autre dont disposent les vivants. Cela implique que les vivants expérimentent un fait, pas un événement. Le corps du mort désigne un changement d'état visible, mais il ne livre pas ce changement en lui-même, c'est-à-dire en train de se réaliser. Bien qu'il en soit l'apparaître, le corps du mort est donc à la fois figure de l'indétermination pour « l'état de mort » et pour le « mourir » lui-même.

Le changement d'état que montre le corps de celui qui vient de mourir est toujours perçu comme un changement d'état partiel. Le mort est à la fois absent et présent ; absence comme mouvement, mais présence comme forme. Or, il faut observer que « l'étant en vie » se livre à la perception à la fois comme mouvement et comme forme. La disparition du mouvement implique par conséquent la disparition de la vie. Dans la figure du cadavre, la persistance de la forme au delà de la disparition du mouvement, introduit une distinction entre vie et présence. Le corps du mort est visiblement privé de la vie, mais cette privation ne met pas fin à son « être-là » comme présence.

---

<sup>1</sup> FREUD S., L'inquiétante étrangeté, traduction française de Marie Bonaparte, Collection Idées, Paris : Éditions Gallimard, 1971, p. 163-210.

<sup>2</sup> LEVINAS E., *Le temps et l'autre*, Collection Quatriges, Paris : Presses Universitaires de France, 1983, p. 58.

<sup>3</sup> LEVINAS E., *Altérité et transcendance*, Collection biblio essais - Le livre de Poche, Saint-Clément-la-Rivière : Fata morgana, 1995, p. 161.

L'ontologie dualiste, qui prime dans la métaphysique occidentale depuis Platon, a néanmoins choisi d'interpréter l'écart entre vie et présence, entre la fin du mouvement et la persistance de la forme, comme déficience. Dans cette perspective, le corps du mort est seulement regardé comme manifestation de la privation de vie. C'est pourquoi le cadavre est interprété comme la preuve que la mort coïncide avec la fin de la vie ou, différemment, comme la preuve que la vie est distincte du corps<sup>1</sup>. Dans cette entreprise, la phénoménalité du cadavre est escamotée derrière un acte de pure conviction, c'est-à-dire de croyance. En devenant la seule puissance instituante de la réalité, le *logos* assigne au cadavre une vérité immédiate, absolue et entièrement déterminée qui en retour confère au *logos* la légitimité de sa propre transcendance par opposition au corps que ce même *logos* prétend priver de toute opacité.

Le dualisme platonicien, comme le dualisme cartésien, n'est toutefois qu'une manière de vivre et d'interpréter l'écart entre présence et vie que donne à voir le cadavre. Il en est une autre qui précisément s'exprime dans le souci de prendre soin du corps des morts. Cette autre manière n'envisage pas l'écart entre présence et vie comme une déficience, mais comme un inachèvement. Il est possible d'y voir la trace et l'expression d'une fidélité à l'expérience originaire de l'intersubjectivité entre les « étants-en-vie ». En effet, la perception de la présence d'autrui dans le monde passe d'abord par le corps<sup>2</sup>, donc par la forme puisque le mouvement (la vie) n'est visible qu'au travers de la forme. Dans l'horizon d'une véritable phénoménologie de la perception, le mouvement étant toujours second par rapport à la forme, il est possible d'en conclure que la disparition du mouvement ne coïncide pas nécessairement avec la disparition de la forme, que cette dernière peut demeurer alors que le mouvement n'est plus. L'écart entre la disparition du mouvement, qui est ici la vie, et celle de la forme, qui est ici le corps, peut être regardé comme la répétition en sens inverse de la rencontre avec autrui. Autrui est d'abord « forme » avant d'être « mouvement ». Il est par conséquent présent dans le monde sans nécessairement être en vie. La survenue de la mort comme arrêt de mouvement restitue autrui à cet état originaire d'une présence qui est dans le monde comme forme avant d'être dans le monde en vie. À s'en tenir à la phénoménalité propre du cadavre perçue selon le mode d'apparaître d'autrui, il est possible d'établir l'existence d'une distinction temporelle entre disparition de la vie et disparition de la forme. C'est précisément cette distinction qui conduit à envisager le cadavre comme figure de l'inachèvement du mourir d'autrui. Cette autre manière de vivre l'écart entre présence et vie est non seulement fidèle à l'expérience originaire de l'être-au-monde de chaque « étant-en-vie », mais elle apparaît d'autant plus familière qu'elle entre en résonance avec à la fois le désir des vivants de maintenir le mort présent auprès d'eux, et le trouble, le malaise ainsi que l'angoisse qui surgissent à l'occasion du face à face avec la mort qui s'installe au travers de la figure du cadavre.

Pour mieux se saisir de la différence qu'il y a entre les deux manières d'envisager l'écart entre vie et présence, il convient de revenir sur la distinction qui doit être opérée entre le *mourir*, le

---

<sup>1</sup> C'est l'alternative socratique posée par Platon dans *Apologie de Socrate* (40c) où il ne retient que deux solutions possibles pour interpréter le mouvement du mourir : « soit celui qui est mort n'est plus rien et ne peut avoir conscience de rien, soit, comme on le raconte, ce que l'on appelle mourir est un changement et, pour l'âme, un changement de domicile qui fait qu'elle passe d'un lieu à un autre. »

<sup>2</sup> Comme l'écrit Maurice Merleau-Ponthy : « Autrui, comme moi-même, sont d'abord l'un pour l'autre comme corps visible installé au milieu du visible. MERLEAU-PONTHY M., *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964, p. 177. »

*périr* et le *décéder*, telle que l'a établie Jacques Derrida à la suite de Martin Heidegger<sup>1</sup>. Le *mourir* est la possibilité propre des mortels à ne plus être. Il est même la réappropriation de cette possibilité ultime en ce qu'il est l'être authentique, « l'être-vers-la-mort », de l'homme mortel<sup>2</sup>. Le *périr* est la mort physiologique que l'homme partage avec les animaux, ce qui justifie qu'elle soit le domaine d'étude des sciences de la vie et de la physique. Enfin, le *décéder* est l'institution sociale qui entreprend de mettre en forme le mourir d'autrui comme franchissement du seuil de la mort<sup>3</sup>. Il faut noter que le *mourir* se pense à partir du *périr* parce que le *périr* marque l'expérience inaugurale de la prise de conscience de la possibilité la plus propre de l'homme mortel. Le *périr* ne devient toutefois signifiant qu'à partir de l'idée de mort, c'est-à-dire à partir du *mourir*. Le *décéder* est quant à lui la trace et l'expression de l'institution du *périr* comme signifiant à partir de l'émergence du *mourir* comme réappropriation de cette possibilité ultime de l'homme mortel. Le *décéder* apparaît aussi comme un mode d'interprétation du *périr* en termes socialement choisis, ce qui implique une sortie de l'horizon purement individuel pour en faire une signification partagée. Il s'ensuit que faire coïncider le mourir avec le périr, comme l'envisage l'opinion commune dans nos sociétés occidentales, n'est qu'une forme parmi d'autres du *décéder*. Il s'agit là d'une interprétation de pure convention sociale qui est en définitive une manière de donner une forme au mourir en le désignant événement ultime censé réaliser la condition la plus propre de l'homme mortel. Décider de faire coïncider le *périr* et le *décéder* pour rendre raison du *mourir* est un choix qui a autant de valeur que cet autre choix qui consiste à dire qu'il y a d'un côté le *périr* et de l'autre le *décéder*. C'est la raison pour laquelle, d'ailleurs, Martin Heidegger comme Jacques Derrida envisagent tout *décéder* comme une attitude inauthentique vis-à-vis du mourir parce qu'il transforme le *mourir* en franchissement de la limite là où il ne devrait y avoir qu'un seuil au-devant d'une limite impraticable. Cette attitude est d'autant plus inauthentique qu'elle vise à mettre les vivants en situation de faire l'expérience de la mort de l'autre, là où l'ontologie heideggérienne n'observe que l'impossibilité dernière de partager une mort que nul ne peut éprouver à la place d'autrui<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Jacques Derrida, dans une critique radicale des travaux de Philippe Ariès et de Louis Vincent Thomas, leur reproche de parler de la mort, comme si le fait de mourir était une chose en soi, à la manière d'une *idéa* platonicienne ou d'une essence aristotélicienne. Selon lui, l'historien et l'anthropologue n'ont cherché à savoir ce qu'est la mort, ce que veut dire « être mort », quel est le sens de la mort en elle-même, ni même qu'elle est la signification qui était alloué au mot « mort ». Et Jacques Derrida de montrer pour souligner la complexité qu'il y a à définir ce qu'est la mort, que le *mourir* qui préoccupe le philosophe est celui qui s'établit du point de vue « existentiel », c'est-à-dire comme un constituant de l'être de l'homme et qui n'est pas celui de l'historien ni celui de l'anthropologue. DERRIDA J., *Apories, Mourir, s'attendre aux limites de la vérité*, Paris : Éditions Galilée, 1996, p. 52-53 et p. 72-73.

<sup>2</sup> HEIDEGGER M., *Être et Temps*, Paris : Gallimard, 1986, 589 p. Emmanuel Lévinas explicite le « mourir » heideggérien en ces termes : « La mort marquant de prime abord l'achèvement de l'être-là (Dasein), c'est par elle que l'être-là, ou l'homme qui en guise d'étant est l'événement de cet être-là, est la totalité de ce qu'il est, ou est proprement là. Heidegger montre à partir de là que le mourir n'est pas ce qui marque quelque dernier instant du Dasein, mais ce qui caractérise la façon même dont l'homme est son être. » Définition que complète celle donnée par Jean Grondin qui constate « que la mort pour le Dasein, que nous avons à être individuellement, ne signifie pas d'abord un état de fait susceptible de se produire un de ces jeudis [à la différence du périr]. La mort est bien plutôt la possibilité dans laquelle le Dasein vit tant qu'il existe, possibilité plus « réelle » que n'importe quelle autre soi-disant réalité. » LEVINAS E., *La mort et le temps*, Collection biblio essais, Le livre de Poche, Paris : Édition de l'Herne, 1991, p. 56 et GRONDIN J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris : Presses Universitaires de France, 1987, p. 56.

<sup>3</sup> DERRIDA J., *Apories, Mourir, s'attendre aux limites de la vérité*, Paris : Éditions Galilée, 1996, p. 85.

<sup>4</sup> Ainsi Vladimir Jankélévitch conclut que « je ne peux pas mourir votre mort à votre place. Chacun meurt pour soi, sa propre mort, pour son propre compte »<sup>4</sup> et Martin Heidegger rappelle que « nous n'éprouvons pas au sens fort de ce terme le trépas des autres : nous ne faisons jamais, tout au plus, qu'y assister. »<sup>4</sup> Déjà Socrate disait que « Personne ne sait ce qu'est la mort et pourtant on la craint, comme si l'on savait qu'elle est la plus grande des maux. Qu'est-ce que craindre la mort sinon s'attribuer un savoir qu'on n'a point. »<sup>4</sup> JANKÉLEVITCH V., *Penser la mort*, Paris : Liana Levi éditeur, 2000, p. 33. HEIDEGGER M., *Être et temps*, Paris : Gallimard, 1986, p. 292. PLATON, *Apologie de Socrate*, 29a.

Puisque le décéder est franchissement, il s'agit donc toujours, par son intermédiaire, de mettre en forme le mourir d'autrui en tant qu'événement, c'est-à-dire d'instituer une temporalité du mourir d'autrui, car c'est là la condition nécessaire pour que les vivants puissent en faire l'expérience. S'il est nécessaire d'instituer une temporalité du mourir au moyen d'un décéder comme mise en forme du *mourir*, c'est parce qu'en lui-même le *mourir* est a-temporel.

L'instant de la mort, écrit Claude Simon, « *ce laps de temps infime qui transforme un être vivant en son propre cadavre, l'a-t-on réellement vu ? Peut-on en rendre compte ? Est-il exprimable par les mots* <sup>1</sup> » ? Ces questions Aulu-Gelle les posaient déjà au II<sup>e</sup> siècle lorsqu'il interrogeait ses lecteurs sur le sens des expressions *quoad vivet* et *quoad morietur*. Ces deux locutions « *expriment le même temps, quoique formées de deux mots opposés. Quand on dit quoad vivet et quand on dit quoad morietur, il semble qu'on dise deux choses contraires ; mais les deux expressions indiquent un seul et même moment. [...] En effet quand deux périodes sont opposées entre elles et si liées que la fin de l'une soit mêlée au commencement de l'autre, peu importe si l'on indique le moment limite par la fin de la première ou le commencement de la seconde* <sup>2</sup> ». Poursuivant plus loin sa réflexion, Aulu-Gelle observe qu'il « *a été demandé quand un mourant mourait ? Quand il était déjà mort ou quand il était encore en vie ? [...] Quoi que l'on dise en face de ces alternatives, on fera une réponse contradictoire et ridicule, et il paraîtra encore plus contradictoire de dire que ce sont les deux à la fois ou ni l'un ni l'autre. [...] Les plus sérieux des philosophes ont discuté sur cette question avec gravité ; pour les uns le mot de mort se disait et le moment de la mort survenait quand la vie demeurait encore ; d'autres ne laissèrent rien de la vie à cet instant et revendiquèrent pour la mort tout ce qu'on appelle mourir. De même pour les autres problèmes analogues ils se séparèrent en optant pour des moments opposés et des avis contradictoires* <sup>3</sup>. La réponse, Aulu-Gelle la trouve chez Platon, qui par un artifice de langage institue « l'instant ». L'auteur des *Nuits attiques* écrit en effet : « *Notre maître Platon, n'a accordé ce moment ni à la vie ni à la mort, et il a fait de même dans l'ensemble de la discussion sur des problèmes analogues. Il a vu en effet que l'alternative était contradictoire, qu'il n'était pas possible que l'un des termes antinomiques demeurant, l'autre s'établît et que le problème venait de la jonction de deux domaines opposés entre eux de la vie et de la mort, et c'est pourquoi il a créé et désigné lui-même autre chose au niveau de la limite, qu'il a appelé de termes qui lui sont personnels et originaux, la substance de l'instant et cela, ajoutait-il, vous le trouverez écrit par lui comme je le dis dans le livre*

---

<sup>1</sup> Simon C., *La route des Flandres*, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 2006 p 412.

<sup>2</sup> AULU-GELLE, *Les nuits attiques*, 6, 21 : « *“Quoad vivet” “quoad morietur” cur id ipsum temporis significant, cum ex duobus sint facta contrariis. “Quoad vivet” cum dicitur, cum item dicitur “quoad morietur”, videntur quidem duae res dici contrariae ; [...] Tempora enim duo cum inter sese opposita sunt atque ita cohaerentia, ut alterius finis cum alterius initio misceatur, non refert, utrum per extremitatem prioris an per initium sequentis locus ipse confinis demonstraretur. »*

<sup>3</sup> AULU-GELLE, *Les nuits attiques*, 7, 13, 5-11. : « *Quaesitum est, quando moriens moreretur : cum iam in morte esset, an cum etiamtum in vita foret ? [...] Utrum enim horum dices, absurde atque ridicule dixeris, multoque absurdus videbitur, si aut utrumque esse dicas aut neutrum. [...] Gravissimi philosophorum super hac re serio quaesiverunt : et alii moriendi verbum atque momentum manente adhuc vita dici atque fieri putaverunt, alii nihil in eo tempore vitae reliquerunt totumque illud, quod mori dicitur, morti vindicaverunt ; item de ceteris similibus in diversa tempora et in contrarias sententias discesserunt. Sed Plato inquit “noster neque vitae id tempus neque morti dedit idemque in omni consimilium rerum disceptatione fecit. Vidit quippe utrumque esse pugnans neque posse ex duobus contrariis altero manente alterum constitui quaestionemque fieri per diversorum inter se finium mortis et vitae cohaerentiam, et idcirco peperit ipse expressitque aliud quoddam novum in confinio tempus, quod verbis propriis atque integris ten exaiphnes physin appellavit, idque ipsum ita, uti dico” inquit “libro, cui Parmenides titulus est, scriptum ab eo reperietis.” »*

intitulé le *Parménide*. » Dans ce dernier ouvrage, Platon donne la définition suivante de l'instant : « *C'est le point de des deux changements inverses. [...] C'est bien plutôt cette nature étrange de l'instantané qui, sise dans l'intervalle du mouvement et de l'immobilité, hors de tout temps, est justement et le point d'arrivée et le point de départ pour le changement du mobile qui passe au repos comme celui de l'immobile qui passe au mouvement. [...] Mais opérant ce changement, c'est dans l'instantané qu'il change ; et, pendant qu'il change, il ne saurait être en aucun temps, pas plus qu'il ne saurait être ni mû ni immobile<sup>1</sup>* ». La mort d'autrui est un instant et l'instant n'est pas dans le temps. Il est une reconstitution a posteriori, un acte de la pensée qui le déduit de l'observation d'un changement qui a affecté la chose sur laquelle il est possible de voir que l'instant a eu lieu.

Augustin bute à son tour sur le caractère absolument insaisissable de l'instant de la mort d'autrui. Après avoir posé la question : « *quand donc est-ce la mort ?* »<sup>2</sup>, il déroule sa réflexion en notant que « *tant que l'âme est dans le corps, si surtout elle garde le sentiment, l'homme formé d'âme et de corps est en vie assurément ; il est encore avant la mort, non dans la mort. Quand l'âme se sera retirée, enlevant au corps tout sentiment, l'homme sera après la mort et l'on dira qu'il est mort. Ainsi disparaît dans l'entre-deux le moment où l'on serait mourant ou dans la mort ; car si l'on vit encore, on est avant la mort, si l'on a cessé de vivre, on est déjà après la mort ; on est donc jamais saisi mourant c'est-à-dire dans la mort* ». Poussant les conséquences de son raisonnement jusqu'à son terme, il en vient à s'interroger de manière radicale s'il « *faut nier toute mort corporelle ? S'il y en une, où est-elle, puisqu'elle ne peut être en personne et que personne ne peut-être en elle ? Si l'on vit, elle n'est pas encore là : on est avant la mort, non dans la mort. A-t-on cessé de vivre ? Elle n'est plus là, car on est après la mort, non dans la mort. D'autre part, s'il n'y a point de mort ni avant ni après, à quoi bon dire avant la mort, après la mort ? On parle de façon vaine, s'il n'y a pas de mort* ». Parce qu'il échappe aux catégories du temps et du lieu sur lesquelles se

<sup>1</sup> PLATON, *Parménide*, 156d-157e.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 13, 11, 1-2. : « *Si autem absurdum est, ut hominem, antequam ad mortem perveniat, iam esse dicamus in morte (cui enim propinquat peragendo vitae suae tempora, si iam in illa est ?), maxime quia nimis est insolens, ut simul et vivens esse dicatur et moriens, cum vigilans et dormiens simul esse non possit : quaerendum est quando erit moriens. Etenim antequam mors veniat, non est moriens, sed vivens ; cum vero mors venerit, mortuus erit, non moriens. Illud ergo est adhuc ante mortem, hoc iam post mortem. Quando ergo in morte ? Tunc enim est moriens, ut, quem ad modum tria sunt cum dicimus "ante mortem, in morte, post mortem", ita tria singulis singula "vivens, moriens mortuusque" reddantur. Quando itaque sit moriens, id est in morte, ubi neque sit vivens, quod est ante mortem, neque mortuus, quod est post mortem, sed moriens, id est in morte, difficillime definitur. Quamdiu quippe est anima in corpore, maxime si etiam sensus adsit, procul dubio vivit homo, qui constat ex anima et corpore, ac per hoc adhuc ante mortem, non in morte esse dicendus est ; cum vero anima abscesserit omnemque abstulerit corporis sensum, iam post mortem mortuusque perhibetur. Perit igitur inter utrumque, quo moriens vel in morte sit ; quoniam si adhuc vivit, ante mortem est ; si vivere destitit, iam post mortem est. Numquam ergo moriens, id est in morte, esse comprehenditur. Ita etiam in transcurso temporum quaeritur praesens, nec invenitur, quia sine ullo spatio est, per quod transitur ex futuro in praeteritum. Nonne ergo videndum est, ne ista ratione mors corporis nulla esse dicatur ? Si enim est, quando est, quae in ullo et in qua ullus esse non potest ? Quando quidem si vivitur, adhuc non est, quia hoc ante mortem, non in morte ; si autem vivere iam cessatum est, iam non est, quia et hoc post mortem est, non in morte. Sed rursus si nulla mors est ante quid vel post, quid est quod dicitur ante mortem sive post mortem ? Nam et hoc inaniter dicitur, si mors nulla est. Atque utinam in paradiso bene vivendo egissemus, ut re vera nulla mors esset. Nunc autem non solum est, verum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit nec ulla ratione vitari. Loquamur ergo secundum consuetudinem (non enim aliter debemus) et dicamus "ante mortem", priusquam mors accidat ; sicut scriptum est : Ante mortem ne laudes hominem quemquam. Dicamus etiam cum acciderit : Post mortem illius vel illius factum est illud aut illud. Dicamus et de praesenti tempore ut possumus, velut cum ita loquimur : Moriens ille testatus est, et : Illis atque illis illud atque illud moriens dereliquit ; quamvis hoc nisi vivens omnino facere non posset et potius hoc ante mortem fecerit, non in morte. Loquamur etiam sicut loquitur scriptura divina, quae mortuos quoque non post mortem, sed in morte esse non dubitat dicere. »*



fonde l'expérience perceptive l'existence même du *mourir* d'autrui pourrait être mise en doute.

Faute de topographie, la mort d'autrui échappe à la catégorie des *res*, c'est-à-dire des « étants » pour reprendre un vocabulaire heideggérien. L'instant où la mort intervient est en lui-même insaisissable. Dès lors, il semble possible de conclure que la mort en tant que telle n'est pas, et pourtant, constate Augustin, « *elle existe et elle est si pénible qu'aucun langage ne l'explique et qu'on ne peut l'éviter d'aucune façon* ». La mort d'autrui est, mais, comme elle n'est pas inscrite dans le temps et dans un lieu, elle demeure irréductiblement insaisissable en tant que telle et de quelque manière que ce soit. Louis-Vincent Thomas peut ainsi écrire que la mort, qu'il confond naïvement avec le périr, est « *nulle part en tant qu'essence, puisqu'elle n'est que coupure, béance, transition entre le vivant et le cadavre. Jamais isolée sur un territoire spécifique, elle est incernable au niveau du temps : il n'y a pas un instant du décès. [...] En tant qu'elle n'est nulle part elle cesse d'un objet empirique : ce n'est qu'un point insaisissable dont on ne peut dire qu'il y a un avant et un après. La mort à la limite n'est pas<sup>1</sup>* ».

Il y a donc bien un paradoxe de la mort d'autrui dans son accomplissement, puisqu'elle est à la fois dans le temps, au point même d'être très probablement à l'origine de la conceptualisation du temps, et hors du temps faute d'avoir une temporalité qui lui est propre. Comme l'ont remarqué Platon et Augustin, cette « a-temporalité » de la mort d'autrui n'est pas seulement théorique, elle se manifeste dans la manière qu'ont les vivants de faire l'expérience perceptive de la survenue du mourir d'autrui car, pour eux, ce mourir n'est jamais au présent. Il est soit « l'à-venir » du mourant, soit le passé du mort. Maurice Blanchot, dans son oeuvre qu'il convient d'appeler une aventure littéraire dans la phénoménalité du mourir, constate que l'instant même de la mort n'est jamais présent, que le mourir n'a jamais lieu maintenant<sup>2</sup>. Le verbe mourir ne peut se conjuguer au présent, à proprement parler il est impossible de dire « je meurs » ou « il meurt ». Il n'y a pas de présent du mourir.

C'est cette brèche ouverte par l'absence d'un présent de la mort d'autrui qui rend possible l'institution « d'un mourir d'autrui au présent » sous forme du décéder, soit dans des termes par lesquels les vivants se mettent en situation de faire l'expérience de la mort d'autrui en fabricant une image du mourir d'autrui.

## La leçon de la psychanalyse

Avec Sigmund Freud, la psychanalyse pose le constat selon laquelle la mort de l'autre, en particulier d'un être cher, nécessite un lent travail d'élaboration psychique pour que les endeuillés acceptent que la survenue de cette mort soit pleinement effective.

Les psychanalyses observent que la survenue de la mort physiologique d'un être cher donne toujours lieu, en première instance, à une contestation qui amène l'endeuillé à se détourner

---

<sup>1</sup> THOMAS L.-V., *La mort aujourd'hui*, Paris : Éditions du titre, 1988, p. 13-14.

<sup>2</sup> BLANCHOT M., *L'espace littéraire*, Paris : Gallimard, 1965, p. 142.

de la réalité et à maintenir le mort présent par une « *psychose hallucinatoire de désir*<sup>1</sup> ». En guise d'illustration, Peter Maris donne l'exemple des veuves qu'il a interrogées dans le cadre de sa recherche et qui sont absolument incapables de réaliser la perte de leur époux. Elles ruminent « *les souvenirs et se cramponnent au passé, avec le sentiment que l'homme mort est encore présent, s'attendant à le voir revenir à la maison. Elles lui parlent ou l'évoquent comme s'il était encore vivant*<sup>2</sup> ». Habituellement, la psychose hallucinatoire de désir de maintenir présent le mort auprès de soi intervient dans un premier temps, immédiatement après la constatation ou l'annonce de la survenue de mort corporelle d'un être cher, puis s'estompe au fur et à mesure de ce que Sigmund Freud a dénommé le travail de deuil. Lorsque cette psychose se prolonge, le deuil est considéré par la psychanalyse comme un deuil pathologique.

Ce serait se tromper que de croire que le ressenti douloureux qui naît dans la psyché des endeuillés à l'occasion de la mort d'un proche serait une réalité uniquement moderne très éloignée du vécu des endeuillés des temps anciens au cours desquels la précarité des conditions de vie auraient engendré une approche à la fois plus distanciée et plus apaisée. On pourrait croire qu'autrefois la fragilité des existences menacées par les maladies et la malnutrition aurait fait de la mort une chose tellement banale qu'elle en serait familière<sup>3</sup>. Les témoignages que l'on peut trouver dans la littérature de l'Antiquité latine et des premiers siècles du Moyen âge occidental prouvent toutefois le contraire.

Saint Jérôme demande ainsi instamment à Paule qui vient de perdre sa fille d'endiguer ses larmes de mère, alors que lui-même reconnaît avoir bien du mal à contenir les siennes<sup>4</sup>. Saint Ambroise laisse lui aussi éclater son chagrin à l'occasion de la mort de son frère Satyrus. « *Quels sont ceux, interroge-t-il, qui pourront s'arrêter de pleurer quand, à toute mention de ton nom, coulent les larmes, quand tout ce que nous faisons réveille ton souvenir, quand l'affection rappelle ton image, quand le souvenir renouvelle la douleur.* »<sup>5</sup> Ce n'est que dans un second temps qu'Ambroise se reprend et fait de sa désolation le prétexte d'un sermon qui prend la forme d'un exposé philosophico-théologique, destiné à démontrer que, tout bien pensé, la mort est un bien<sup>6</sup>. Paulin de Nole manifeste son immense douleur devant la mort de son fils<sup>7</sup> de la même manière que le font les moniales constatant la mort de Macrine qui était leur guide<sup>8</sup>. Plus éloquente encore est la manière dont Augustin a su dépeindre la désolation qui l'a affecté lorsqu'il perdit son plus proche ami d'enfance. Dans *Les Confessions* il écrit ainsi : « *J'étais devenu moi-même pour moi une immense question, et j'interrogeais mon*

<sup>1</sup> FREUD S., *Deuil et mélancolie* (1915), dans *Métapsychologie*, Paris : Éditions Gallimard, 1968, p. 148.

<sup>2</sup> MARRIS. P. *Widows and their Families*, Londres : Routledge and Kegan Paul, , 1958. Extrait cité par GORER G., *Ni pleurs ni couronnes*, Paris : E.P.E.L., , (traduction française de *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*), 1965), 1995, p. 164.

<sup>3</sup> Comme l'a justement constaté Michel Vovelle, cette conviction reflète une sorte de « *quête quasi mystique, dominée par la nostalgie des origines, de la mort originelle, d'un certain âge d'or ou d'un monde, pour reprendre une expression célèbre, que nous avons perdu [...] et qui serait celui de l'abandon confiant.* » VOVELLE M., « Les attitudes devant la mort : problèmes de méthode, approches et lectures différentes (note critique) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 31, n°1, 1976, p. 130.

<sup>4</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n° 39 à Paule, 2. : « *Sed quid agimus ? Matris prohibitori lacrymas, ipsi plangimus. Confiteor affectus meos, totus hic liber fletibus scribitur.* »

<sup>5</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 72-73. : « *Nam cessare qui poterunt, cum ad omnem sonum nominis tui lacrymae subrepant, vel cum usus ipse recordationem excitat, vel cum affectus imaginem repraesentat, vel cum recordatio dolorem renovat ?* »

<sup>6</sup> Voir *supra* p. 126.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet le poème où Paulin recommande son fils à Dieu et à saint Félix. PAULIN DE NOLE, *Poèmes*, 31.

<sup>8</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 26.

âme : *pourquoi était-elle triste, et pourquoi me troublait-elle si fort ? Et elle ne savait rien me répondre. [...] Seules les larmes m'étaient douces, et avaient pris la place de mon ami dans les délices de mon âme.* »<sup>1</sup> Certes, ces témoignages sont issus d'une catégorie sociale et intellectuelle privilégiée, mais leur présence dans des discours visant précisément à montrer la vanité de la douleur, de la peine et du chagrin devant la mort d'un proche indique qu'il s'agit là d'émotions banales que les auteurs de ces discours commandent à chacun de dominer. Aucune société, rappelle Patrick Baudry, n'accepte « *la mort comme s'il s'agissait d'une échéance compréhensible ou logique, d'une fin normale et naturelle*<sup>2</sup> ». Pour Freud, de tout temps, la mort se fait drame « *lorsque l'homme voit mourir l'un de ses proches, sa femme, son enfant, son ami qu'il aimait très certainement autant que nous aimons les nôtres, car l'amour ne peut être guère moins ancien que le plaisir de tuer*<sup>3</sup> ».

Outre les manifestations naturelles de peine et de chagrin, la littérature de l'Antiquité latine livre plusieurs évocations de ce que la psychanalyse moderne qualifie de deuil pathologique se caractérisant par l'enfermement de l'endeuillé dans une mélancolie durable. Sénèque reproche ainsi à Octavie, à la suite de la mort de son fils Marcus Claudius Marcellus, « *de se dérober aux cérémonies officielles, abhorrant jusqu'à l'éclat trop vif de la majesté fraternelle [Auguste]* », de se terrer dans une profonde retraite et d'arborer jusqu'au bout ses vêtements de deuil, « *à la grande humiliation de tous les siens, qui la voyaient, eux vivants, faire comme si elle était seule au monde*<sup>4</sup> ». Octavie déroge non seulement aux règles de bonne conduite, mais, plus encore, elle adopte un comportement qui ne convient pas à une personnalité publique, puisqu'elle est la sœur de l'empereur. Son attitude, qui est pour ses contemporains la marque de l'individualisme et de l'égoïsme, se montre d'autant plus inacceptable qu'elle sape les fondements même de l'ordre social dans lequel chacun doit se conformer à la conduite que l'on attend de lui selon la place qu'il occupe dans la structure de la société. Octavie s'absorbe dans une relation mortifère avec son fils défunt, ce qui la conduit à délaissier les charges et fonctions qui lui incombent. Elle délaissie tous les autres échanges qui animent la société, menaçant par conséquent les fondements de celle-ci.

Octavie, écrit Sénèque, « *pleura et gémit durant tout le reste de sa vie. Jamais elle n'accepta la moindre parole réconfortante ; jamais même elle ne se laissa aller à aucune distraction, absorbée par une pensée unique qui l'occupait tout entière. Elle fut durant toute sa vie ce qu'elle avait été au jour des funérailles. [...] Elle ne voulut avoir aucune image de ce fils si tendrement aimé ; elle ne souffrit pas qu'on lui en parlât.* » N'ayant de goût que pour l'obscurité et la solitude, se « *détournant même de son frère, elle repoussa les poèmes composés à la louange de Marcellus et les autres ouvrages qui célébraient sa mémoire, et ferma les oreilles à toute consolation*<sup>5</sup> ». Tristesse, obscurité, silence et solitude : Octavie

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, 4, 4, 9. : « *Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. [...] Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei.* »

<sup>2</sup> BAUDRY P., « La ritualité funéraire », *Hermès*, n° 43, 2005, p. 191.

<sup>3</sup> FREUD S., *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, 1915, traduit par COTET P., BOURGUIGNON A. et CHERKI A., dans *Essais de Psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Paris : Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 37.

<sup>4</sup> SENEQUE, *Consolation à Marcia*, 2, 5. : « *A sollemnibus officiis seducta et ipsam magnitudinis fraternae nimis circumluculentem fortunam exosa defodit se et abdidit. Adsidentibus liberis, nepotibus lugubrem vestem non deposuit, non sine contumelia omnium suorum, quibus salvis orba sibi videbatur.* »

<sup>5</sup> SENEQUE, *Consolation à Marcia*, 2, 4 et 2, 5. : « *Nullum finem per omne vitae suae tempus flendi gemendique fecit nec ullas admisit voces salvatere aliquid adferentis, ne auocari quidem se passa est ; intenta in unam rem et toto animo adfixa, talis*

cherche manifestement à partager la condition d'existence que, de son temps, on prête traditionnellement aux morts. Elle refuse que quiconque s'imisce dans l'intimité de la relation qu'elle maintient ainsi avec son fils. Elle interdit tout portrait dessiné de lui, toute figuration sculptée, tout récit écrit ou parlé faisant mention de lui. En définitive, elle rejette toute représentation médiatisée de son fils, car elle pressent que cela reviendrait à fabriquer un support de médiation du souvenir, c'est-à-dire un support introduisant un écart entre elle-même et celui qu'elle refuse de mettre à distance d'elle-même. Octavie s'est auto-désignée comme le lieu de conservation de son fils. Ainsi, en elle, il demeure présent dans le même monde que les vivants et par conséquent auprès d'elle. Ce fils, elle en détient seule, à l'intérieur d'elle-même, la présence sous la forme de l'image qu'elle s'en est forgée, une image immobile, une image intangible sur laquelle le temps n'a aucune prise. En elle, son fils semble pouvoir demeurer éternellement le même et ainsi ne jamais mourir vraiment. Octavie s'est elle-même immobilisée dans cette relation, ce que Sénèque rend en écrivant qu'elle « fut durant toute sa vie ce qu'elle avait été au jour des funérailles<sup>1</sup> ».

Selon la légende, Niobé était une femme orgueilleuse qui offensa la déesse Léto. Celle-ci pour se venger dépêcha Phoebus et sa sœur Phébé afin qu'ils assassinent toute la famille de l'insolente. Alors Niobé, écrit Ovide, « ayant perdu toute sa famille, ses fils, ses filles et son époux, tombe assise entre les corps inanimés, figée dans la souffrance. Le vent n'agite plus ses cheveux, le sang ne colore plus son visage ; ses yeux s'immobilisent au milieu de sa face désolée ; il n'y a plus rien de vivant dans ses traits. Sa langue même se glace à l'intérieur de son palais durci et tout mouvement s'arrête dans ses veines ; son cou ne peut plus fléchir, ses bras ne peuvent faire un geste, ni ses pieds avancer<sup>2</sup> ». Bien qu'elle demeure vivante, Niobé est dans le poème d'Ovide, comme morte. Elle est immobile et silencieuse, le corps glacé avec le teint blafard. La douleur lui fait revêtir la figure du mort. Le chagrin transforme Niobé en cadavre. La douleur est si intense que Niobé ne peut s'y soustraire. Prisonnière d'un deuil mélancolique, Niobé s'absorbe dans son chagrin qui traduit son désir de maintenir ses enfants indéfiniment auprès d'elle. Elle se fait, elle aussi, le conservatoire de ceux qu'elle pleure parce qu'ainsi elle les maintient présents à l'intérieur de son propre temps et de son propre espace. Niobé devient le tombeau psychique de ses enfants, ce qu'Ovide rend admirablement en écrivant que « jusque dans ses entrailles, elle n'est plus que pierre. Elle pleure pourtant ; un vent impétueux l'enveloppant d'un tourbillon, l'a emportée dans sa patrie ; là, fixée sur le sommet d'une montagne, elle se fond en eau et aujourd'hui encore ce bloc de marbre verse des larmes<sup>3</sup> ». Pour Niobé comme pour Octavie, la mémoire s'est immobilisée, le processus de deuil s'est interrompu, maintenant les deux mères dans un état mélancolique qui finit par les absorber au point de les transformer elles-mêmes en sépultures vivantes de ceux dont elles ne parviennent jamais à accepter pleinement la mort.

---

*per omnem vitam fuit qualis in funere, non dico non <est> ausa consurgere, sed adlevare recusans, secundam orbitatem iudicans lacrimas mittere. Nullam habere imaginem filii carissimi voluit, nullam sibi de illo fieri mentionem. Oderat omnes matres et in Liviam maxime furebat, quia videbatur ad illius filium transisse sibi promissa felicitas. Tenebris et solitudini familiarissima, ne ad fratrem quidem respiciens, carmina celebrandae Marcelli memoriae composita aliosque studiorum honores reiecit et aures suas adversus omne solacium clusit. »*

<sup>1</sup> SENEQUE, *Consolation à Marcia*, 2, 4. : « ... talis per omnem vitam fuit qualis in funere ... »

<sup>2</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 6, 301-309. : « ... orba resedit / exanimes inter natos natasque virumque / deriguitque malis ; nullos movet aura capillos, / in vultu color est sine sanguine, lumina maestis. / Stant in mota genis, nihil est in imagine vivum. / Ipsa quoque interius cum duro lingua palato / congelat, et venae desistunt posse moveri ; / nec flecti cervix nec brachia reddere motus / nec pes ire potest ... »

<sup>3</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 6, 310-312. : « ... intra quoque viscera saxum est. Flet tamen et validi circumdata turbine venti / in patriam rapta est: ibi fixa cacumine montis / liquitur, et lacrimas etiam nunc marmora manant. »

En dehors de tels cas de deuil pathologique, dans un processus de deuil jugé normal par la psychanalyse, la réalité finit par s'imposer. Seulement écrit Sigmund Freud « *sa tâche ne peut être accomplie immédiatement. Elle est exécutée dans le détail avec une grande dépense de temps et d'énergie d'investissement, et durant cela l'existence de l'objet perdu se poursuit psychiquement*<sup>1</sup> ».

Les psychanalyses définissent l'expérience de la mort d'un être cher comme le processus du deuil par lequel cette mort va psychiquement s'élaborer de manière définitive et significative<sup>2</sup>. Cette mort, en première instance, est ressentie comme une perte. Perte d'un objet chargé d'une valeur affective et perte de la partie de soi-même, de son identité psychique, que l'on a investie dans la relation avec cet objet<sup>3</sup>. Il en résulte une sensation d'arrachement, vécu comme un véritable traumatisme. Freud désigne cette douleur comme la réaction à la perte de l'objet aimé, alors que l'angoisse qui l'accompagne est la réaction face au danger que fait peser cette perte et, plus encore, face au danger que représente la perte elle-même<sup>4</sup>.

La réalité de la mort de l'être cher ne va donc pas de soi. Pour l'endeuillé proche du mort, l'effectivité de cette mort ne coïncide pas avec la constatation de la cessation des fonctions physiologiques pourtant jugées, dans d'autres circonstances, comme concluantes. La mort de l'être cher mobilise l'endeuillé en exigeant de lui qu'il élabore psychiquement cette mort. Pour la psychanalyse, cette élaboration consiste à accepter la disparition de la relation que l'endeuillé entretenait avec le mort selon les termes qu'il connaissait, pour la remplacer par une nouvelle relation dont il construit les modalités par le biais d'un deuil psychique. La longueur et la difficulté de cette élaboration sont elles aussi proportionnelles au traumatisme vécu par l'endeuillé et donc de la proximité affective de ce dernier avec le mort. Presque entièrement confondue avec la constatation de la survenue de la mort physiologique pour celui qui entretenait un rapport lointain avec le mort, cette élaboration se dilate lorsqu'elle concerne un proche. Cette dilatation dans le temps permet de séquencer le processus de deuil psychique en quatre phases.

### **Phase 1 : sidération**

La perception de la survenue de la mort physiologique d'un être cher, qu'elle soit annoncée ou constatée de visu, plonge l'endeuillé dans un état de sidération. Cet état est la conséquence immédiate de la violence que cette information fait subir à la psyché de l'endeuillé. Menacée par la rupture que cette information provoque dans son univers affectif, la psyché refuse d'y adhérer. Elle reçoit l'information, mais à cause de la douleur qui en résulte, elle ne parvient pas à l'inscrire en elle. Il en résulte un écart entre la réalité et l'incapacité à accepter cette réalité, ce qui engendre cet état de sidération.

---

<sup>1</sup> FREUD S., *Deuil et mélancolie* (1915), dans *Métapsychologie*, Paris : Éditions Gallimard, 1968, p. 148.

<sup>2</sup> MOREL CINQ-MARS J., *Le deuil ensauvagé*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010, p. 81.

<sup>3</sup> THOMAS L.-V., *Le cadavre*, Bruxelles : Éditions Complexe, 1980, p. 19.

<sup>4</sup> MANNONI M., *Le nommé et l'innommable, le dernier mot de la vie*, Collection L'espace analytique, Paris : Éditions Denoël, 1991, p. 105.

Le récit de la *Vie de sainte Macrine* contient la description de cet état. Sa mère, raconte Grégoire, apprenant d'un messager que son plus jeune fils a succombé dans un accident « *chancela et se trouva privée de sentiment et sans voix, la raison le cédant à la douleur ; sous l'assaut de cette mauvaise nouvelle, la voici effondrée à terre*<sup>1</sup> ». Ce même état de sidération est aussi décrit par Lucain dans la *Pharsale* lorsqu'il l'utilise pour dépeindre la ville de Rome confrontée aux prémices de la guerre civile opposant César à Pompée. Aussi, écrit Lucain, « *les citoyens étouffèrent leurs plaintes, la douleur morne et sans voix erra dans cette ville immense. Comme aux premiers instants qui suivent la mort, le silence règne dans une demeure avant que les premiers accents de la désolation aient éclaté, avant qu'une mère, les cheveux épars, jette de lamentables cris dans les bras de ses esclaves ; tandis qu'elle presse le sein de son fils, que la chaleur de la vie abandonne, qu'elle baise cette face livide et ces yeux plongés dans le sommeil de la mort ; ce n'est pas encore de la douleur, c'est de l'effroi. Attachée à ce corps, éperdue, elle mesure l'étendue de son malheur*<sup>2</sup> ». Ainsi, au début du processus du deuil psychique s'imposent l'immobilité et le silence. L'intensité du choc traumatique et la très forte pression à laquelle est soumise sa psyché deviennent insupportables pour l'endeuillé. Pour en sortir, celui-ci en vient à refuser absolument de croire à l'information qui l'agresse. Il quitte alors l'état de sidération pour suivre une pulsion de déni qui caractérise la deuxième phase du processus du deuil psychique. Le silence fait place aux cris et l'immobilité à une agitation frénétique.

### **Phase 2 : déni et colère**

Le refus absolu de croire en la réalité de l'information amène l'endeuillé à se lancer à corps perdu dans la recherche de celui qu'il ne parvient pas à concevoir comme étant réellement mort. Par tous les moyens possibles, de toutes ses forces, il tente de faire réapparaître le mort en refusant d'adhérer à l'effectivité de sa mort. Si l'information est indirecte, que la mort est annoncée par un autre, l'endeuillé se lance dans une course éperdue vers le lieu où se trouve le corps de l'être cher dans l'intention de l'y retrouver vivant. Si la constatation est directe, bien souvent l'endeuillé appelle le mort par son nom comme s'il était possible qu'il réponde ou lui adresse moult reproches et l'accuse d'abandon, comme si la culpabilité pouvait, là aussi, faire revenir le mort. Plus souvent encore, l'endeuillé continue à s'adresser au corps du mort comme il s'adressait à un vivant, à moins qu'il ne se lance dans la visite frénétique de tous les lieux que le mort avait coutume de fréquenter dans l'espoir de l'y trouver. Tous ces comportements reflètent le désir irrépressible de l'endeuillé de maintenir le défunt présent, auprès de lui, dans le monde parmi les vivants. Désir qui reflète le refus absolu d'adhérer à l'information selon laquelle l'être cher pourrait avoir disparu avec la survenue de la mort physiologique.

Apulée dans le Livre VIII de ses *Métamorphoses* donne un aperçu complet de cet état de déni, dans lequel est plongé une dénommée Charité apprenant la mort inattendue de son

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 9.

<sup>2</sup> LUCAIN, *Pharsale*, 2, 16-28. : « *Ergo, ubi concipiunt quantis sit cladibus orbi / constatura fides superum, feralis per urbem / iustitium ; latuit plebeio tectus amictu / omnis honos, nullos comitata est purpura fasces. / Tum questus tenuere suos magnusque per omnes / erravit sine voce dolor. Sic funere primo / attonitae tacuere domus, cum corpora nondum / conclamata iacent nec mater crine soluto / exigit ad saevos famularum brachia planctus, / sed cum membra premit fugiente rigentia vita / voltusque exanimis oculosque in morte minaces, / necdum est ille dolor nec iam metus : incubat amens / miraturque malum.* »

mari. « *En recevant une nouvelle telle que jamais pareille elle n'entendra* », écrit Apulée, « *hors d'elle-même et prise d'égarément, elle s'élançe comme une bacchante en délire dans les rues populeuses, les champs et les campagnes, remplissant l'air de plaintes et de cris inarticulés.* »<sup>1</sup> Virgile, dans le neuvième livre de l'*Énéide*, évoque lui aussi cette figure de la mère qui ne parvient pas à assimiler pleinement la réalité de l'annonce de la mort de son enfant : « *D'un coup, la chaleur a quitté les os de la malheureuse, ses fuseaux lui sont tombés des mains, et ses laines qui se déroulent.* » À la stupeur succède le déni qui l'amène à vouloir retrouver à tout prix celui qui est physiologiquement mort. « *Elle s'élançe, écrit-il, l'infortunée, arrachant ses cheveux avec le hurlement des femmes, elle court éperdue vers les murs et les premières lignes [...] puis elle emplit le ciel de ses plaintes : "est-ce toi, Euryale, que je vois devant moi ?"* »<sup>2</sup> Chez Virgile, la sœur de Didon, qui vient d'apprendre le suicide de celle-ci, est « *pâle comme une morte, épouvantée, se meurtrissant le visage de ses ongles, la poitrine de ses poings, elle se jette éperdue à travers la foule et appelle la mourante et crie son nom*<sup>3</sup> ». De son côté, l'auteur de la *Consolation à Livie* interpelle la mère de Drusus qui vient de recevoir la dépouille de son fils en lui demandant : « *Où te précipites-tu en t'arrachant les cheveux pareille à une furie ? Où cours-tu ? Pourquoi frappes-tu ton visage d'une main frénétique ? [...] Pourquoi, dans ton affliction, demandes-tu la mort et, embrassant tes enfants, les tiens-tu comme les seuls gages que Drusus t'a laissés ? Et parfois, dans ton sommeil, pourquoi es-tu troublée par une image trompeuse et crois-tu que Drusus est dans tes bras, et soudain tu tâtes de la main, tu espères qu'il t'est rendu et tu le cherches au bord de la couche déserte ?* »<sup>4</sup>

Cette attitude de déni et d'incrédulité est souvent accompagnée de manifestations de colère allant parfois jusqu'à la fureur. Elles sont principalement tournées vers toutes les personnes qui rappellent l'événement traumatique que constitue la nouvelle ou la constatation de la survenue de la mort physiologique de l'être aimé. La colère n'est toutefois pas tournée seulement vers autrui. L'endeuillé fait en effet fréquemment preuve d'agressivité envers lui-même dans l'intention plus ou moins affirmée de rejoindre le mort dans la condition d'existence qui est la sienne. L'endeuillé veut mourir pour être auprès du mort en même temps qu'il refuse de le voir comme mort puisqu'il le cherche partout dans l'univers des vivants. Paradoxalement, la colère est à la fois un élan mortifère et la manifestation d'un élan de vitalité qui traduit le désir de s'affirmer vivant devant la mort. Il en résulte une confusion dans la psyché des endeuillés partagés entre le désir de mourir avec le mort et de ne pas succomber en même temps que lui qui se traduit par une agitation à la fois frénétique et

<sup>1</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 8, 6, 5 : « *Quae quidem simul percepit tale nuntium, quale non audiet aliud, amens et vecordia percita cursuque bacchata furibundo per plateas populosas et arva rurestria fertur insana voce casum mariti quiritanis.* »

<sup>2</sup> VIRGILE, *Énéide*, 9, 473-481 : « *Interea pavidam uolitant pennata per urbem / nuntia fama ruit matrisque adlabitur auris / Euryali. At subitus miserae calor ossa reliquit, / excussi manibus radii revolutaque pensa. / Evolat infelix et femineo ululatu, / scissa comam, muros amens atque agmina cursu / prima petit, non illa virum, non illa pericli / telorumque memor, caelum dehinc questibus implet : / "Hunc ego te, Euryale, aspicio ?" »*

<sup>3</sup> VIRGILE *Énéide*, 4, 672-674 : « *Audiit exanimis, trepidoque exterrita cursu / unguibus ora soror foedans et pectora pugnis / per medios ruit, ac morientem nomine clamat.* »

<sup>4</sup> CONSOLATION A LIVIE, 317-318 et 323-328 : « *Frigidus ille tibi corpusque refertur inane, / quemque premat sine te, sternitur ecce torus. / Quo raperis, laniata comas, similisque furenti ? / Quo ruis ? Attonita quid petis ora manu ? [...] Quid mortem tibi moesta rogas amplexaque natos / pignora de Druso sola relicta tenes, / et modo per somnos agitaris imagine falsa / teque tuo Drusum credis habere sinu / et subito temptasque manu sperasque receptum, / quaeris et in vacui parte priore tori ? »*

colérique, l'endeuillé se trouvant dans une situation incertaine, balançant entre vie et envie de mort, dans un entre-deux périlleux.

Ainsi, saint Jérôme reproche à Paule d'adopter un comportement mortifère à la suite du la mort de sa fille Blésilla. Si Paula refuse toute nourriture, ce n'est pas « *par un jeûne louable, mais par une douleur excessive* »<sup>1</sup> jusqu'à apparaître « *défaillante et à demi morte* »<sup>2</sup>, soit une condition qui la rapproche de celle de sa fille. Jérôme souligne le danger d'un tel comportement en déclarant à Paule que sa conduite ne réjouit pas sa fille, mais seulement Satan. Il écrit ainsi que « *sous le prétexte spécieux d'une pieuse douleur, pendant que l'image de votre fille est sans cesse devant vos yeux* », Satan s'efforce de tuer et ravir l'âme de « *la mère de celle qui a triomphé de lui* »<sup>3</sup>. Le désir de Paula de rejoindre la condition de sa fille est à nouveau soulignée par Jérôme lorsque plus loin dans la même lettre il écrit : « *Vous poussez des hurlements, des cris continuels ; et, devenue comme furieuse, vous vous faites, autant qu'il est en votre pouvoir, homicide de vous-même.* »<sup>4</sup> Un autre exemple de cette élan suicidaire est donné par Stace lorsque, dans un poème des *Silves*, il écrit au sujet d'un époux : « *que son cœur est dévoré d'une douleur immense; qu'il remplit de clameurs déchirantes son toit solitaire; qu'il veut tirer son épée, qu'il cherche des précipices; à peine ses compagnons peuvent-ils le retenir, qu'il est là, bouche contre bouche, pressant avec ardeur celle qui n'est plus, et refoulant jusqu'au fond de son âme la violence de son désespoir. Tel Orphée, qui a vu sa pâle épouse, laisse dormir son luth près du Strymon, il demeure saisi, muet, immobile et le bûcher d'Eurydice ne reçut que des pleurs.* »<sup>5</sup>

De la même veine, chez Pétrone, toute la ville d'Éphèse est le témoin impuissant de l'affliction d'une veuve et « *de sa constance à se laisser mourir de faim* » alors qu'elle demeure, nuit et jour, à pleurer dans le caveau de son époux. Une servante vient l'exhorter à sortir de sa torpeur dans les termes suivants : « *À quoi bon se laisser consumer par la faim, s'enterrer vivante, rendre une âme innocente avant le temps marqué par les destins ? [...] Ah ! Reviens à l'existence.* »<sup>6</sup> L'attitude mortifère de la veuve traduit son désir de rejoindre son époux dans la mort au point de n'être plus qu'une quasi vivante installée à demeure dans le tombeau de celui qu'elle ne veut pas quitter<sup>7</sup>. Chez Apulée encore, Charité, au lendemain des funérailles de son époux, est décrite comme : « *impatiente de descendre auprès de son mari. Elle tente toutes les voies sans exception, et celle en particulier qui, tranquille et unie, sans qu'il soit besoin d'aucune arme, ressemble à un sommeil paisible. Exténuée par le jeûne, négligée jusqu'à la malpropreté, retirée au fond des ténèbres, elle disait déjà adieu à la lumière du*

<sup>1</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n°39 à Paula, 3. : « *Cibum tibi denegas, non jejuniorum studio, sed doloris.* »

<sup>2</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n°39 à Paula, 3. : « *Interciperis, et emoreris ...* »

<sup>3</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n°39 à Paula, 5. : « *Qualem putas ad istas uoces christum habuisse tristitiam, quomodo exultasse Satanam, qui nunc tuam animam eripere festinans, et pii tibi proponens doloris illecebram, dum ante oculos tuos filiae semper imago versatur, cupit matrem simul necare victricis ...* »

<sup>4</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n°39 à Paula, 5. : « *Ululas et exclamitas, et quasi quibusdam facibus accensa, quantum in te est, tui semper homicida es.* »

<sup>5</sup> STACE, *Silves*, 5,1, 194-204. : « *At iuuenis magno flammatus pectora luctu / nunc implet saevo viduos clamore penates, / nunc ferrum laxare cupit, nunc ardua tendit / in loca (vix retinent comites), nunc ore ligato / incubat amissae mersumque in corde dolorem / saevus agit, qualis conspecta coniuge segnis / Odrysius vates positus ad Strymona plectris / obstupuit tristemque rogum sine carmine flevit.* »

<sup>6</sup> PETRONE, *Satiricon*, 111. : « *... quid proderit, inquit, hoc tibi si solvta inedia fueris, si te vivam sepelieris, si antequam fata poscant, indemnatum spirituem effuderis ? [...] Vis tu reviviscere ?* »

<sup>7</sup> PETRONE, *Satiricon*, 111. : « *... in conditorium etiam prosecuta est defunctum, positumque in hypogeo, graeco more, corpus custodire, ac flere totis noctibus diebusque coepit. Sic afflictantem se, ac mortem inedia persequentem non parentes potuerunt abducere ...* »



jour. »<sup>1</sup> Ce n'est qu'à force d'exhortation que ses proches, parmi lesquels se trouve l'assassin de son époux, parviennent à lui faire entendre raison et la convainquent de se nourrir et de se vêtir.

Déni, colère, agitation, violence envers soi-même et envers les autres caractérisent donc la deuxième phase du processus du deuil psychique. Pulsions qui trahissent l'opacité de l'apparaître du mourir. Les signes de la survenue de la mort physiologique sont manifestes et mêmes indéniables. L'endeuillé les perçoit au même titre que tous ceux qui, moins familiers du mort, en acceptent la réalité première. Et pourtant l'endeuillé ne parvient pas à accepter cette évidence comme une réalité qui se livrerait en toute transparence. Il regarde la survenue de la mort physiologique comme elle est, mais il ne la reconnaît pas comme venant rendre pleinement compte du phénomène qu'elle donne à voir. Il faut encore qu'il s'engage lui-même dans un processus qui l'amène à reconnaître que la mort de l'autre est accomplie. Alors seulement, cette mort devient pour lui significative.

### **Phase 3 : acceptation et incorporation**

La troisième phase du deuil psychique se traduit par le ressenti d'une douleur intense qui intervient lorsque le caractère vain des tentatives de retrouvailles du mort accède à la conscience de l'endeuillé. Celui-ci s'installe alors dans un état dépressif réactionnel ayant des répercussions somatiques, intellectuelles et affectives. Cette dépression est, selon les mots de Pierre Fédida, une « *expérience de la disparition et une fascination par un état mort qui serait alors la seule capacité de rester vivant inanimé* »<sup>2</sup> ou encore comme « *un affect qui s'entend comme une perte de vie psychique, c'est-à-dire comme un arrêt de mort sur le mort* »<sup>3</sup>. L'endeuillé est hébété, ressentant une immense fatigue résultant d'un état d'âme douloureux. Il manifeste une perte d'intérêt pour le monde extérieur en dehors de ce qui lui rappelle le mort. Il perd la capacité de choisir et il abandonne toute activité qui n'entretient pas la présence phantasmée du mort. Absorbé par la perte qui l'atteint, il s'identifie à l'objet perdu au point de devenir lui-même un objet abandonné. L'endeuillé « *donne l'impression d'être ailleurs, dans son univers, et la plupart du temps encore avec le défunt* »<sup>4</sup>.

Cet état mélancolique est remarquablement décrit par Apulée dans le portrait qu'il dresse de Charité se consumant dans le deuil de son époux. « *Dans son cœur, écrit Apulée, et jusqu'au fond des moelles, elle se consumait de deuil et de tristesse. Au point qu'elle passait tous ses jours et toutes ses nuits à entretenir de sombres regrets ; et les images du défunt, qu'elle avait fait représenter sous les traits du dieu Liber* »<sup>5</sup>, *elle s'était si totalement asservie à leur rendre des honneurs divins, que sa consolation même devenait son tourment.* »<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> APULEE, *Les Métamorphoses*, 8, 7, 4-7. : « *Sed officiis inferialibus statim exactis puella protinus festinat ad maritum suum demere cunctasque prorsus pertemptat vias, certe illam lenem otiosamque nec telis ullis indigentem, sed placidae quieti consimilem : inedia denique misera et incuria squalida, tenebris imis abscondita, iam cum luce transegerat. Sed Thrasyllus instantia pervivaci partim per semet ipsum, partim per ceteros familiares ac necessarios, ipsos denique puellae parentes extorquet tandem, iam lurere et inlucida paene conlapsa membra lavacro, cibo denique confoveret.* »

<sup>2</sup> FEDIDA P., *Des bienfaits de la dépression, éloge de la psychothérapie*, Paris : Éditions Odile Jacob, 2001, p. 47.

<sup>3</sup> FEDIDA P., *Des bienfaits de la dépression, éloge de la psychothérapie*, Paris : Éditions Odile Jacob, 2001, p. 115.

<sup>4</sup> BAQUE M.-F., *Le deuil à vivre*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1992, p. 61.

<sup>5</sup> Dionysos-Bacchus.

<sup>6</sup> APULEE, *Les Métamorphoses*, 8, 7, 4-7. : « *At illa, parentum suorum alioquin reverens, invita quidem, verum religiosae necessitati subcumbens, vultu non quidem hilaro, verum paulo sereniore obiens, ut iubebatur, viventium munia, prorsus in*

Saint Augustin, offre lui aussi une admirable évocation de cet état dépressif dans la suite du passage des *Confessions* qu'il consacre à la mort de son plus proche ami d'enfance. Cette douleur, écrit-il « *enténébra mon cœur et partout je ne voyais que la mort. La patrie m'était un supplice, la maison paternelle un étrange tourment, tout ce que j'avais partagé avec lui s'était tourné sans lui en torture atroce. Mes yeux le réclamaient de tous les côtés, et on ne me le donnait pas. Et tout m'était odieux, parce que tout était vide de lui, et que rien ne pouvait plus me dire : "Il vient, le voici !" comme pendant sa vie, quand il était absent.* »<sup>1</sup> Augustin ajoute ensuite : « *Je m'étonnais en effet que le reste des mortels vécût, parce que celui que j'avais chéri comme s'il n'eût pas dû mourir était mort ; et je m'étonnais plus encore, puisque j'étais un autre lui-même, de vivre, lui mort. Quelqu'un a bien parlé en disant de son ami : c'est la moitié de mon âme.* »<sup>2</sup> Puis il conclut en écrivant : « *Voilà pourquoi la vie m'était en horreur : je ne voulais pas vivre, diminué de moitié ; voilà pourquoi aussi peut-être je craignais de mourir, pour que ne mourût pas tout entier celui que j'avais beaucoup aimé.* »<sup>3</sup>

Derrière le procédé rhétorique destiné à souligner le désespoir propre à celui qui n'a pas encore la foi, Augustin décrit avec finesse la mélancolie dans laquelle sont plongés les endeuillés au troisième temps du deuil. Ils perdent le goût de vivre et manifestent dans leur conduite le désir inconscient de se laisser mourir afin de rejoindre celui qu'ils ne veulent pas perdre. Augustin découvre que cette douleur est la conséquence du manque de celui qui n'est plus là, mais plus remarquable encore, qu'elle est aussi liée à la perte de la partie de lui-même qu'il avait investie dans sa relation avec le mort et qui constituait une partie importante de sa propre identité. Dans le texte d'Augustin, la douleur est associée au déni de la pleine effectivité de la mort de son ami alors qu'il fut le témoin immédiat de sa mort physiologique. Quelques décennies plus tôt, Ambroise dans une oraison funèbre rédigée à l'occasion de la mort de son frère Satyrus faisait état d'un ressenti similaire en écrivant que « *l'esprit encore frappé de stupeur, je ne crois pas avoir perdu celui que je sens encore présent et je pense qu'il n'est pas mort, celui dont jusqu'à maintenant je ne ressens pas le manque des témoignages d'affection auxquels j'avais consacré toute ma vie, et chacun de mes souffles*<sup>4</sup> ». Le déni de la mort de l'être cher se manifeste par le désir constant de l'endeuillé de le retrouver présent à l'intérieur d'un paysage et d'un temps qu'il partagerait avec lui. Chez Ambroise encore, ce désir se manifeste lorsqu'il écrit : « *Tu es présent, je l'affirme, et tu es toujours devant nous et, de tout mon cœur, de tout mon esprit, je te serre dans mes bras, je te regarde, te parle, te donne un baiser. [...] Ces nuits, ce sommeil commencent désormais à m'être doux parce qu'ils t'ont rendu à moi. [...] Les images de nos âmes n'ont pas davantage*

---

*pectore, immo vero penitus in medullis luctu ac maerore carpebat animum ; diesque totos totasque noctes insumebat luctuoso desiderio et imagines defuncti, quas ad habitum dei Liberi formaverat, adfixo servitio divinis percolens honoribus ipso se solacio cruciabat. »*

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 4, 4, 9. : « *Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum inmanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur ; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi dicere poterant : "Ecce veniet", sicut cum uiuere, quando absens erat.* »

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 4, 6, 11. : « *Mirabar enim ceteros mortales vivere, quia ille, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat, et me magis, quia ille alter eram, vivere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo : dimidium animae suae.* »

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 4, 6, 11. : « *... et ideo mihi horrore erat vita, quia nolebam dimidius vivere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram.* »

<sup>4</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 14. : « *Dum stupet animus, nec amissum credo, quem adhuc cerno praesentem nec mortuum puto, cujus officia non requiro, quibus ego vitae meae usum et spirandi omne munus addixeram.* »

*disparu, mais elles volent auprès de nous avec une fréquence d'autant plus grande que notre désir est plus grand.* »<sup>1</sup>

Manifestement, il est bien difficile pour la psyché de l'endeuillé d'accepter immédiatement la réalité de la mort qui l'affecte en profondeur. Pourtant, dans le même temps, l'endeuillé se positionne comme étant le seul garant de la perpétuation de la présence du mort, comme s'il était le seul à pouvoir assurer une forme de survie en devenant le conservatoire de l'image du mort. C'est à cette étape que sont restées figées l'Octavie de Sénèque et la Niobé d'Ovide. En quelque sorte, l'endeuillé se transforme en une sépulture psychique en pensant pouvoir maintenir le mort présent autant qu'il pourra en entretenir le souvenir comme être vivant.

C'est pourquoi la troisième phase du deuil individuel peut s'assimiler à un processus d'incorporation psychique du mort. Refusant d'être abandonné par le mort, l'endeuillé se refuse à abandonner le mort. Il refuse la perte de l'objet aimé et l'installe en lui dans un lieu différencié où il le préserve, intact, vivant et protégé de toute agression extérieure. Il y a là un véritable processus d'incorporation du mort, puisque l'endeuillé est alors habité par l'objet dont il refuse la perte. Le lieu que l'endeuillé aménage en lui pour y conserver l'objet aimé, Jacques Derrida le dénomme « la crypte », usant ainsi d'une métaphore qui traduit parfaitement l'enjeu de cette incorporation, à savoir la conservation de l'être aimé à l'intérieur de soi afin de l'y conserver éternellement vivant. L'endeuillé devient le lieu d'un fantôme psychique qui le possède et lui interdit de sortir du deuil<sup>2</sup>. Il se complaît dans ce rôle et se coupe du monde des vivants. La confusion entre le sujet endeuillé et l'objet perdu enferme alors l'endeuillé dans un état que Sigmund Freud qualifie de dépressif et mélancolique.

Au cours de la troisième phase du deuil psychique, l'endeuillé est donc écartelé entre le déni de la réalité de la mort de l'être cher et le sentiment qu'il lui est devenu impossible de rétablir la relation qu'il entretenait avec lui dans les termes qui prévalaient avant la survenue de la mort physiologique. Il multiplie les subterfuges psychiques destinés à maintenir la présence du mort, en s'auto-instituant comme le conservatoire de celle-ci. Cela n'empêche pas que l'endeuillé assimile progressivement la disparition de la relation qu'il entretenait jusqu'ici avec celui qu'il reconnaît de plus en plus comme étant mort. Cette assimilation concerne en premier lieu la conscience éveillée de l'endeuillé, alors que son inconscient est encore aux prises avec le fantasme de retrouver le mort encore vivant auprès de lui. Pour un temps encore, l'endeuillé croit entrapercevoir le mort au détour d'une rue. Lorsqu'il fréquente un lieu où le mort avait ses habitudes, il se surprend à le chercher du regard. Puis, petit à petit, il ne prête plus attention aux ressemblances physiques entre les vivants qu'il croise et le mort. Bientôt, les manifestations hallucinatoires de la présence du mort se cantonnent au domaine des songes.

---

<sup>1</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 1, 72-73. : « *Ades, inquam, et semper offunderis, et toto te animo ac mente complector, aspicio, alloquor, oscular, comprehendo vel in ipsa quiete nocturna, vel in luce clara ; cum revisere et consolari dignaris moerentem. Denique ipsae iam noctes, quae quasi molestiores vivente te videbantur, quod mutui conspectus copiam denegarent ipse iam somnus, conloquiorum nostrorum dudum interruptor inamabilis, dulcis esse iam coepit ; quia te mihi reddidit. [...]* Quae ne nunc quidem [imagines] occiderunt, assiduoque advolant, quo maiore desiderio, eo maiore copia. »

<sup>2</sup> Bovo E., *Absence/souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida*, Turnhout : Brepols, 2005, p. 147-155.

## Phase 4 - Dépassement et introjection

La quatrième phase du deuil psychique, Sigmund Freud l'a appelé l'épreuve de réalité<sup>1</sup>, puisqu'il consiste pour l'endeuillé à désinvestir l'objet perdu pour pouvoir s'en séparer. Cela passe par un processus d'introjection<sup>2</sup> qui consiste pour l'endeuillé à nommer ce qu'il ressent et à se percevoir comme étant à nouveau en relation avec le mort. La relation, parce qu'elle est échange, implique une mise à distance du moi de l'endeuillé et de l'objet perdu. A la différence de l'incorporation à l'œuvre dans la troisième phase du deuil psychique, le moi de l'endeuillé ne s'identifie plus au mort, mais se redécouvre séparé de lui. Cela ne signifie pas que le moi de l'endeuillé se résout à oublier le mort. Il le met seulement à distance de lui-même tout en prenant soin de le garder auprès de lui en le reconnaissant comme mort. Ainsi mis à distance, l'endeuillé cesse de se confondre avec le mort. Il s'ensuit une reprise du cours du temps qui correspond à la mise en mouvement de la mémoire<sup>3</sup>. L'endeuillé installe le mort en lui en tant qu'héritage<sup>4</sup>, comme objet de mémoire en un lieu psychique circonscrit, empêchant que le désir de conserver le mort présent n'occupe la psyché toute entière. Cette mise à distance qui consiste à désigner un lieu pour le mort à l'intérieur de la psyché de l'endeuillé opère comme une remise en mouvement du temps qui replace l'endeuillé dans un processus de construction dynamique et structurante.

## Bilan

En définitive, ce que le langage courant nomme depuis Sigmund Freud le travail de deuil<sup>5</sup> correspond à un processus d'introjection qui peut lui-même être défini comme l'élaboration mentale de la mort d'un être aimé. Puisqu'il y a élaboration, cela signifie que l'apparaître de la mort, c'est-à-dire le cadavre, ne suffit pas à lui seul à rendre pleinement et immédiatement compte de l'accomplissement du mourir de celui dont la mort est vécue comme un traumatisme psychique. Le déni dont les endeuillés font preuve durant les premiers temps du deuil est le résultat de l'écart qui se manifeste alors entre une réalité externe, la mort physiologique d'un être aimé, et une réalité interne à l'endeuillé qui se refuse à accepter la perte que cette mort entraîne en lui<sup>6</sup>. Ce n'est que progressivement que s'élabore la perte dans l'épreuve de réalité qui consiste à faire coïncider les deux réalités. Plus qu'une épreuve de réalité, il convient, à la suite de Martine Lussier, de requalifier ce processus comme épreuve d'actualité<sup>7</sup>, parce que ce n'est pas la réalité de la mort de l'autre qui en est l'enjeu, mais l'élaboration du sens qui est donné à cette mort. Le deuil psychique consiste à actualiser le résultat de la perception sensible de l'apparaître de la mort au moyen de la construction d'une image mentale qui permet à l'endeuillé d'accéder à la reconnaissance de la mort d'un

<sup>1</sup> FREUD S., *Deuil et mélancolie*, Paris : Éditions Payot & Rivages, 2010, 94 p.

<sup>2</sup> FERENCZI S., *Transfert et introjection*, dans *Psychanalyse I, Œuvres complètes - Tome I, 1908-1912*, Paris : Payot, 1968, p. 93 à 125 et FERENCZI S., *Le concept d'introjection*, dans *Psychanalyse I, Œuvres complètes - Tome I, 1908-1912*, Paris : Payot, 1968, p. 196 à 198.

<sup>3</sup> LAUFER L., *L'énigme du deuil*, Paris : Presses Universitaires de France, 2008, p. 29-41

<sup>4</sup> BOVO E., *Absence/souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida*, Turnhout : Brepols, 2005, p. 147-155.

<sup>5</sup> Certains psychanalystes récusent aujourd'hui le mot *travail* en raison de la charge négative que comporte ce mot. Il obligerait l'endeuillé, à la manière d'un impératif catégorique, à s'investir volontairement dans un processus où en réalité il s'engage sans en avoir pleinement conscience et où il lui revient de respecter le rythme qui lui convient. LUSSIER M., *Le travail de deuil*, Collection Le fil rouge, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, 254 p.

<sup>6</sup> LUSSIER M., *Le travail de deuil*, Collection Le fil rouge, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 94-97.

<sup>7</sup> LUSSIER M., *Le travail de deuil*, Collection Le fil rouge, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 96.

être qui lui est cher. Sans cela, la mort d'autrui lui semble inachevée, ce qui précisément caractérise les deuils dits pathologiques. Il y a donc dans l'approche psychanalytique du processus de deuil, le constat que la mort visible, celle qui se donne à voir dans la figure du cadavre, ne parvient pas en elle-même à rendre entièrement compte de ce qu'est mourir. Puisque des zones d'ombre demeurent, l'achèvement du mourir d'autrui requiert la contribution de la psyché des endeuillés qui s'impliquent dans ce mourir au travers du travail de deuil qu'ils entreprennent.

## La leçon du droit antique relatif à la sépulture et au tombeau

Cette nécessaire implication des vivants dans l'achèvement de la mort de l'autre pour que celle-ci leur fasse sens, le droit antique relatif au tombeau y fait également référence au travers de l'idée de *justa facta*. Ce même droit désigne également deux autres composantes essentielles pour que les funérailles et le tombeau répondent à cet enjeu de donner une forme au mourir de l'autre pour que celui-ci fasse sens : le rôle fondamental dévolu au corps du morts et la nécessité pour les vivants de s'investir dans le face à face avec la mort elle-même qu'inaugure l'expérience de la mort de l'autre.

Pline et à sa suite l'auteur de la *Vie de Saint Germain l'Auxerrois*, nous l'avons vu<sup>1</sup>, racontent l'histoire d'un mort qui bien que son corps fût déjà mis en terre, se manifesta sous la forme d'un fantôme jusqu'à ce que ses restes fussent inhumés selon les formes prescrites ou selon les rites<sup>2</sup>. L'histoire que raconte Pline montre clairement que l'ensevelissement du cadavre à lui seul ne constitue pas une condition suffisante pour que le mort soit pleinement mort, puisque faute de l'accomplissement des rites appropriés, le mort demeure présent parmi les vivants sous la forme d'un fantôme terrifiant. Cette considération rejoint l'affirmation de Cicéron selon laquelle il n'y a pas à proprement parler de tombeau (*sepulcrum*) tant que les devoirs réguliers (*justa facta*) n'ont pas été remplis<sup>3</sup>. De la même manière, Tertullien signale que selon la tradition, on considère comme *insepultus* et incapable de se rendre dans les Enfers le mort qui n'a pas bénéficié des rites jugés conformes<sup>4</sup>.

Dans le monde gréco-romain, pour qu'un mort soit pleinement mort, il faut que son corps ait été inhumé dans les règles. Agir autrement, c'est lui refuser le changement d'état qui fait de

---

<sup>1</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 7, 27 et CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, Voir *supra* p. 169-170.

<sup>2</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 7, 27. : « *Domus postea rite conditis manibus caruit.* »

<sup>3</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 22 [57]. : « *Nec tamen eorum ante sepulcrum est quam justa facta et porcus caesus est.* » Emile Jobbé Duval privilégie la formule « *justa percipere* » puisée dans TERTULLIEN, *De l'âme*, 56. Toutefois cette dernière formule met en avant le rôle passif tenu par le défunt, alors que « *justa facere* » insiste sur le rôle actif de la parenté et de la société dans son ensemble. Voir JOBBE-DUVAL E., *Les morts malfaisants, larves, lémures d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris : Librairie du Recueil Sirey, 1924, 334 p. le mot *justa* est également utilisé par Cicéron dans CICÉRON, *Pro L. Flacco*, 38, 95 : « *Justa Catilinae facta sunt; nunc a Flacco Lentuli poenae per uos expetuntur.* » par OVIDE dans *Fastes* 3, 559-560. : « *... pellitur Anna domo, lacrimansque sororia linquit moenia; germanae justa dat ante suae.* » et par SENEQUE, *Les troyennes*, 65. : « *... et justa Troiae facite...* » Il se retrouve également sous la plume de Sidoine Apollinaire dans la rédaction d'une épitaphe en l'honneur d'une matrone du nom de Philomathia : « *Hinc est quod decimam tuae saluti / vix actam trieteridem dolemus / atque in temporibus vigentis aevi / iniuste tibi justa persoluta.* » SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 2, 8, 3.

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 56, 2-3. : « *Creditum est insepultos non ad inferos redigi quam iusta perceperint, secundum Homericum Patroclum funus in somniis de Achille flagitantem, quod non alias adire portas inferum posset arcentibus eum longe animabus sepulorum. [...]* Ceterum quam uanum, ut anima corporis iusta sustineat, quasi aliquid ex illis ad inferos auehat ? »

lui un mort dont le mourir est pleinement accompli. Il demeure alors dans un entre-deux, entre mort et vie, ce que traduit clairement la figure des fantômes qui, dans la littérature latine, se manifestent auprès des vivants pour leur réclamer les justes funérailles et le tombeau dont ils sont privés.

### *justa facere*

John Scheid traduit *justa facere* par « rendre les devoirs réguliers »<sup>1</sup> alors que Georges Dumézil préfère traduire par « accomplir les cérémonies funèbres »<sup>2</sup> en constatant que cette locution est systématiquement employée dans les langues indo-européennes dans un contexte où il est question des morts et de la mort. L'un et l'autre s'accordent néanmoins pour souligner que le plus important est l'accent mis sur les gestes et les rites qu'il est nécessaire d'exécuter pour que les funérailles soient considérées comme conformes. Georges Dumézil pense que cette conformité consiste à s'assurer que le mort reçoit ce à quoi il a droit et à effacer sur les vivants la souillure résultant de leur accointance avec un mort<sup>3</sup>. John Scheid, à la suite de Jean-Pierre Vernant, met l'accent sur la résorption de la souillure, sans doute parce qu'il considère que les funérailles sont seulement l'affaire des vivants.

Quoiqu'il en soit, le *justa facere* traduit un principe essentiel de la religion gréco-romaine qui, pour reprendre les mots de Jean-Pierre Vernant, est un « culte qui n'a besoin d'autre justification que son existence même ». Cette religion « ne repose pas sur une révélation ; rien qui en fonde, depuis le divin et par lui, la contraignante vérité ». Elle a pour fondement « une adhésion », un assentiment, qui « s'appuie sur l'usage, les coutumes humaines ancestrales, les nomoi<sup>4</sup> ». L'ancienneté garantit la valeur du culte qui passe par la pratique et les rites, ce que John Scheid et Monika Linder résumant admirablement dans la formule « quand croire c'est faire<sup>5</sup> ».

En sciences humaines, et plus particulièrement dans le domaine des sciences historiques, il y a des héritages dont il semble bien difficile de se défaire. Parmi ceux-ci, il y a la contribution d'Émile Durkheim sur la religion. Pour le père fondateur de la sociologie française, il ne saurait y avoir de rites indépendants d'une idéologie religieuse qui les justifierait et en organiserait la conduite. Il faut dire que Durkheim n'envisage le phénomène religieux que comme « un univers structuré de croyances et de représentations qui accompagne l'action, qui explicite les intentions de l'individu et auquel il est nécessaire d'avoir recours pour comprendre le comportement orienté de l'agent<sup>6</sup> ». Il définit les croyances comme des états d'opinion exprimant la nature et les caractéristiques de ce qui est considéré comme sacré. Les croyances établissent également les rapports que les choses sacrées entretiennent entre elles et fondent leur distinction par rapport à la sphère profane considérée comme l'opposé de la sphère du sacré. Cela amène Émile Durkheim à voir dans les rites des modes d'action déterminés et régis par les règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se

<sup>1</sup> SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier-Flammarion, 2005, p. 168.

<sup>2</sup> DUMEZIL G., « A propos du latin *ius* », *Revue d'histoire des religions*, n°134, fasc. 1-3, 1947, p. 108-109.

<sup>3</sup> DUMEZIL G., « A propos du latin *ius* », *Revue d'histoire des religions*, n°134, fasc. 1-3, 1947, p. 109 et SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier-Flammarion, 2005, p. 184.

<sup>4</sup> VERNANT J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris : Éditions du Seuil, 1990, p. 14.

<sup>5</sup> SCHEID J. et LINDER M., « Quand croire c'est faire : le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives des sciences sociales des religions*, t. 81, 1993, p. 47-61.

<sup>6</sup> SANCHEZ P., *Les croyances collectives*, Collection Que sais-je ?, Paris : Presses Universitaires de France, 2009, p. 5.

comporter vis-à-vis des choses sacrées<sup>1</sup>. Lorsque le rite se perpétue en dehors de la croyance, Émile Durkheim y voit du folklore, une survivance anachronique, un « *résidus de religions disparues*<sup>2</sup> ». Une telle définition du rite amène à conclure que celui-ci ne peut être compris qu'à la lumière de la croyance qui les fonde et les justifie. La conception durkheimienne se manifeste encore aujourd'hui dans l'idée courante que la croyance précède nécessairement le rite et que le rite ne peut être compris sans connaître au préalable la croyance qui en est à l'origine. Il y a dans une telle affirmation la trace de l'ontologie platonicienne relayée par le cartésianisme, selon laquelle la parole (*logos*) détermine nécessairement la pratique (*praxis*).

Il a pourtant longtemps que Marcel Mauss a montré que le rituel et la croyance sont des phénomènes sociaux distincts, potentiellement indépendants et dont il est impossible de certifier que l'un ait été à l'origine de l'autre. Cette conclusion, il l'énonce clairement avec Maxime David dans une note critique de l'ouvrage de Wilhelm Wundt intitulé *Völkerpsychologie*<sup>3</sup>. Les deux auteurs de cette note, publiée en 1909, affirment que mythes, religions et rites correspondent à trois domaines distincts ; que rien n'établit que l'un ait sur les autres une sorte de primauté de sorte qu'« *on serait fondé à lui attribuer une action prépondérante* ». Pour étayer leur propos les deux auteurs prennent pour exemple les croyances relatives à l'âme qui ne peuvent être atteintes qu'au travers des rites dans la mesure où « *elles ne se traduisent généralement pas par des formules définies et observables.* » Cette dernière remarque qui justifie la désintringation des trois domaines du récit, du rite et de la croyance, n'est surprenante que si l'on se place dans l'horizon des religions à vocation universelle et globalisante comme l'est le christianisme. Elle ne l'est pas dans le cadre du système religieux du monde gréco-romain dont Jean-Pierre Vernant rappelle qu'il consacre « *un ordre collectif et qu'il y intègre, à la place qui convient, ses différentes composantes, mais qu'il laisse en dehors de son champ les préoccupations concernant la personne de chacun, son éventuelle immortalité, son destin au delà de la mort*<sup>4</sup> ». Depuis Mauss, on ne saurait donc réduire le rituel à une expression matérielle d'une croyance. Rite et croyance ne sont plus strictement subordonnés l'un à l'autre, sans que cela implique qu'ils soient nécessairement indépendants. Le rite féconde la croyance comme la croyance féconde le rite dans un processus qui permet à chacun d'évoluer dans le temps. La désintringation de la croyance et du rite permet désormais de concevoir le rite comme une parole qui peut s'entendre en elle-même parce qu'il est une manière - au même titre que la croyance - d'être vis-à-vis du monde et de ce qui échappe à l'entendement. Cette approche renouvelée du rite se manifeste dans la définition qu'en donne Julien Ries. Le rite, écrit-il, « *est un acte pensé par l'esprit, décidé par la volonté et exécuté par le corps au moyen de gestes et de paroles. Il se situe à l'intérieur d'un ensemble à la fois symbolique et hiérophanique*<sup>5</sup> lié à l'expérience religieuse. Par le rite, dans les limites d'une réalité de ce

---

<sup>1</sup> DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Collection Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1985, p. 49-58.

<sup>2</sup> DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Collection Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1985, p. 49.

<sup>3</sup> MAUSS M. et DAVID M. « Critique de l'ouvrage de Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie* », *L'année sociologique*, 1906-1909, p. 54-55.

<sup>4</sup> VERNANT J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris : Éditions du Seuil, , 1990, p. 15-16.

<sup>5</sup> Le concept de hiérophanie a été forgé par Mircea Eliade et peut être défini selon les mots de Julien Ries comme « *une manifestation du sacré perçue comme telle par l'homme religieux qui constate la manifestation de quelque chose de "tout autre."* Dans cette manifestation l'homme perçoit une puissance qui vient revêtir d'une dimension nouvelle un être ou un objet, ces derniers continuant à participer à leur milieu naturel. Cependant, aux yeux de l'homme religieux, la réalité de

*monde, s'établit un contact avec une réalité qui dépasse ce monde. L'acte rituel est lié à une structure symbolique. À travers cette structure se fait un passage : passage du signifiant au signifié, passage de l'imaginaire à l'ontologique, passage du signe à l'être<sup>1</sup> ». Le rite ne s'analyse plus dans l'horizon d'une compréhension de l'être, comme le voulait la sociologie d'Émile Durkheim pour qui la croyance constituait une interprétation du monde dictant la conduite de chacun vis-à-vis du sacré et du profane. Le rite est désormais compris comme un moyen de dire l'être en passant par la médiation du symbolique.*

Le symbolique, dans le domaine des sciences historiques, souffre lui aussi d'un héritage qui consiste à y voir un reliquat de romantisme, voire même d'ésotérisme, et qui conduit à le confondre avec l'allégorie. Or, là encore, sous l'impulsion notamment de Marcel Mauss, le symbolique a bénéficié depuis maintenant un siècle d'une approche complètement renouvelée mêlant des approches sociologiques, anthropologiques et cognitivistes. Sa déconsidération radicale par la pensée positiviste et scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle, qui y voyait une manifestation de la théologie, de l'ésotérisme et du romantisme, a fini par le cantonner dans une acception qui le confondait avec le terme d'allégorie. Cette conception du symbolique prévaut encore aujourd'hui largement dans le champ de la recherche historique, alors que ce concept, à la suite des travaux de Marcel Mauss<sup>2</sup>, a reçu un éclairage entièrement nouveau de la part des sociologues et des anthropologues, auxquels sont venus s'ajouter les chercheurs en sciences cognitives<sup>3</sup>.

Dans un premier temps, Marcel Mauss a lui-même utilisé le symbolique à la manière d'Émile Durkheim qui en faisait un quasi-synonyme d'emblème au travers duquel la société prend conscience d'elle-même. Puis Marcel Mauss a reconnu que « *la pensée symbolique est la forme première de la pensée humaine, et qu'elle reste sous-jacente à toute pensée<sup>4</sup> »*. Il écrit ainsi que « *même si les symboles et chaînes de symboles ne correspondent qu'imaginativement et arbitrairement aux choses, ils correspondent au moins aux humains qui les comprennent et y croient, et pour lesquels ils servent d'expression totale à la fois de ces choses et de leurs sciences, de leurs logiques, de leurs techniques en même temps que de leurs arts, de leurs affectivités<sup>5</sup> »*. Le symbolique ne consiste pas à restituer les choses selon ce qu'elles sont, mais vise à rendre possible l'échange entre les hommes au sujet de ce qui ne se livre pas à eux en toute clarté et transparence. Ainsi, Gilbert Durand définit le symbole comme « *un signe renvoyant à un indicible et invisible signifié et par là obligé d'incarner concrètement cette adéquation qui lui échappe, et cela par le jeu des redondances mythiques, rituelles, iconographiques qui corrigent et complètent inépuisablement l'inadéquation<sup>6</sup> »*. Le symbole se distingue de l'emblème qui se substitue à un signifié qui

---

*l'être s'est chargée d'une qualité nouvelle, d'une dimension nouvelle, la sacralité.* » RIES J., « Les rites d'initiation et le sacré », dans RIES J. (éd.), *Les rites d'initiation*, actes du colloque tenu à Liège et à Louvain-la-Neuve les 20 et 21 novembre 1984, Collection Homo Religiosus, n°13, Louvain-la-Neuve : Centre d'histoire des religions, 1986, p. 28-29.

<sup>1</sup> RIES J., « Les rites d'initiation et le sacré », dans RIES J. (éd.), *Les rites d'initiation*, actes du colloque tenu à Liège et à Louvain-la-Neuve les 20 et 21 novembre 1984, Collection Homo Religiosus, n°13, Louvain-la-Neuve : Centre d'histoire des religions, 1986, p. 32.

<sup>2</sup> TAROT C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris : Éditions La découverte/M.A.U.S.S., 1999, 718 p.

<sup>3</sup> SPERBER D., « L'Interprétation en anthropologie », *L'Homme*, t. 21, n° 1, Année 1981, p. 69-92.

<sup>4</sup> TAROT C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris : Éditions La découverte/M.A.U.S.S., 1999, p. 638.

<sup>5</sup> MAUSS M., « Catégories collectives et catégories pures », *Œuvres*, t. 2, Paris : Les éditions de minuit, 1974, p. 151.

<sup>6</sup> DURAND G., *L'imagination symbolique*, Collection Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1964, p. 18.



pourrait être par lui-même présent. Il se distingue également de l'allégorie qui est une figuration, une traduction en image d'une idée abstraite. Le symbole est, quant à lui, une « *reconduction au sensible, du figuré au signifié, mais en plus [à la différence de l'allégorie], par la nature même du signifié inaccessible, il est épiphanie, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant de l'indicible.* »<sup>1</sup> Le symbole est l'idée elle-même rendue sensible, et Durand, citant Pierre Godet, de préciser que le symbole « *est une figure qui vaut, non pas précisément pour elle-même, car elle ne serait symbole de rien, mais par elle-même*<sup>2</sup> ». Dans la figuration symbolique, seul le signifiant est visible et concrètement connu alors que le signifié demeure seulement concevable mais jamais « re-présentable » dans une plénitude ou une entièreté matérielle ou conceptuelle. Ainsi en est-il de la mort et du mourir, dont l'expérience qu'il en est donné de faire au vivants ne permet de saisir complètement ni le sens ni l'accomplissement.

Par conséquent, comme tout rituel, le rituel funéraire doit être regardé et analysé comme un dispositif social usant du symbolique pour donner du sens au mourir d'autrui. Au travers du symbolique, le rituel funéraire fabrique une image de ce mourir sinon le mourir d'autrui ne peut être saisi sans que demeure la part d'indétermination que le cadavre ne cesse jamais de donner à voir. Il ne s'agit toutefois pas de mettre un terme à cette indétermination tant celle-ci est indépassable faute pour les vivants de pouvoir faire eux-mêmes l'épreuve du mourir d'autrui. Le rituel funéraire consiste à masquer cette indétermination, sans la nier, derrière une surdétermination culturelle qui consiste à produire, sur un plan symbolique, un mourir d'autrui apte à être perçu par les vivants qui participent et assistent aux funérailles. Le rituel funéraire consiste donc à rejouer symboliquement le mourir d'autrui afin d'inscrire ce mourir dans le temps (celui des funérailles) et dans l'espace (le *locus*). Ainsi dans le rituel funéraire, le symbolique permet aux vivants de disposer d'une image au travers de laquelle ils peuvent pleinement reconnaître que la mort d'autrui a eu lieu et qu'autrui mort est dans un lieu (*locus*). Le rituel funéraire, pour être efficace, requiert l'engagement et l'assentiment des vivants quant à son efficacité, ce dont rend parfaitement compte *le justa facere* de la *religio* gréco-romaine. Cette implication des vivants pour que le mourir d'autrui soit accompli est cette même nécessité qui fut redécouverte par la psychanalyse, à la différence que dans le rituel funéraire l'image produite met à contribution l'engagement des corps, là où la psychanalyse ne décèle qu'une implication psychique de la part des vivants. L'image du mourir d'autrui produite au travers du rituel funéraire est en effet une image sensible dont l'élaboration fait intervenir aussi bien les corps des vivants que celui du mort. Les premiers, au moyen d'une suite de gestes, de postures, d'attitudes visibles et de comportements, contribuent à donner une forme au mourir d'autrui. Le second est à la fois le support de cette mise en forme, c'est-à-dire en image, et le mort lui-même qui, ne cessant jamais de se confondre avec son *corpus* peut se prêter à ce mourir symbolique. Cette implication corporelle du mort se reflète d'ailleurs dans le rôle que le droit antique accorde au corps du défunt dans l'institution de tout sépulcre.

---

<sup>1</sup> DURAND G., *L'imagination symbolique*, Collection Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1964, p. 12.

<sup>2</sup> DURAND G., *L'imagination symbolique*, Collection Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1964, p. 12, note 4.

## Définition juridique du tombeau

Le droit antique définit le sépulcre comme une fraction du sol, une *portio fundi*, un *locus*, dans lequel un corps a été inhumé<sup>1</sup>. Il bénéficie d'un statut particulier, celui de *locus religiosus* qui selon Gaius, jurisconsulte sous les Antonins, est un lieu appartenant aux dieux Mânes, ce qui justifie son rattachement aux *res divini iuris*<sup>2</sup>. Continuant « à appartenir au défunt par une espèce de domaine naturel, quand il y est enterré<sup>3</sup> », le tombeau se soustrait aux cadres de propriété habituelle et se trouve doté d'une *sanctitas*<sup>4</sup> qui lui assure un caractère d'inviolabilité et d'inaliénabilité. De ce fait, il ne peut être vendu, grevé d'une servitude, revendiqué comme propriété privée, changer d'usage, servir de garantie, être saisi en gage, et ne peut entrer dans aucune stipulation. De cette inaliénabilité découle l'imprescriptibilité des droits qui y sont attachés<sup>5</sup>. L'appellation de sépulcre s'étend au monument qui en surface signale la présence du corps qu'il contient, l'entoure et le protège<sup>6</sup>.

Dans le monde latin, le sépulcre correspond donc à un lieu doté d'un statut particulier, qualifié de *religiosus*, qui en fait un lieu à part dans l'univers juridique et mental des vivants.

## Les conditions juridiques pour la fondation du locus religiosus

Les sources de droit classique s'accordent pour dire que la fondation d'un *locus religiosus* relève d'une initiative privée. Une telle fondation nécessite en tout premier lieu de disposer du *jus inferendi mortuum*, c'est-à-dire du droit d'inhumer le mort. Ulpien constate ainsi que « l'héritier institué qui, avant d'accepter la succession, enterre le défunt rend religieux le lieu de la sépulture »<sup>7</sup> et Marcien rappelle dans une formule toute simple que « chacun de sa propre autorité peut rendre religieux un lieu lui appartenant » à la seule condition précise-t-il d'y ensevelir un mort<sup>8</sup>. Si un lieu devient *religiosus* par une initiative privée, l'accession à ce statut le soustrait au droit commun du sol et le fait entrer dans les *res divini iuris*.

En tant que *res divini iuris*, le tombeau relève, en partie du moins, du droit religieux. Plutarque s'en fait le témoin lorsque, dans le chapitre de ses *Vies des hommes illustres* qu'il consacre à Numa<sup>9</sup>, il rapporte que celui-ci « avait appris aux pontifes à ne pas se croire souillés par les cérémonies des funérailles et [...] leur enseigna à honorer d'un culte particulier les dieux des Enfers ». L'historien en conclut que depuis Numa une des « fonctions des pontifes consiste précisément à prescrire tout ce qu'il faut observer dans les funérailles ». Les funérailles relèvent donc de la compétence juridique des pontifes, comme le

<sup>1</sup> ULPYEN, *Digeste*, 47, 12, 3, 2. : « *Sepulcri autem appellatione omnem sepulturae locum contineri existimandum est.* »

<sup>2</sup> GAIUS, *Institutes*, 2, 1, 2-4. : « *Summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur : nam aliae sunt divini iuris, aliae humani. Divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae. [...] Religiosae quae diis manibus relictas sunt.* »

<sup>3</sup> ULPYEN, *Digeste*, 11, 7, 4. : « *... naturaliter enim videtur ad mortuum pertinere locus, in quem infertur ...* »

<sup>4</sup> CICERON, *Neuvième Philippique*, 6, 14. : « *... sepulchrorum autem sanctitas in ipso solo est ...* »

<sup>5</sup> GAIUS, *Institutes*, 2, 6, 1. : « *Sed aliquando etiamsi maxime quis bona fide alienam rem possideat, non tamen illi usucapio ullo tempore procedit : veluti si quis liberum hominem, vel rem sacram vel religiosam vel servum fugitivum possideat.* »

<sup>6</sup> MARCIEN, *Digeste*, 11, 7, 37, 1. : « *Monumentum autem sepulchri id esse, divus hadrianus rescripsit, quod monumenti, id est causa muniendi ejus loci factum sit, in quo corpus impositum sit.* »

<sup>7</sup> ULPYEN, *Digeste*, 11, 7, 4. : « *Scriptus heres priusquam hereditatem adeat, patremfamilias mortuum inferendo, locum facit religiosum ...* »

<sup>8</sup> MARCIEN, *Digeste*, 1, 8, 6, 4. : « *Religiosum autem locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum.* »

<sup>9</sup> PLUTARQUE, *Vies des hommes illustres*, Numa, 12.

signale aussi Cicéron lorsqu'il affirme que l'institution du tombeau est définie par le droit pontifical et que par la suite ce tombeau relève « *d'un grand nombre de droits religieux*<sup>1</sup> ». Cicéron précise toutefois que s'appliquent aux tombeaux des dispositions juridiques tirées du droit public et du droit privé, même si dans son propos celles-ci paraissent demeurer secondes par rapport à celles édictées par les pontifes<sup>2</sup>.

L'enchevêtrement entre le droit privé, le droit public et le droit pontifical introduit des complications juridiques qu'il est aujourd'hui difficile de saisir d'autant que le droit pontifical n'a pas bénéficié de la part des empereurs d'Orient d'un même travail de codification que les droits public et privé. Cela n'implique toutefois pas que ces trois domaines du droit soient nécessairement hermétiques les uns aux autres. Ce n'est pas parce que les jurisconsultes traitent de considérations strictement prosaïques et pragmatiques qu'il faut y voir le signe que dans l'Empire romain le droit et la religion sont deux domaines absolument distincts<sup>3</sup>. Bien au contraire, en ce qui concerne les tombeaux, si les juristes civils traitent ce qui est de leur propre ressort, c'est parce qu'ils laissent la clarification du droit religieux à la charge des pontifes. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle leurs remarques et leurs précisions laissent transparaitre qu'au fondement même des dispositions des droits privé et public touchant les sépulcres, il y a la *religio* qui leur est attachée.

Comme toute initiative privée la fondation d'un *locus religiosus* reste encadrée par certaines règles de portée générale. La première est celle qui interdit d'inhumer dans les villes<sup>4</sup>. Cette interdiction mentionnée par la Loi des XII Tables a, selon Cicéron<sup>5</sup>, souffert très tôt des exceptions, ce qui n'a pas empêché Hadrien, au début du II<sup>e</sup> siècle, de l'étendre à toutes les villes de l'Empire en menaçant les contrevenants d'une amende de quarante *aurei*, de l'exhumation du cadavre et de la confiscation du terrain dans lequel le corps aurait été illégalement enterré<sup>6</sup>. Une autre interdiction de portée générale qui contraint les fondations

---

<sup>1</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 22 [57]. : « *Et quod nunc communiter in omnibus sepultis venit usu, ut humati dicantur, id erat proprium tum in iis, quos humus iniecta contexerat, eumque morem ius pontificale confirmat. [...] ac tum denique multa religiosa iura complectitur.* »

<sup>2</sup> Voir CICÉRON, *Des lois*, 2, 22 [58 à 62]. Les prescriptions portées dans la Loi des XII Tables auxquelles se réfère Cicéron concernent exclusivement les dimensions civiles et morales du deuil et des funérailles. Elles apparaissent comme des compléments et des conséquences de la fondation du tombeau et des droits religieux afférents.

<sup>3</sup> *Contra* THOMAS Y., *Corpus aut ossa aut cineres, la chose religieuse et le commerce*, *Micrologus*, 7, 1999, p. 105-112. L'auteur ne semble pas vraiment tenir compte de la distinction entre *religio* antique et *religio* au sens chrétien et moderne du terme, alors même qu'il la mentionne à partir des travaux de John Scheid, lui-même inspiré par les conclusions de Jean-Pierre Vernant.

<sup>4</sup> PAUL, *Sentences*, 1, 21, 3. : « *Intra muros civitatis corpus sepulturae dari non potest vel ustrina fieri.* » CODE JUSTINIEN, 3, 44, 12. : « *Mortuorum reliquias, ne sanctum municipiorum jus polluat, intra civitatem condi, jam pridem vetitum est.* » Rescrit de Maximien et de Dioclétien, an 290. Cette interdiction est rappelée par une loi de Gratien, Valentinien et Théodose datée de 381 : « *Omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcophagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant et relinquunt incolarum domicilio sanctitatem. Quisquis autem huius praecepti negligens fuerit adque aliquid tale ab huius interminatione praecepti ausus fuerit moliri, tertia in futurum patrimonii parte multetur. Officium quoque, quod tibi paret, quinquaginta librarum auri affectum despoliatione maerebit. Ac ne alicuius fallax et arguta sollertia ab huius se praecepti intentione subducat atque apostolorum vel martyrum sedem humanis corporibus aestimet esse concessam, ab his quoque, ita ut a reliquo civitatis, noverint se atque intellegant esse submotos.* » CODE THEODOSIEN, 9, 17, 6.

<sup>5</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 23 [58]. : « *Sed ea non tam ad religionem spectant, quam ad ius sepulcrorum.* » « *Hominem mortuum, inquit lex in XII Tabulis, in urbe ne sepelito, neve urito.* » Et lorsque Cicéron fait demander par Atticus « comment expliquer que postérieurement tant de grands hommes ont été ensevelis en ville, il répond par la bouche de Marcus : « *Credo, Tite, fuisse, aut eos quibus hoc ante hanc legem virtutis causa tributum est, ut Publicolae, ut Tuberto, quod eorum posterius iure tenerunt; aut eos, si qui hoc, ut C. Fabricius, virtutis causa, soluti legibus, consecuti sunt.* »

<sup>6</sup> ULPPIEN, *Digeste*, 47, 12, 3, 5. : « *Divus Hadrianus rescripto poenam statuit quadraginta aureorum in eos qui in civitate sepeliunt, quam fisco inferri iussit et in magistratus eadem qui passi sunt, et locum publicari iussit et corpus transferri.* »

d'un *locus religiosus* est celle qui prohibe l'installation des tombeaux dans des lieux réservés à des usages publics<sup>1</sup>. Enfin, il est nécessaire que l'inhumation en un lieu donné ne blesse aucun droit, ce qui implique que celui qui enterre ou celui qui est enterré ait en sa possession le terrain concerné, ou du moins, qu'il bénéficie de l'accord du propriétaire légitime<sup>2</sup>. Il en découle qu'une inhumation ne peut pas être faite dans un sépulcre existant sans l'accord de son propriétaire qui n'est autre que le mort lui-même<sup>3</sup>. Enfin, il faut que le terrain considéré ne fasse l'objet d'aucune servitude<sup>4</sup>.

Si toutes ces obligations sont respectées, celui qui le souhaite peut transformer un terrain en *locus religiosus* en y enterrant le corps ou les restes d'un mort. Il lui faut toutefois signifier que telle est son intention<sup>5</sup> en opérant une fondation *in perpetuum* impliquant l'entrée du lieu dans la possession du mort et des dieux Mânes. Le caractère perpétuel de la fondation est, comme le constate Paul, la condition nécessaire pour qu'un lieu acquière la qualité de *religiosus*, alors qu'un lieu dans lequel un corps est enterré à titre provisoire conserve son caractère initial, puisqu'il n'est qu'un lieu de transit. De la même manière, un corps qui n'a pas été enseveli *in perpetuum* n'est soumis à aucune obligation particulière s'il doit être transféré<sup>6</sup>. Il y a enfin une condition *sine qua non* pour qu'un tombeau devienne un *locus religiosus* : il doit contenir le corps du mort qui y a été installé selon les rites requis.

### **Il n'y a pas de locus religiosus sans corps du défunt**

L'ensemble du droit civil antique stipule que la présence du corps d'un mort est la condition *sine qua non* qui fait du tombeau un *locus religiosus*. Sextus Pompeius Festus se référant à Aelius Gallus déclare ainsi que « fait partie du religieux, la sépulture où le mort est enseveli ou enterré<sup>7</sup> ». Ulpien adopte une position similaire en écrivant qu'un « sépulcre est l'endroit où sont renfermés le corps ou les ossements d'un homme mort<sup>8</sup> ». Peu importe d'ailleurs l'état dans lequel se trouve la dépouille du mort qui peut se présenter sous la forme d'un corps (*corpus*), d'ossements (*ossa*), de cendres (*cineres*) ou même de restes (*reliquiae*), toutes ces appellations présentes dans les textes de droit classique, qui ne désignent pas

<sup>1</sup> ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 8, 2. : « Si in locum publicis usibus destinatum intulerit quis mortuum, praetor in eum iudicium dat, si dolo fecerit et erit extra ordinem plectendus, modica tamen coercitione: sed si sine dolo, absolvendus est. »

<sup>2</sup> ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 2, 2. : « Praetor ait : "sive homo mortuus ossave hominis mortui in locum purum alterius aut in id sepulchrum, in quo ius non fuerit, illata esse dicentur." Qui hoc fecit, in factum actione tenetur et poena pecuniaria subicietur. »

<sup>3</sup> Le droit d'être inhumé dans un tombeau existant, le *jus inferri*, s'applique aux seuls héritiers désignés par le défunt, à ceux qui lui ont succédé *ab intestat*, à ses enfants de tout sexe et de tout degré, émancipés ou non, qu'ils aient accepté ou refusé la qualité d'héritier ainsi qu'à leur postérité à tous. Même les enfants déshérités par le défunt peuvent y prétendre, à condition toutefois que ce dernier ne s'y soit pas expressément opposé. Les affranchis peuvent bénéficier de ce même droit si le défunt a pris des dispositions en ce sens. Voir ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 6.

<sup>4</sup> ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 8, 4. : « Nec solum domino haec actio [ici l'actio in factum] competit, verum ei quoque qui ejusdem loci habet usum fructum, vel aliquam servitutem : quia jus prohibendi etiam hi habent. » Voir également ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 2, 7 à 9.

<sup>5</sup> MARCIEN, *Digeste*, 11, 7, 39. : « ... videtur autem terra conditum et si in arcula conditum hoc animo sit, ut non alibi transferatur. »

<sup>6</sup> Du moins est-ce la situation qui prévalait lorsqu'en l'an 290, Maximien et Dioclétien édictent que : « Si necdum perpetuae sepulturae corpus traditum est, translationem ejus facere non prohiberis. » (CODE JUSTINIEN, 3, 44, 10). Un siècle plus tard un rescrit de Valentinien, de Théodose et d'Arcadius impose qu'un tel transfert soit soumis à l'autorisation du prince : « Nemo humanum corpus ad alium locum sine augusti affatibus transferat » CODE JUSTINIEN, 3, 44, 14.

<sup>7</sup> SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 16 [386]. : « Religiosum sepulchrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit satis constare ait. »

<sup>8</sup> ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 2, 5. : « Sepulchrum est, ubi corpus ossave hominis condita sunt. »

nécessairement des réalités précises et qui ont même fini par devenir synonymes. Toutefois, précise Paul, lorsque le corps du défunt est dispersé en plusieurs lieux, seul celui qui accueille la tête revêt la qualité de *locus religiosus*<sup>1</sup> dans la mesure où les traits du visage sont porteurs de l'identité du défunt. Le visage est ainsi consacré comme ce qui instaure l'individualisation du mort au delà du corps qui n'établit qu'une individuation<sup>2</sup>. Le visage reste en dernier lieu ce par quoi se reconnaît le mort. Il demeure celui qui instaure un réel rapport d'intersubjectivité entre les vivants et les morts.

Si, comme le constate Michèle Ducos, « *la présence du cadavre constitue la condition nécessaire et suffisante pour faire d'une sépulture un locus religiosus et que c'est lui qui est la source de ce caractère religieux*<sup>3</sup> », Ulpien à la suite de Celsus précise cependant que la qualité de *religiosus* s'applique seulement à la place qu'occupe le corps du défunt et ne s'étend pas au tombeau dans sa totalité<sup>4</sup>. Florentinus, jurisconsulte du II<sup>e</sup> siècle, affirme que la qualité de *res religiosa* ne s'applique à un monument, qui « *est une chose destinée à transmettre à la postérité la mémoire (memoria) de quelqu'un* », qu'à la seule condition de renfermer « *le corps d'un mort, ou du moins ce qui en reste* », ce qui en fait un sépulcre (*sepulchrum*). À l'inverse, s'il « *ne renferme rien des restes du défunt, ce sera un monument élevé à sa mémoire, ce que les Grecs appellent un cénotaphe, c'est-à-dire un tombeau vide (inane sepulchrum)*<sup>5</sup> ». Ulpien définissant à son tour un *monumentum* comme « *ce qui est élevé pour transmettre la mémoire du défunt à la postérité* »<sup>6</sup> juge que si celui-ci est « *encore vide et par conséquent pur, il pourra faire l'objet d'une vente et d'une donation. Si ce n'est qu'un cénotaphe (cenotaphium), on peut le vendre, car, d'après un rescrit [des empereurs Marc-Aurèle et Lucius-Véruis], il n'est pas regardé comme religieux*<sup>7</sup> ». Dans la même perspective, un rescrit de Philippe l'Arabe, intégré au Code justinien, restreint la qualité de *res religiosae* à la seule portion du sol où un corps est enfoui. En conséquence, « *les terres adjacentes aux tombeaux et où les morts ne sont pas inhumés sont de droit profanes, de sorte qu'il n'y a aucun doute qu'elles peuvent être efficacement vendues*<sup>8</sup> ».

Dans une contradiction apparente, Marcien considère toutefois qu'un « *lieu qui renferme un cénotaphe est aussi réputé religieux* »<sup>9</sup> alléguant les vers 300 à 305 du livre III de l'*Énéide* de Virgile. Servius, dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, commentant le vers 325 du livre VI de

<sup>1</sup> PAUL, *Digeste*, 11, 7, 44. : « *Cum in diversis locis sepultum est, uterque quidem locus religiosus non fit, quia una sepultura plura sepulchra efficere non potest: mihi autem videtur illum religiosum esse, ubi quod est principale conditum est, id est caput, cuius imago fit, inde cognoscimur.* »

<sup>2</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collections Langages et Sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 221.

<sup>3</sup> DUCOS M., « Le tombeau, locus religiosus », dans HINARD F. et LAMBERT M.-F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris : De Boccard, 1995, p. 138.

<sup>4</sup> ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 2, 5. : « *Celsus autem ait : non totus qui sepulturae destinatus est, locus religiosus fit, sed quatenus corpus humatum est.* »

<sup>5</sup> FLORENTINUS, *Digeste*, 11, 7, 42. : « *Monumentum generaliter res est memoriae causa in posterum prodita : in qua si corpus, vel reliquiae inferantur, fiet sepulchrum : si vero nihil eorum inferatur, erit monumentum memoriae causa factum : quod Graeci κενotάφιον, id est, inane sepulchrum appellant.* »

<sup>6</sup> ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 2, 6. : « *Monumentum est, quod memoriae servandae gratia existat.* »

<sup>7</sup> ULPIEN, *Digeste*, 11, 7, 6, 1. : « *Si adhuc monumentum purum est, poterit quis hoc et vendere et donare. si cenotaphium fit, posse hoc venire dicendum est: nec enim esse hoc religiosum divi fratres rescripserunt.* »

<sup>8</sup> CODE JUSTINIEN, 3, 44, 9. : « *Locum quidem religiosum distrahi non posse manifestum est. Verum agrum purum monumento cohaerentem profani iuris esse ideoque efficaciter venundari non est opinionis incertae.* »

<sup>9</sup> MARCIEN, *Digeste*, 1, 8, 6, 5. : « *Cenotaphium quoque magis placet locum esse religiosum : sicut testis in ea re est Vergilius.* »

ce même ouvrage de Virgile, conclut lui aussi « *qu'une sépulture vide a autant de valeur qu'une pleine* <sup>1</sup> ». Pour étayer son affirmation il s'appuie sur la présence dans l'Hadès de l'ombre de Déiphobe, auquel Énée avait rendu tous les devoirs funèbres<sup>2</sup> et « *élevé une sépulture vide sur les rivages de Rhétée*<sup>3</sup> ». Servius précise toutefois que si « *la terre pouvait être jetée en l'absence du corps* », la fondation d'une sépulture requerrait toutefois, selon les pontifes, l'accomplissement « *de rites sacrés*<sup>4</sup> ». Le commentaire de Servius semble ici venir compléter celui de Marcien, qui dans cette perspective ne s'applique en réalité qu'aux monuments élevés à l'intention d'un mort dont le corps a effectivement disparu. Ces monuments doivent cependant bénéficier d'une reconnaissance spécifique, rituelle<sup>5</sup> et religieuse<sup>6</sup> pour revêtir la qualité de *locus religiosus* en l'absence du corps du défunt. Si une telle reconnaissance est indispensable pour les cénotaphes appelés à devenir de véritables *sepulcra*, elle est tout autant nécessaire pour tous les tombeaux appelés à devenir *religiosi*.

### ***Il n'y a pas de locus religiosus sans l'accomplissement d'un rituel requis***

Au dire de Cicéron en effet, si la présence du corps d'un mort est nécessaire pour qu'un tombeau devienne *locus religiosus*, il ne devient cependant tel qu'à la condition que le corps en question soit recouvert de terre. Cette précision atteste que le corps du mort ne confère pas par lui-même le caractère religieux au lieu dans lequel il est déposé, mais que l'accession au statut de *locus religiosus* exige l'accomplissement des *justa facta*.

Virgile, dans l'épisode de l'*Énéide* où il est question des funérailles de Polydore, fournit une illustration de cette différence entre un simple enfouissement et une inhumation conforme aux usages et aux rites. Arrivé en Thrace, Énée entreprend d'arracher des tiges de cornouiller ou de myrte qui poussent sur un tertre (*tumulus*). Des deux premières tiges brisées s'écoule du sang et lorsqu'il entreprend d'arracher la troisième « *un gémissement plaintif se fait entendre au fond du tertre, et une voix qui en sort* » interpelle Énée en ces termes : « *Pourquoi donc, déchirer un malheureux ? Épargne un homme enterré ; garde tes mains pieuses d'un sacrilège. Troyen, je ne suis pas un étranger pour toi, et ce sang ne coule pas du bois d'un arbre. Hélas, fuis ces terres cruelles ; fuis ce rivage de l'avarice. C'est moi, Polydore. La moisson de fer, dont les traits ici même m'ont percé et recouvert, a pris racine et grandi en javelots aigus.* »<sup>7</sup> Le corps de Polydore assassiné par le roi de Thrace a donc été recouvert de terre à l'endroit même où il fut abattu sans aucune cérémonie particulière. Le sang qui coule des tiges sectionnées par Énée ainsi que le ton plaintif avec lequel le mort se

<sup>1</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 6, 325. : « *Vult autem ostendere tantum valere inanem quantum plenam sepulturam ; nam et Deiphobi umbra transvecta est, cui Aenas cenotaphium fecit ...* »

<sup>2</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 509-510. : « *Nihil o tibi, amice, relictum ; / omnia Deiphobo solvisti et funeris umbris.* »

<sup>3</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 505. : « *Tunc egomet tumulum Rhoeteo in litore inanem ...* »

<sup>4</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 6, 366. : « *Terrae autem iniectio secundum pontificalem ritum poterat fieri et circa cadaver et circa absentium corpora quibusdam sollemnibus sacris.* »

<sup>5</sup> Pour le sens de *sollemnis* au sens de « rituel » voir FUGIER H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg : Faculté des lettres, 1963, p. 314-318.

<sup>6</sup> BONDUEL E., *Droit romain, des res religiosae et du jus sepulcri ; droit français inhumation et sépultures*, Thèse pour le doctorat, faculté de droit de Caen, Lille : Imprimerie Victor Ducoulombier, 1886, p. 28-29.

<sup>7</sup> VIRGILE, *Énéide*, 3, 37-48. : « *Tertia sed postquam maiore hastilia nisu / adgredior, genibusque adversae oblictor harenae / eloquar, an sileam ? Gemitus lacrimabilis imo / auditur tumulo, et uox reddita fertur ad auris : / "Quid miserum, Aenea, laceras ? lam parce sepulto ; / parce pius scelerare manus. Non me tibi Troia / externum tulit, aut cruor hic de stipite manat. / Heu, fuge crudelis terras, fuge litus avarum : / nam Polydorus ego ; hic confixum ferrea textit / telorum seges et iaculis increvit acutis."* »

fait entendre soulignent le mal-être de Polydore. Par cet horrible prodige, selon les mots de Virgile (*mirabile monstrum*), le mort fait savoir aux vivants qu'il subsiste malheureux sans être parvenu à rejoindre définitivement la condition qui devrait être la sienne. Polydore se montre toutefois bienveillant pour ses compatriotes en leur recommandant de quitter au plus vite la Thrace et de ne pas commettre un acte d'impiété en exhumant son pauvre corps qui gît sans sépulture. Ce n'est évidemment pas la dépouille du plus jeune fils de Priam qui serait affectée par ce sacrilège, mais bien plutôt Énée qui se verrait souillé par son contact immédiat avec un cadavre. Énée ne peut toutefois se résoudre à laisser Polydore dans une condition aussi déplorable, c'est pourquoi il décide, avant de quitter la Thrace, de célébrer pour le mort la cérémonie funèbre conforme au rite et aux usages qui feront un sépulcre du lieu où est enfoui le cadavre de son pilote<sup>1</sup>. Cette cérémonie consiste à élever un monument sur le lieu qui conserve le corps de Polydore et à y dresser un autel aux mânes du mort sur lequel on sacrifie du lait et du sang. L'intention d'Énée est, rappelle Virgile, d'enfermer l'âme de Polydore dans le tombeau. C'est pourquoi le rituel se termine par l'appel à haute voix de l'âme du mort afin que celle-ci mette fin à son errance et investisse le tombeau aménagé à cet effet selon les règles conformes aux usages (*justa facta*).

Pour qu'il y ait sépulcre, il faut donc que le mort ait bénéficié des funérailles régulières définies comme l'accomplissement des usages et des rites reconnus comme conformes. Cet accomplissement assure au mort l'accès à sa nouvelle condition d'être, libérant ainsi les vivants de sa présence parmi eux. Faute de funérailles accomplies conformément aux règles, le défunt est seulement enterré et reste *insepultus*, à la manière du fantôme de Diapontus mis en scène par Plaute<sup>2</sup> et de celui d'Athénodore décrit par Pline<sup>3</sup>.

Il faut également observer que l'inhumation est considérée comme irrégulière lorsqu'un cadavre a été déposé dans un *locus religiosus* sans disposer du *jus inferri*, c'est-à-dire le droit pour une personne d'être enterrée dans un sépulcre déterminé. Elle l'est également pour les sépultures de l'ennemi dont les usages funéraires sont différents de ceux qui sont regardés par les vainqueurs comme conformes à l'usage<sup>4</sup>. Il est possible d'en déduire, comme l'a remarqué Fernand de Vissher, que le caractère religieux ne s'applique pas au corps lui-même, même s'il en est la source<sup>5</sup>, mais que c'est le sépulcre qui est religieux dans la mesure où il est le résultat du juste accomplissement des devoirs funèbres qui consistent à y installer le corps du mort au moyen d'un rituel reconnu comme conforme aux usages prescrits par la tradition.

La présence réelle du corps du mort est donc requise pour qu'un sépulcre soit reconnu comme un *locus religiosus*, mais ce caractère ne devient effectif qu'à la condition que le défunt ait bénéficié de funérailles et d'un ensevelissement conformes aux usages. L'accomplissement des gestes requis pour installer le mort dans son tombeau au moyen des

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 3, 62-68. : « Ergo instauramus Polydoro funus, et ingens / aggeritur tumulo tellus ; stant Manibus arae, / caeruleis maestae vittis atraque cupresso, / et circum Iliades crinem de more solutae ; / inferimus tepido spumantia cymbia lacte / sanguinis et sacri pateras, animamque sepulchro / condimus, et magna supremum voce ciemus. »

<sup>2</sup> PLAUTE, *Mostellaria*, voir *supra* p. 168.

<sup>3</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 7, 27 et CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, Voir *supra* 159-160.

<sup>4</sup> PAUL, *Digeste*, 47, 12, 4. : « Sepulchra hostium religiosa nobis non sunt : ideoque lapides inde sublato in quemlibet usum convertere possumus : non sepulchri violati actio competit. » ; POMPONIUS, *Digeste*, 11, 7, 36. : « Cum loca capta sunt ab hostibus, omnia desinunt religiosa vel sacra esse, sicut homines liberi in servitutem perveniunt : quod si ab hac calamitate fuerint liberata, quasi quodam postliminio reversa pristino statui restituuntur. »

<sup>5</sup> DE VISSCHER F., *Le droit des tombeaux romains*, Milan : Giffré editore, 1963, p. 50.

funérailles est également à l'origine de la différence que le monde latin établit entre le *cadaver* et le *corpus*<sup>1</sup>. Les sépulcres ne contiennent jamais de *cadaver*, mais des *corpora*. Le premier vocable est réservé au corps des morts qui sont privés de sépulture ou qui n'ont pas le droit d'être inhumés dans un sépulcre. Il traduit l'idée d'abandon de ce corps laissé à lui-même, sans soin et sans considération. Charriée par les inondations ou bien devenue la proie des bêtes sauvages, des fauves et des oiseaux charognards, c'est une simple chose vulnérable aux ravages de la nature. Le *cadaver* par excellence, c'est *l'insepultus* comme le disent tour à tour Servius<sup>2</sup> et Isidore de Séville<sup>3</sup>.

À l'inverse, la dénomination de *corpus* s'utilise à la fois pour désigner le corps de l'être vivant et celui du mort, montrant ainsi que la mort physiologique n'interrompt pas immédiatement le rapport d'identité entre le mort et son corps. La forme du corps et plus encore les traits de son visage affichent la continuité de la présence du mort. Ce corps et ce visage qui poursuivent là la présence du mort dans le monde des vivants restent toutefois fragiles. Le temps et la nature œuvrent de concert pour les déformer et les défigurer, signant à terme leur disparition définitive. En réaction, les vivants entreprennent de contrecarrer les effets destructeurs de la mort physiologique sur le cadavre au moyen d'actions qui visent à en masquer les traces les plus visibles.

Sujet social et culturel, le *corpus* s'oppose nettement au *cadaver*, objet naturel. Le *corpus* est celui qui bénéficie de sollicitude et de soins de la part des vivants. Les soins atténuent les premiers signes visibles de la survenue de la mort physiologique. Ils restaurent l'image du corps du mort à la ressemblance du vivant. La survenue de la mort physiologique n'est nullement niée, seulement son apparaître est estompé pour restituer le mort dans un aspect qui le montre comme endormi, lavé et habillé, comme il pouvait se présenter auparavant dans le monde, aux yeux des vivants. Autour de lui se pressent les proches, les amis, ou de simples connaissances. Tous le savent physiologiquement mort et pourtant tous viennent le visiter comme ils lui rendaient visite précédemment. Cette sollicitude dont bénéficie le corps du mort vient suspendre le cours du temps. Le temps suspendu est celui de la nature souveraine qui prend possession du *cadaver* et l'anéantit. Le *corpus* est l'image de cette suspension du temps. Le *corpus* est celui que les vivants dérobent au temps et à la nature pour se mettre en position d'acteurs de la mort de l'autre et ainsi instituer un démenti culturel à la toute-puissance de la nature qui s'affiche dans la figure du *cadaver*<sup>4</sup>. Le *corpus* est celui qui se prête à la fabrique d'une mort culturelle qui s'accomplit dans le *justa facere* de Cicéron. Sans le *justa facere*, le *corpus* reste un *cadaver* quelle que soit l'intention qui a prévalu lors de sa mise en terre. Sans lui, le lieu qui contient un corps n'a pas le statut de

---

<sup>1</sup> ALLARA A., « Corpus et cadaver, la « gestion » d'un nouveau corps. », dans HINARD F. et LAMBERT M.-F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris : De Boccard, 1995, p. 69-79.

<sup>2</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 11, 143. : « *Sane haec corpora sive proici iubebantur, a cadendo, sive quod sepultura carebant "cadavera" dicta.* »

<sup>3</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies*, 11, 2, : « *Cadaver autem est, si insepultum iacet.* »

<sup>4</sup> Jean-Didier Urbain dans une étude consacrée aux périodes moderne et contemporaine a lui aussi constaté l'importance de cette différenciation. Le corps, dit-il, « *est ce par quoi l'existant doxal éprouve son existence ou celle de l'autre, corps est à prendre dans une relation de présupposition avec existence. Inversement, cadavre est à prendre dans le même type de relation avec non-existence.* » URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collections Langages et Sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 139. Il y a dans la distinction entre *cadaver* et *corpus* un élément structurant du rapport que toute société entretient avec la mort.



*locus religiosus* ; il est considéré comme une sépulture irrégulière<sup>1</sup> ou une sépulture temporaire<sup>2</sup>.

### **Lorsque le tombeau devient un corps de substitution pour le mort**

L'affirmation du droit romain selon lequel il n'y a pas de *sepulcrum* sans *corpus*, ce qui a pour corollaire qu'il n'y a pas de *corpus* sans *sepulcrum*, montre que les devoirs funèbres lorsqu'ils sont accomplis selon les règles opèrent une véritable fusion entre le sépulcre et le corps du mort, tant et si bien que porter atteinte au contenant, c'est porter atteinte au contenu et qu'en retour, s'en prendre au contenu, c'est anéantir le sépulcre en sa qualité de *locus religiosus*. Marcien affirme ainsi qu'il « *est défendu de détériorer la condition d'un sépulcre, mais il est permis de rétablir le monument dégradé et en ruines, mais en ne touchant pas aux corps*<sup>3</sup> ». Le jurisconsulte opère ici une distinction majeure entre la partie souterraine du tombeau (le *sepulcrum*) et sa partie aérienne (le *monumentum*). Dans tous les cas, porter atteinte aux corps des défunts, même dans une intention louable, c'est porter atteinte à l'essence même du sépulcre. Ce dernier n'est, par conséquent, ni un simple dispositif destiné à assurer la protection du corps à la manière d'un écrin<sup>4</sup>, ni un écran entre le corps du mort et le regard des vivants. Le sépulcre est destiné à se confondre avec le corps lui-même<sup>5</sup>. Il en résulte que la pérennité du corps et celle du sépulcre sont entièrement liées, justifiant ainsi que jusqu'à une date avancée dans le courant du III<sup>e</sup> siècle, le droit ne se soit préoccupé que d'assurer l'inaliénabilité, l'imprescriptibilité et l'inviolabilité du seul sépulcre, c'est-à-dire du tombeau sans faire mention du monument qui en marque la présence dans le monde.

La préoccupation de protéger les tombeaux contre toute forme de violation est à l'origine d'un volumineux corpus de textes juridiques, selon lesquels profaner un sépulcre c'est d'abord porter une atteinte aux droits d'un particulier, puis causer un trouble à l'ordre social et commettre un crime contre la religion<sup>6</sup>.

Les historiens du droit ont remarqué que la violation des tombeaux (*sepulcrorum violatio*) en tant que délit criminel n'apparaît que tardivement, après avoir longtemps été envisagée

---

<sup>1</sup> Dans les cas d'inhumation dans un lieu sans le consentement de son propriétaire, à l'intérieur des villes ou dans un lieu public.

<sup>2</sup> PAUL, *Digeste*, 11, 7, 40. : « *Si quis enim eo animo corpus intulerit, quod cogitaret inde alio postea transferre magisque temporis gratia deponere, quam quod ibi sepeliret mortuum et quasi aeterna sede dare destinaverit, manebit locus profanus.* »

<sup>3</sup> MARCIEN, *Digeste*, 47, 12, 7. : « *Sepulchri deteriore conditionem fieri prohibitum est : sed corruptum et lapsum monumentum corporibus non contactis licet reficere.* »

<sup>4</sup> *Contra* Yan Thomas qui paradoxalement met très clairement en lumière l'identité du *sepulchrum* et du *corpus* ayant bénéficié des honneurs funèbres (*jus facta*) tout en affirmant par la suite l'existence d'une distinction irréductible qui le conduit à déduire que le droit des tombeaux vise à protéger le contenant et non pas le corps, alors même que tout son propos tend à démontrer que l'un et l'autre ne font plus qu'un après les funérailles. Ce second parti pris semble lié au postulat adopté par l'auteur qui consiste à considérer qu'en matière de sépulture le droit n'a aucun lien direct avec la religion entendue par lui au sens moderne du terme. THOMAS Y., « *Corpus aut ossa aut cineres*, la chose religieuse et le commerce », *Micrologus*, 7, 1999, p. 73-112.

<sup>5</sup> Cette fonction du tombeau est similaire à celle que Jean-Pierre Vernant a attribuée au *kolossoi* de l'antiquité grecque. VERNANT J.-P., *Figures, idoles, masques*, Conférences essais et leçons du Collège de France, Paris : Éditions Julliard, 1990, p. 17-85.

<sup>6</sup> BONDUEL E., *Droit romain, des res religiosae et du jus sepulcri ; droit français inhumation et sépultures*, Thèse pour le doctorat, faculté de droit de Caen, Lille : Imprimerie Victor Ducoulombier, 1886, p. 85.

par les juristes uniquement sous l'angle du délit privé<sup>1</sup>. C'est vraisemblablement au début du III<sup>e</sup> siècle, que l'action de *crimen sepulcri violati* est venue compléter « *l'actio de sepulcro violato* » en sanctionnant au delà du droit privé le trouble social occasionné par le délit de violation de sépulture.

Durant longtemps également, le droit concernant la fondation et la protection des tombeaux fait très peu référence aux obligations religieuses. Ce constat a donné lieu à des interprétations divergentes. Certains<sup>2</sup> ont voulu y voir la preuve d'une distinction absolue entre le domaine du droit et celui du religieux reflétant une dichotomie entre le profane et le sacré, selon un schéma qui doit plus aux théories de l'école sociologique française de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qu'aux cadres de la pensée antique. Dans le monde latin, comme le rappelle à juste titre Philippe Borgeaud, « *le profane ne saurait exister comme un espace autonome, distinct par nature d'un espace sacré*<sup>3</sup> ». La quasi-absence de référence au religieux dans le corpus de droit civil ne reflète pas une dichotomie complète entre droit et *religio*, mais résulte, comme le remarque Arnaud Paturet<sup>4</sup>, d'un partage entre ce qui relève de la compétence de l'autorité administrative et ce qui est du ressort des autorités religieuses, la première se gardant bien d'empiéter sur les prérogatives des secondes. Or, le droit religieux est essentiellement oral à l'inverse du droit privé. Ce dernier a, en outre, bénéficié d'une codification tardive dans les *Institutes*, le *Digeste* et le *Code Justinien* qui en ont assuré la sauvegarde. Cette codification a toutefois été faite au prix d'un travail de réécriture mené par des rédacteurs œuvrant pour le compte d'un empereur chrétien, ce qui pourrait très bien justifier la suppression de tous les renvois au droit pontifical, par essence d'inspiration païenne.

Ainsi s'expliquerait l'absence complète dans le droit afférent aux tombeaux de toute référence aux dieux Mânes alors que celle-ci justifiait leur qualification de *locus religiosus*. C'est pourquoi, dans les transcriptions tardives du droit civil, les tombeaux ne sont plus considérés que sous l'angle de la propriété des défunts<sup>5</sup>. La *religio* des sépulcres s'en est sans doute trouvée affaiblie, ce qui expliquerait en contrepartie le durcissement des peines encourues pour la profanation des corps qui, à compter du IV<sup>e</sup> siècle, se différencie de la violation des sépulcres proprement dits<sup>6</sup>. Le lien organique entre le sépulcre et le corps du défunt semble alors se distendre sous l'effet conjoint du contexte socio-politique et de l'adoption de nouvelles pratiques funéraires. Le premier justifie une réutilisation de plus en

---

<sup>1</sup> MOMMSEN T., *Le droit pénal romain*, Collection Manuel des antiquités romaines, t. 19.3, Paris : Albert Fontemering éditeur, 1907, p. 129, note 4.

<sup>2</sup> THOMAS Y., « *Corpus aut ossa aut cineres*, la chose religieuse et le commerce », *Micrologus*, 7, 1999, p. 73-112.

<sup>3</sup> BORGEAUD P., « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept « opératoire » en histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, N° 211-4, 1994, p. 390.

<sup>4</sup> PATURET A., « Le transfert des morts dans l'antiquité romaine : aspects juridiques et religieux », *Revue internationale des droits de l'antiquité*, t. 54, 2007, p. 354 et 362.

<sup>5</sup> De SOUZA M., *La question de la tripartition des catégories de droit divin dans l'antiquité romaine*, Saint-Etienne : Bibliothèque du centre de recherche en histoire de l'université de Saint-Etienne, 2004, p. 95-96. Une illustration parfaite de ce glissement est donnée par la manière dont les compilateurs du Code justinien ont reporté l'édit de Julien portant sur les funérailles et les tombeaux. Là où le texte originel stipule au sujet du vol de matériaux sur les sépulcres : « *Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum, hoc fieri prohibemus poena Manium vindice cohibentes* », le CODE JUSTINIEN (9, 19, 5) supprime toute référence au tombeau et aux divinités païennes, n'évoquant que les morts : « *Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidat contaminata religio defunctorum : hoc fieri prohibemus, poena sacrilegii cohibentes*. »

<sup>6</sup> REBILLARD E., *Religion et sépulture, l'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003, p. 77-79.

plus intense des matériaux de construction arrachés aux tombeaux pour bâtir les enceintes qui entourent alors les villes. Parallèlement, le recul de l'incinération au profit de l'inhumation conduit à déposer dans les sépulcres non plus des cendres, mais des corps entiers qui une fois exhumés sont bien plus propices à resurgir la figure du *cadaver* soumis aux atteintes de la nature.

Par *sepulcrorum violato*, il faut entendre la destruction et la détérioration directes du sépulcre ou du monument qui le recouvre<sup>1</sup>, la vente ou la cession d'un tombeau<sup>2</sup>, ainsi que son utilisation pour un usage autre que funéraire, en tant qu'habitation par exemple<sup>3</sup>. S'y ajoute l'inhumation dans la sépulture de personnes ne disposant pas du *jus inferri*, ce dernier se définissant comme le droit d'être enterré dans un sépulcre sans contrevenir aux dispositions prises par le fondateur du dit sépulcre<sup>4</sup>. Pour que la violation soit effective, il faut d'une part que l'acte délictueux soit constaté et que d'autre part il ait été accompli dans une mauvaise intention. Sont ainsi excusés par avance tous ceux qui sont incapables de *dolus malus* comme les impubères et les fous, ainsi que ceux qui ont agi de bonne foi sans intention de violer sciemment un tombeau<sup>5</sup>.

L'*actio de sepulcro violato* est une action pénale qui donne lieu au paiement d'une somme d'argent destinée à indemniser les dépositaires du *jus sepulcri* des frais engagés pour effacer les traces laissées par le viol du tombeau ainsi que pour répondre au préjudice moral que ces dépositaires ont subi<sup>6</sup>. Si celui qui dispose de ce droit ne souhaite pas entreprendre une action en justice ou si plus personne n'est à même de l'exercer, le jurisconsulte Ulpien accorde à qui le veut le droit d'ester en justice et de recevoir une indemnité jusqu'à concurrence de cent *aurei*<sup>7</sup>. La somme susceptible d'être accordée est portée à deux cents *aurei* si le délit consiste à habiter un tombeau<sup>8</sup>. Dans le premier cas l'action intentée par le

---

<sup>1</sup> PAUL, *Sentences*, 1, 21, 8. : « *Qui monumento inscriptos titulos eraserit vel statuam everterit vel quid ex eodem traxerit, lapidem columnamve sustulerit, sepulchrum violasse videtur.* »

<sup>2</sup> CODE JUSTINIEN, 9, 19, 1. : « *Res religioni destinatas, quin immo religionis effectas, scientes qui contigerint et emere et distrahere non dubitaverint, tametsi iure venditio non subsistat, laesae tamen religionis in crimen inciderunt.* »

<sup>3</sup> ULPNIEN, *Digeste*, 11, 7, 12, 1. : « *Senatus consulto cavetur, ne usus sepulchrorum permutationibus polluat, id est ne sepulchrum aliae conversationis usum accipiat.* » ; ULPNIEN, *Digeste*, 47, 12, 3. : « *Si quis in sepulchro dolo malo habitaverit aedificiumve aliud, quamque sepulchri causa factum sit, habuerit : in eum, si quis eo nomine agere volet, ducentorum aureorum iudicium dabo.* » ; ULPNIEN, *Digeste*, 47, 12, 3, 6. : « *Si quis in sepulchro habitasset aedificiumve habuisset, ei qui velit agendi potestas fit.* » ; PAUL, *Sentences* 1, 21, 12. : « *Neque iuxta monumentum neque supra monumentum habitandi ius est ...* »

<sup>4</sup> ULPNIEN, *Digeste*, 11, 7, 2, 2. : « *Praetor ait : «sive homo mortuus ossave hominis mortui in locum purum alterius aut in id sepulchrum, in quo ius non fuerit, illata esse dicentur», qui hoc fecit, in factum actione tenetur et poena pecuniaria subicietur.* » ; ULPNIEN, *Digeste*, 47, 12, 3, 3. : « *Si quis in hereditarium sepulchrum inferat, quamvis heres, tamen potest sepulchri violati teneri, si forte contra voluntatem testatoris intulit ...* » PAUL, *Sentence*, 1, 21, 6. : « *Qui sepulchrum alienum effregerit vel aperverit eoque mortuum suum alienumve intulerit, sepulchrum violasse videtur.* » Cette interdiction est étendue aux sarcophages et aux fosses sépulcrales par PAUL, *Sentences*, 1, 21, 9. : « *In eo sarcophago vel solo, ubi corpus iam depositum est, aliud corpus inferri non potest, et qui intulerit reus sepulchri violati postulari potest.* »

<sup>5</sup> ULPNIEN, *Digeste*, 47, 12, 3, 1. : « *Prima verba ostendunt eum demum ex hoc plecti, qui dolo malo violavit. si igitur dolus absit, cessabit eiusdem. Personae igitur doli non capaces, ut admodum impuberes, item omnes, qui non animo violandi accedunt, excusati sunt.* »

<sup>6</sup> ULPNIEN, *Digeste*, 47, 12, 3, 8. : « *Qui de sepulchri violati actione iudicant, aestimabunt, quatenus intersit, scilicet ex iniuria quae facta est, item ex lucro eius qui violavit, vel ex damno quod contigit, vel ex temeritate eius qui fecit ...* »

<sup>7</sup> ULPNIEN, *Digeste*, 47, 12, 3. : « *Si nemo erit, ad quem pertineat, sive agere nolet: quicumque agere volet, ei centum aureorum actionem dabo.* »

<sup>8</sup> ULPNIEN, *Digeste*, 47, 12, 3. : « *Si quis in sepulchro dolo malo habitaverit aedificiumve aliud, quamque sepulchri causa factum sit, habuerit: in eum, si quis eo nomine agere volet, ducentorum aureorum iudicium dabo.* »

titulaire du droit de sépulture est une action quasi privée, alors que dans le second elle est une action publique. L'*actio de sepulcro violato* est enfin cause d'infamie<sup>1</sup>.

Le *crimen sepulcri violati* est quant à lui passible d'amende et dans certains cas de peines corporelles. Selon une sentence de Paul, qui date de la fin du III<sup>e</sup> siècle, les *humiliores* qui se rendent coupables d'avoir retiré des corps des sépulcres, d'avoir mélangé des ossements sont passibles de banissement et de travaux forcés dans les mines, voire même selon les circonstances de la peine capitale<sup>2</sup>. Les *honestiores* qui ont commis le même crime sont déportés dans une île. Dans une autre sentence, le même Paul, énonce les mêmes peines pour ceux qui se sont coupables d'avoir « à nu et exposé aux rayons du soleil un corps, soit livré à sa sépulture perpétuelle, soit déposé provisoirement en quelque lieu<sup>3</sup> ». Cette disposition vient compléter et durcir celle prévue au titre de la loi *Julia de vi privata* en ajoutant au délit d'entrave et de trouble au bon déroulement des funérailles celui d'atteinte au corps après que celui-ci a été enseveli selon les rites reconnus comme conformes aux usages<sup>4</sup>.

L'entrave aux funérailles couvre aussi bien la perturbation des devoirs funéraires<sup>5</sup> que l'empêchement d'édifier un *sepulcrum*<sup>6</sup>. Ulprien affirme ainsi « que celui qui a droit d'enterrer un mort ne doit souffrir aucun obstacle dans l'exercice de ce droit » et il ajoute « qu'on est censé s'opposer au droit qu'a un autre d'enterrer un mort, soit qu'on l'empêche de l'enterrer, soit qu'on lui refuse le passage pour arriver au lieu de la sépulture ». Celui qui aura ainsi été empêché de mener à bien des funérailles dispose de diverses actions pour rentrer dans son droit<sup>7</sup>, parmi lesquelles Gaius compte la loi *Julia* contre la violence<sup>8</sup>. Contraint de rendre un autre terrain *religiosus*, le plaignant pourra se faire indemniser du préjudice occasionné par l'interdiction qui lui a été faite d'inhumer le mort dans le lieu initialement retenu. Outre les actions privées, la force publique est censée garantir contre une possible entrave aux funérailles, comme le stipule Ulprien pour lequel « il est du devoir des gouverneurs de province d'avoir soin que les corps ou les ossements des morts ne soient pas retenus dans des endroits particuliers, qu'ils ne reçoivent aucun mauvais traitement, et qu'on ne s'oppose pas à ce qu'ils passent par les chemins, et à ce qu'ils soient enterrés<sup>9</sup> ». Un édit de Sulpice Sévère condamne lui aussi ceux qui retiennent les corps qui ne sont pas

---

<sup>1</sup> ULPRIEN, *Digeste*, 47, 12, 1. : « *Sepulchri violati actio infamiam irrogat.* » L'infamie s'entend comme une indignité dont les causes arrêtées par le droit produiraient trois déchéances : l'incapacité plus ou moins totale d'ester en justice, l'inéligibilité aux magistratures et la privation des droits électoraux.

<sup>2</sup> PAUL, *Digeste*, 47, 12, 11. : « *Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur. Alias autem relegantur aut in metallum damnantur.* »

<sup>3</sup> PAUL, *Sentences*, 1, 21, 4. : « *Qui corpus perpetuae sepulturae traditum vel ad tempus alicui loco commendatum nudaverit et solis radiis ostenderit, piaculum committit : atque ideo, si honestior sit, in insulam, si humilior in metallum dari solet.* »

<sup>4</sup> PAUL, *Sentences*, 5, 26, 3. : « *Lege Julia de vi privata tenetur : qui [...] funerari, sepelirive aliquem prohibuerit, funusve eripuerit, turbaverit [...] Quibus omnibus convictis, si honestiores sint, tertia pars bonorum eripitur, et in insulam relegantur, humiliores in metallum damnantur.* »

<sup>5</sup> ULPRIEN, *Digeste*, 11, 8, 1, 1. : « *Qui inferendi mortuum ius habet, non prohibetur inferre : prohiberi autem inferre videtur, sive in locum inferre prohibeatur sive itinere arceatur.* »

<sup>6</sup> ULPRIEN, *Digeste*, 11, 8, 1, 7. : « *Facere sepulchrum sive monumentum in loco, in quo ei ius est, nemo prohibetur.* »

<sup>7</sup> ULPRIEN, *Digeste*, 11, 7, 8, 5. : « *Ei, qui prohibitus est inferre in eum locum, quo ei ius inferendi esset, in factum actio competit et interdictum, etiamsi non ipse prohibitus sit, sed procurator eius, quia intellectu aliquo ipse prohibitus videtur.* »

<sup>8</sup> GAIUS, *Digeste*, 11, 7, 9. : « *Liberum est ei qui prohibetur mortuum ossave mortui inferre aut statim interdicto uti, quo prohibetur ei vis fieri, aut alio inferre et postea in factum agere : per quam consequetur actor, quanti eius interfuerit prohibitum non esse* »

<sup>9</sup> ULPRIEN, *Digeste*, 11, 7, 38. : « *Ne corpora aut ossa mortuorum detinerentur aut vexarentur neve prohiberentur quo minus via publica transferrentur aut quominus sepelirentur, praesidis provinciae officium est.* »

encore déposés dans une sépulture perpétuelle, les tourmentent ou empêchent qu'ils soient transportés dans leur cité<sup>1</sup>. Comme Gaius et Paul, Marcien et Macer font entrer l'entrave aux funérailles et à l'ensevelissement sous le coup de la *Loi Julia* sur les violences publiques<sup>2</sup> ; le second les qualifiant même, et pour la première fois de *crimen*<sup>3</sup>.

Avec le témoignage des juriconsultes du III<sup>e</sup> siècle, on observe une évolution majeure dans le droit relatif à la protection des tombeaux. Le trouble à l'ordre public, sanctionné comme *crimen*, ne concerne plus seulement l'enravage aux funérailles, comme cela était le cas du temps de la *lex julia*. Désormais la violation d'un sépulcre est également un crime sanctionné comme tel, venant désormais s'ajouter au droit privé couvert par l'*actio de sepulcro violato*. Un autre changement concerne la mention désormais explicite de crime qui consiste à porter atteinte aux restes corporels des défunts, montrant ainsi qu'il est devenu nécessaire de rappeler, en droit, le lien indissoluble entre le corps du mort et le statut juridique du *sepulcrum* qui contient ce corps.

Cette évolution est confirmée par la suite. En l'an 340, l'empereur Constant I<sup>er</sup> menace à nouveau ceux qui s'en prennent à un tombeau de leur propre initiative d'une peine de travaux forcés dans les mines, alors que ceux qui auront agi sur ordre d'autrui subiront la relégation. Il y ajoute la confiscation au profit du fisc des maisons dans lesquelles les matériaux volés auront été réutilisés<sup>4</sup>. Neuf ans plus tard, une loi du même empereur édicte que les violations de sépultures à des fins de récupération de matériaux qui seraient intervenues entre 333 et la date de la promulgation de sa nouvelle loi donneront lieu rétroactivement au paiement d'une amende d'une livre d'or à laquelle s'ajoute une seconde livre d'or si les matériaux volés ont été dissimulés. Cette peine est applicable aux gouverneurs provinciaux qui ne pourront se prévaloir de l'intérêt général en cas de réutilisation dans des édifices publics. Là encore, les circonstances politiques qui dictent la construction d'enceintes urbaines a dû être à l'origine du démantèlement de nombreux tombeaux. En dehors des délits commis dans la période comprise entre 333 et 349, la même loi énonce que le viol des tombeaux est passible d'une amende de vingt livres payable au fisc, amende qui semble venir remplacer les peines antérieures de relégation et de travaux forcés dans les mines<sup>5</sup>. En l'an 357, Constance II

---

<sup>1</sup> ULPPIEN, *Digeste*, 47, 12, 3, 4. : « *Non perpetuae sepulturae tradita corpora posse transferri edicto divi Severi continetur, quo mandatur, ne corpora detinerentur aut vexarentur aut prohiberentur per territoria oppidorum transferri. divus tamen Marcus rescripsit nullam poenam meruisse eos, qui corpus in itinere defuncti per vicus aut oppidum transvexerunt, quamvis talia fieri sine permisso eorum, quibus permittendi ius est, non debeant.* »

<sup>2</sup> MARCIEN, *Digeste*, 48, 6, 1 et 5 prologue : « *Lege Julia de vi publica tenetur [...] quive fecerit, quo minus sepeliatur, quo magis funus diripiatur distrahatur.* »

<sup>3</sup> MACER, *Digeste*, 47, 12, 8. : « *Sepulchri violati crimen potest dici ad legem iuliam de vi publica pertinere ex illa parte, qua de eo cavetur, qui fecerit quid, quo minus aliquis funeretur sepeliatur: quia et qui sepulchrum violat, facit, quo quis minus sepultus sit.* »

<sup>4</sup> CODE THEODOSIEN, 9, 17, 1. : « *Si quis in demoliendis sepulchris fuerit adprehensus, si id sine domini conscientia faciat, metallo adiudicetur ; si vero domini auctoritate vel iussione urgetur, relegatione plectatur. Et si forte detractum aliquid de sepulchris ad domum eius villamque pervectum post hanc legem repperietur, villa sive domus aut aedificium quodcumque erit fisci viribus vindicetur.* »

<sup>5</sup> CODE THEODOSIEN, 9, 17, 2. : « *Factum solitum sanguine vindicari multae inflictione corrigimus atque ita supplicium statuimus in futurum, ut nec ille absit a poena, qui ante commisit. Universi itaque, qui de monumentis columnas vel marmora abstulerunt vel coquendae calcis gratia lapides deiecerunt, ex consulatu scilicet Dalmatii et Zenofili, singulas libras auri per singula sepulchra fisci rationibus inferant investigati per prudentiae tuae iudicium. Eadem etiam poena, qui dissiparunt vel ornatum minuerunt, teneantur et qui posita in agris suis monumenta calcis coctoribus vendiderunt una cum his, qui ausi sunt comparare - quidquid enim attingi nefas est, non sine piaculo comparatur - sed ita, ut ab utroque una libra postuletur. Sed si ex praecepto iudicum monumenta deiecta sunt, ne sub specie publicae fabricationis poena vitetur, eosdem iudices iubemus hanc multam agnoscere ; nam ex vectigalibus vel aliis titulis aedificare debuerunt. Quod si aliquis multam*

revient sur la décision de son frère et rétablit les peines prévues par les anciennes lois<sup>1</sup> tout en réduisant à dix livres d'or l'amende pour le vol de matériaux des sépulcres. Il y ajoute que cette même peine s'applique à ceux qui toucheront aux corps enterrés ou à leurs restes<sup>2</sup>. En l'an 363, Julien élargit encore le périmètre des condamnations touchant les atteintes physiques aux tombeaux en prenant en considération non seulement le vol de matériaux de construction et des ornements qui sont réutilisés pour décorer les portiques et les *triclinia*, mais aussi les creusements dans les champs sépulcraux où il est interdit d'y déplacer une pierre, d'y remuer la terre et d'y arracher une motte de gazon<sup>3</sup>.

Au cours des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, à l'exception d'une courte période du règne de Constant, les peines corporelles prévues au titre du *crimen sepulcri violati* s'appliquent surtout lorsqu'il y a une atteinte aux restes du mort<sup>4</sup>. Exhumer ou bouleverser un *corpus* ou des *ossa* fait figure de circonstance aggravante. Ainsi jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, dans le droit impérial et le droit civil, la référence à la *religio* demeure implicite puisqu'elle repose sur la confusion du corps du mort et du tombeau qui le contient dans un seul et même objet, le *locus religiosus*. Ensuite, le droit opère une distinction entre la violation du tombeau et la profanation des corps afin précisément de préserver la coïncidence topologique entre le contenant et le contenu qui fonde la catégorie du *religiosus*. L'objectif demeure toujours le même : interdire « la démonstration de la vacuité référentielle du discours funéraire, l'observation forcée du vide, sa vérification accidentelle qui vient provoquer une crise de l'imaginaire du sujet en rétablissant le principe de réalité. »<sup>5</sup> Le scandale de la profanation du tombeau est qu'elle vient réactualiser l'anéantissement du corps qu'il contient et rompre l'artifice qui fait qu'il y a quelque chose à la place de rien « ou plus précisément quelqu'un à la place du rien<sup>6</sup> ».

Il existe néanmoins des circonstances où la coïncidence topologique entre le mort et son sépulcre doit être rompue pour des simples raisons pratiques. Dans ce cas, il est

---

*metuens sepulchri ruinas terrae congestione celaverit et non intra statutum ab excellentia tua tempus confessus sit, ab alio proditus duas auri libras cogatur inferre. Qui vero libellis datis a pontificibus impetrarunt, ut reparationis gratia labentia sepulchra deponerent, si vera docuerunt, ab illatione multae separentur : at si in usum alium depositis abusi sunt, teneantur poena praescripta. Hoc in posterum observando, ut in provinciis locorum iudices. In urbe Roma cum pontificibus tua celsitudo inspiciat, si per sarturas succurrendum sit alicui monumento, ut ita demum data licentia tempus etiam consummando operi statuatur. Quod si aliquis contra sanctionem clementiae nostrae sepulchrum laesurus attigerit, XX libras auri largitionibus nostris cogatur inferre. Locorum autem iudices si haec observare neglexerint, non minus nota quam statuta in sepulchrorum violatores poena grassetur. »*

<sup>1</sup> CODE THEodosien, 9, 17, 3 et 4. : « Quosdam comperimus lucri nimium cupidos sepulchra subvertere et substantiam fabricandi ad proprias aedes transferre. li detecto scelere animadversionem priscis legibus definitam subire debebunt. » et « Qui aedificia manium violant, domus ut ita dixerim defunctorum, geminum videntur facinus perpetrare, nam et sepultos spoliant destruendo et vivos polluunt fabricando. Si quis igitur de sepulchro abstulerit saxa vel marmora vel columnas aliamve quamcumque materiam fabricae gratia sive id fecerit venditurus, decem pondo auri cogatur inferre fisco : sive quis propria sepulchra defendens hanc in iudicium querellam detulerit sive quicumque alius accusaverit vel officium nuntiaverit. Quae poena prisciae severitati accedit, nihil enim derogatum est illi supplicio, quod sepulchra violantibus videtur impositum. »

<sup>2</sup> CODE THEodosien, 9, 17, 4. : « Huic autem poenae subiacebunt et qui corpora sepulta aut reliquias contrectaverint. »

<sup>3</sup> CODE THEodosien, 9, 17, 5. : « Pergit audacia ad busta diem functorum et aggeres consecratos, cum et lapidem hinc movere et terram sollicitare et cespitem vellere proximum sacrilegio maiores semper habuerint. Sed et ornamenta quidam tricliniis aut porticibus auferunt de sepulchris. »

<sup>4</sup> La seule extension à l'ensemble du *crimen sepulcri violati* apparaît dans PAUL, *Sentences*, 1, 21, 3, même s'il est possible de retenir la leçon de DE VISSCHER F., *Le droit des tombeaux romains*, Milan : Giffré editore, 1963, p. 154, note 41.

<sup>5</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 316.

<sup>6</sup> LEFORT C., « Mort de l'immortalité ? », *Le temps de la réflexion*, 3, 1982 réédité dans *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris : Éditions du Seuil, 1986, p. 310-311.

systématiquement fait référence au droit pontifical. Il en va ainsi lorsqu'un tombeau ayant acquis la qualité de *religiosus* doit être achevé ou restauré<sup>1</sup> au risque d'affecter le corps qu'il contient<sup>2</sup>, ou lorsqu'une sépulture a été faite indûment et que la réparation du préjudice qui en découle nécessite que le corps du défunt soit exhumé<sup>3</sup>. La perte du statut de *locus religiosus* requiert également une procédure spécifique relevant du droit religieux et donc de la compétence des pontifes ou de l'empereur. La désaffectation d'un tombeau n'est ainsi possible que dans des circonstances exceptionnelles définies par les risques de destruction que le tombeau encourt. Elle implique l'intervention des autorités religieuses<sup>4</sup> et, si l'autorisation de transférer le corps d'un mort a été accordée, le premier tombeau perd son caractère religieux<sup>5</sup>.

Un renvoi implicite au droit pontifical peut également se déduire lorsque les juristes stipulent que telle ou telle action auprès ou à l'égard d'un sépulcre nécessite l'accomplissement d'un sacrifice ou d'un *piaculum*<sup>6</sup>. Le terme *piaculum* est typique du vocabulaire religieux et demeure ambivalent dans sa signification puisqu'il désigne à la fois la faute religieuse et le moyen d'y remédier<sup>7</sup>. Le *piaculum*, avec son suffixe d'instrument, est un substantif qui désigne « *ce au moyen de quoi est accompli l'expiatio : c'est-à-dire soit l'objet matériel qui sert à cet effet, soit l'acte même par lequel se réalise cet état pium que l'opération vise à instaurer*<sup>8</sup> ».

Être pieux au sens antique consiste, rappelle John Scheid, à respecter scrupuleusement ce que recommande la tradition dans le rapport avec les dieux<sup>9</sup>. Par conséquent, commettre un acte d'impiété c'est violer les règles socialement instituées que la société considère comme nécessaires pour assurer la concorde avec les dieux. Ce n'est d'ailleurs pas tant la culpabilité de celui qui est à l'origine de l'infraction religieuse qui est en cause dans le *piaculum*, que la crainte des conséquences funestes que la rupture de la *pax deorum* fait peser sur la société

<sup>1</sup> ULPPIEN, *Digeste*, 11, 8, 5. : « *Si in eo monumento, quod imperfectum esse dicitur, reliquiae hominis conditae sunt, nihil impedit, quominus id perficiatur. Sed si religiosus locus jam factus sit, pontifices explorare debent, quatenus, salva religione, desiderio reficiendi operis medendum sit.* » Obligation répétée par un rescrit de Constant datant de 349 selon lequel : « *Qui vero libellis datis a pontificibus impetrarunt, ut reparationis gratia labentia sepulchra deponerent, si vera docuerunt, ab illatione multae separentur : at si in usum alium depositis abusi sunt, teneantur poena praescripta. Hoc in posterum observando, ut in provinciis locorum iudices. In urbe Roma cum pontificibus tua celsitudo inspiciat, si per sarturas succurrendum sit alicui monumento, ut ita demum data licentia tempus etiam consummando operi statuatur.* » CODE THEODOSIEN, 9, 17, 2.

<sup>2</sup> MARCIEN, *Digeste*, 47, 12, 7. : « *Sepulchri deteriore conditionem fieri prohibitum est: sed corruptum et lapsum monumentum corporibus non contactis licet reficere.* »

<sup>3</sup> ULPPIEN, *Digeste*, 11, 7, 8. : « *Ossa quae ab alio illata sunt vel corpus an liceat domino loci effodere vel eruere sine decreto pontificum seu iussu principis, quaestionis est : et ait Labeo exspectandum vel permissum pontificale seu iussionem principis, alioquin iniuriarum fore actionem adversus eum qui eiecit.* »

<sup>4</sup> PAUL, *Sentences*, 1, 21, 1. : « *Ob incursum fluminis, vel metum ruinae, corpus jam perpetuae sepulturae traditum, solemnibus redditis sacrificiis, per noctem in alium locum transferri potest.* » ; CODE JUSTINIEN, 3, 44, 1. : « *Si vi fluminis reliquiae filii tui continguntur, vel alia justa et necessaria causa intervenit, existimatione rectoris provinciae transferre eas in alium locum poteris.* »

<sup>5</sup> PAUL, *Digeste*, 11, 7, 44, 1. : « *Cum autem impetratur, ut reliquiae transferantur, desinit locus religiosus esse.* »

<sup>6</sup> PAUL, *Sentences*, 1, 21, 4. : « *Qui corpus perpetuae sepulturae traditum, vel ad tempus alicui loco commendatum nudaverit et solis radiis ostenderit, piaculum committit ...* »

<sup>7</sup> PATURET A., « Le transfert des morts dans l'antiquité romaine : aspects juridiques et religieux », *Revue internationale des droits de l'antiquité*, t. 54, 2007, p. 373.

<sup>8</sup> FUGIER H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg : Faculté des lettres, 1963, p. 341.

<sup>9</sup> SCHEID J., « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique*, actes de la table ronde tenue à Rome les 6 et 7 avril 1978, Collection de l'École française de Rome, n°48, Palais Farnèse : École française de Rome, 1981, p. 130.

dans son entier. L'impiété se montre alors non pas comme un délit, mais comme un état, celui de la souillure résultant de l'infraction religieuse, souillure que porte aussi bien le responsable de cette infraction que l'ensemble de sa communauté d'appartenance. La conséquence de cette conception de l'impiété en vigueur durant l'Antiquité latine est que le coupable d'un acte d'impiété ne saurait donc être sanctionné individuellement comme tel<sup>1</sup>. Il ne peut être condamné pour avoir rompu la paix avec les dieux, mais seulement pour avoir violé la loi qui la garantissait. L'acte d'impiété proprement dit ne peut être effacé par une sorte de contrition comme cela est devenu possible par la suite avec la *religio* chrétienne. L'erreur commise doit être réparée qu'au moyen d'une pratique rituelle reconnue comme conforme par la tradition et la collectivité qui s'identifie à cette tradition. En effet la pratique rituelle que l'auteur de l'acte d'impiété doit accomplir vise à effacer la souillure que cet acte fait porter à la collectivité à laquelle il appartient afin de restaurer la *pax deorum* que l'impiété avait rompue. Dès lors le *piaculum* peut s'entendre comme un acte visant à « racheter », à « neutraliser », à « propitier » ou encore « purifier », autant de verbes qui reviennent à « rétablir la situation eu égard à une faute commise<sup>2</sup> ».

Le mot *piaculum* apparaît également dans le traité sur *Les lois* de Cicéron dans lequel il rapporte que « si un homme avait été assassiné sur un vaisseau, puis jeté dans la mer, Publius Mucius décida que sa famille n'avait pas à se purifier parce qu'un ossement n'existait pas sur terre ; mais que l'héritier devait observer trois jours de deuil et réparer l'impiété (*piaculum*) avec la femelle d'un porc<sup>3</sup> ». À l'inverse, dans le cas où l'homme aurait disparu en mer, ni le deuil ni le *piaculum* n'était nécessaire. La distinction opérée par Cicéron ne porte pas sur la cause de la mort, mais sur le contexte dans lequel elle est intervenue. Dans le premier cas, il s'agit d'un meurtre qui a été commis sur un navire et à la suite duquel la victime a été jetée à l'eau. Ici, l'acte d'impiété réside dans le refus fait au défunt des honneurs funèbres, alors même que pratiquement rien n'empêchait qu'ils lui soient rendus. Dans le second cas, la mort coïncide avec la disparition du corps, empêchant les héritiers d'accomplir leurs devoirs funèbres. Dans un cas, il y a un manquement qui nécessite réparation, dans l'autre il y a une circonstance qui prive les humains de leur faculté d'agir. La perspective est la même lorsqu'Ovide raconte la tragédie vécue par Procné qui a élevé un tombeau vide et a offert un *piaculum* en l'honneur des mânes supposés de sa sœur Philomène. Le *piaculum* est ici lié à l'absence du cadavre, puisqu'en réalité Philomène n'est pas morte, mais retenue prisonnière par l'époux de Procné qui lui avait coupé la langue avant de l'outrager<sup>4</sup>. Le *piaculum* se montre donc nécessaire pour répondre de la non-conformité du rituel funéraire liée à une absence du cadavre imputable aux agissements des mortels.

<sup>1</sup> SCHEID J., « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique*, actes de la table ronde tenue à Rome les 6 et 7 avril 1978, Collection de l'École française de Rome, n°48, Palais Farnèse : École française de Rome, 1981, p. 166.

<sup>2</sup> FUGIER H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg : Faculté des lettres, 1963, p. 368. Dans un processus linguistique classique, le mot *piaculum* prend également le sens de sacrilège, de faute religieuse, de souillure contractée par suite d'une telle faute, soit tout ce « qui requiert l'expiation. » Ce sens se retrouve dans le CODE JUSTINIEN, 9, 19, 5. : « Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidat contaminata religio defunctorum [ou bustorum] : hoc fieri prohibemus, poena sacrilegii cohibentes. »

<sup>3</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 22 [57]. : « Itaque in eo qui in nave necatus, deinde in mare proiectus esset, decrevit P. Mucius familiam puram, quod os supra terram non extaret ; porcam heredi esse contractam, et habendas triduum ferias et porco femina piaculum faci<undum>. Si in mari mortuus esset, eadem praeter piaculum et ferias. »

<sup>4</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 6, 566-570. : « Velamina Procne / deripit ex umeris auro fulgentia lato / induiturque atras vestes et inane sepulcrum / constituit falsisque piacula manibus infert / et luget non sic lugendae fata sororis. »



Le *piaculum* est aussi nécessaire lorsque les honneurs funèbres sont rendus après avoir laissé le corps d'un mort sans soins durant une période anormalement longue. Ainsi Enée désirant se rendre dans les Enfers, parce qu'il n'a pas conduit les funérailles de Misène dont le corps gît sur le rivage, doit au préalable non seulement lui donner une sépulture selon les usages, mais également sacrifier des brebis noires en guise de *piaculum*<sup>1</sup>. La couleur noire des animaux démontre que le sacrifice est accompli à l'intention des mânes du défunt. Dans les divers exemples qui viennent d'être évoqués, le *piaculum* vise à réparer l'acte d'impiété qui consiste à ne pas avoir accordé les honneurs funèbres et la sépulture dus à un mort, sans que rien d'étranger à la capacité humaine ne le justifie.

Si le *piaculum* est nécessaire pour effacer l'impiété du non-accomplissement des honneurs funèbres, il est également nécessaire en cas d'atteinte au tombeau. Cette atteinte apparaît comme une violence faite au défunt et par là même aux dieux Mânes avec lesquels il est confondu. Elle devient alors une affaire religieuse et nécessite l'accomplissement d'un *piaculum* destiné à écarter l'*ira deorum* et à rétablir ainsi un bon rapport avec les dieux. Dans le même ordre d'idée, le même Paul constate que « dans le cas où un fleuve aurait changé son lit, ou dans la crainte de tout autre désastre, il est permis, après la célébration des sacrifices d'usage, d'exhumer et de transférer dans un autre lieu, mais seulement pendant la nuit, le corps déjà déposé dans une demeure perpétuelle<sup>2</sup> ». Ici le terme *piaculum* laisse place à celui de *sollemnis* lui aussi emprunté au vocabulaire religieux. *Sollemnis* vaut pour « rituel » et s'applique à une action, un geste ou à une parole « conforme à une façon de faire usuelle et recommandée » et par là même jugée comme la seule efficace.<sup>3</sup> Virgile en use déjà dans un contexte funéraire lorsque Énée, rendu à l'entrée des Enfers, promet à Palinure de purifier ses os, de lui élever un tombeau et de rendre à ce tombeau les honneurs solennels, c'est-à-dire rituels<sup>4</sup>. L'empiètement de la sphère du religieux sur la sphère civile apparaît également dans un rescrit de Gordien daté de l'an 241, dans lequel le viol de sépulcre est qualifié de *crimen laesae religionis*<sup>5</sup>. En l'an 363, l'empereur Julien constate qu'on a l'audace de s'attaquer aux tombeaux des défunts et aux tertres qui leur sont consacrés, alors même que « nos ancêtres ont toujours tenu pour voisin du sacrilège d'en ôter une pierre, d'y remuer la terre et d'en arracher le gazon<sup>6</sup> ». Il emploie lui aussi le mot *piaculum*, au sens d'affront aux dieux Mânes<sup>7</sup>, alors que son prédécesseur l'employait quelques années plus tôt au sens traditionnel d'expiation<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 149-153. : « Praeterea iacet exanimus tibi corpus amici / (heu nescis) totamque incestat funere classem, / dum consulta petis nostroque in limine pendes. / Sedibus hunc refer ante suis et conde sepulcro. / Duc nigras pecudes ; ea prima piacula sunt. »

<sup>2</sup> PAUL, *Sentences*, 1, 21, 1. : « Ob incursum fluminis, vel metum ruinae, corpus jam perpetuae sepulturae traditum, sollemnis redditus sacrificiis, per noctem in alium locum transferri potest. »

<sup>3</sup> FUGIER H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg : Faculté des lettres, 1963, p. 316-317.

<sup>4</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 379-380. : « ... ossa piabunt / et statuunt tumulum et tumulo sollemnia mittent ... »

<sup>5</sup> CODE JUSTINIEN, 9, 19, 1. : « Res religioni destinatas, quin immo religionis effectas, scientes qui contigerint et emere et distrahere non dubitaverint, tametsi iure venditio non subsistat, laesae tamen religionis in crimen inciderunt. »

<sup>6</sup> JULIEN, *Lettres*, 136. : « Pergit audacia ad busta defunctorum et aggeres consecratos, cum ut lapidem movere, terram sollicitare, et caespitem vellere proximum sacrilegio majores semper habuerint. »

<sup>7</sup> JULIEN, *Lettres*, 136. : « Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum, hoc fieri prohibemus poena manium vindice cohibentes. »

<sup>8</sup> CODE THEODOSIEN, 9, 17, 2. : « ... quidquid enim attingi nefas est, non sine piaculo comparatur ... »

## Retour sur la notion de religio : du sens ancien au sens des Pères chrétiens

Dans le monde romain, les funérailles et le tombeau relèvent donc tous deux de la *religio*. Il n'est guère aisé à présent de se départir du sens que les Pères chrétiens ont donné au mot « religion » en substitution d'une interprétation antérieure.

L'Antiquité latine connaît en effet deux sens au mot *religio*. Le premier, et le plus ancien, est attesté par Cicéron lorsqu'il écrit que « ceux qui s'occupent avec soin de tout ce qui se rapporte au culte des dieux, et qui, pour ainsi dire, le relisent sans cesse, sont appelés religieux [religiosi], du verbe religere [recueillir ou relire], comme on dit eligentes de eligendo [choisir, sélectionner], deligentes de diligento [prendre soin] et intelligentes de intelligendo [comprendre]. Dans tous ces mots on retrouve la même idée de legere [recueillir, ramasser, ramener à soi, reconnaître, choisir] que dans celui de religiosus<sup>1</sup> ». Cette acception de la *religio* implique selon l'analyse d'Émile Benveniste qu'être religieux c'est « recommencer un choix déjà fait, réviser la décision qui en résulte ». Le linguiste poursuit en précisant que « [le mot *religio*] indique une disposition intérieure et non une propriété objective de certaines choses ou un ensemble de croyances et de pratiques. La religion romaine, à l'origine, est essentiellement subjective<sup>2</sup> ». La *religio* est avant tout « une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche et non un sentiment qui dirige vers une action ou qui incite à pratiquer le culte<sup>3</sup> ». Elle est par conséquent affaire d'observance, « notion de pratique et non pas de croyance<sup>4</sup> ». La *religio* est « l'observation scrupuleuse des rites externes prescrits par la tradition ou attachés à une fonction<sup>5</sup> ».

Cette conception de la *religio* se trouve très nettement exprimée par Publius Nigidius Figulus qui, au I<sup>er</sup> siècle, écrivait que *religiosus* se dit « de l'homme chaste et pur, scrupuleux observateur de ses devoirs, qui ne sort jamais des règles, des limites de ce qui doit être fait<sup>6</sup> ». Le savant romain, dont Cicéron peut s'être inspiré<sup>7</sup>, insiste sur les notions de pratiques, de juste observance et de scrupule qu'il convient d'adopter au contact de ce qui est défini comme religieux. Trois siècles plus tard, Sextus Pompeius Festus citant Gallus Elius adopte un point de vue similaire en écrivant qu'est « contraire à la religion tout acte qu'il n'est pas permis à l'homme de faire de telle sorte que s'il le fait, il semble agir contre la volonté des dieux<sup>8</sup> ».

---

<sup>1</sup> CICÉRON, *De la nature des dieux*, 2, 28, 72. : « ... qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, (tamquam) elegantes ex eligendo, (tamquam) (ex) diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes ; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. »

<sup>2</sup> BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 2, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p. 272.

<sup>3</sup> BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 2, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p. 270.

<sup>4</sup> BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 2, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p. 267.

<sup>5</sup> SCHEID J., « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique*, actes de la table ronde tenue à Rome les 6 et 7 avril 1978, Collection de l'école française de Rome, n°48, Palais Farnèse : École française de Rome, 1981, p. 166.

<sup>6</sup> AULU GELLE, *Nuits attiques*, 4, 9, 3. : « Sed praeter ista, quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis "religiosus" pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus. »

<sup>7</sup> CICÉRON, *Lettres aux familiers*, 4, 13, 3. : « ... nunc Publius Nigidio, uni omnium doctissimo et sanctissimo et maxima quondam gratia et mihi certe amicissimo ... » et CICÉRON, *Timée*, 1. : « Multa sunt a nobis et in Academicis conscripta contra physicos et saepe cum Publio Nigidio Carneadeo more et modo disputata. Fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum quae a natura involutae videntur ... »

<sup>8</sup> SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De Significatione Verborum*, 16. : « ... quod homini ita facere non liceat ut si id faciat, contra Deorum voluntatem videatur facere ... »

Le second sens attribué au mot *religio* est exposé par Lactance qui fait dériver le mot *religio* du verbe *ligare* [lier], ce qui, selon lui, atteste que la vraie religion est celle qui se fonde sur un lien de piété, de dépendance et d'obligation du fidèle vis-à-vis de Dieu. Cette étymologie lui permet ainsi d'écrire dans les *Institutiones divines*, qu'être religieux c'est « offrir à Dieu qui nous met au monde les justes marques de la soumission que nous lui devons, pour ne reconnaître que lui et pour le suivre<sup>1</sup> ». Plus loin, l'auteur insiste à nouveau sur le fait « que nous avons dit que le mot religion était déduit du lien de piété, parce que Dieu relie l'homme à lui et l'attache par la piété, puisque nous devons nécessairement le servir comme un maître et lui obéir comme à un père<sup>2</sup> ». L'étymologie mise en avant par Lactance est toutefois loin de faire l'unanimité, ce qui l'oblige à disqualifier celle communément admise à la suite de Cicéron. L'auteur chrétien rappelle que « c'est par ce lien de piété que nous sommes rattachés et reliés à Dieu. C'est par là que la religion a reçu son nom, et non pas comme Cicéron l'a expliqué, du mot *relegere*, comme il l'écrit dans le second livre sur la nature des Dieux<sup>3</sup> ».

Augustin ne manque pas de faire sienne la définition de la *religio* retenue par Lactance, sans pour autant rejeter entièrement celle donnée par Cicéron. Ainsi, dans son traité *Sur la vraie religion*, il écrit qu'il faut tendre vers Dieu et relier nos âmes à lui, « ce qui est, dit-on, le sens originel du mot religion » et que, par conséquent, il faut s'abstenir de toute superstition<sup>4</sup>. Revenant sur cette déclaration dans ses *Retractationes*, Augustin déclare à nouveau retenir l'étymologie de Lactance tout en reconnaissant que l'explication qu'il a « donnée de l'origine du mot religion est celle qui lui plaît davantage, car il n'ignore pas qu'une autre origine de ce mot a été proposée par les auteurs latins : la religion serait ainsi appelée parce qu'elle est relue, ce verbe étant composé de lire, c'est-à-dire élire et ainsi en latin relire a le même sens que lire<sup>5</sup> ». La rédaction du *De Civitate Dei* est enfin pour lui l'occasion de faire le type de synthèse qu'il affectionne, en faisant à son tour dériver *religio* de *relegere* selon l'opinion de Cicéron. Seulement il précise qu'en « le [Dieu] choisissant ou plutôt en le re-choisissant (car nous l'avions perdu par notre négligence) – et en le re-choisissant donc [religentes], d'où vient, dit-on, le mot religion – nous tendons vers lui notre amour<sup>6</sup> ». Les Pères chrétiens ont cherché et sont parvenus à changer l'interprétation de la *religio*<sup>7</sup> qui prévalait du temps de

<sup>1</sup> LACTANCE, *Institutiones divines*, 4, 28. : « *Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur.* »

<sup>2</sup> LACTANCE, *Institutiones divines*, 4, 28. : « *... diximus nomen Religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit, et pietate constrinxerit; quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est. Melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait, religionum se nodos exsolvere.* »

<sup>3</sup> LACTANCE, *Institutiones divines*, 4, 28. : « *Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa Religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo, qui in libro de Natura deorum secundo ita dixit: "Non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur, et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, retractarent, et tamquam relegerent, ii dicti sunt religiosi, ex religendo, tamquam ex eligendo elegantes, et ex deligendo diligentes, et intelligendo intelligentes. His enim verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso: ita factum est in superstitioso et religioso, alterum vitii nomen, alterum laudi."* »

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la vraie religion*, 55, 111. : « *... quid metuimus [...] cum ipsis adiuvantibus ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus?* »

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *Révisions*, 1, 13, 9. : « *In his verbis meis ratio quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit. Nam non me fugit aliam nominis huius originem exposuisse latini sermonis auctores, quod inde sit appellata religio, quod religitur. Quod verbum compositum est a legendo, id est eligendo, ut ita latinum videatur "religo" sicut "eligo."* »

<sup>6</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 10, 3, 2. : « *Hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim negligentem) hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus...* »

<sup>7</sup> SACHOT M., « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne*, t. 21, n°2, 2003, p. 3-32.

Cicéron. Ils ont réussi à imposer la conviction que la religion est un lien qui unit l'homme à Dieu, alors qu'auparavant *religio* s'entendait comme le juste accomplissement de devoirs motivé par le scrupule et la perpétuation de la tradition. La *religio* est devenue une disposition de l'esprit, alors qu'avant elle coïncidait avec le juste accomplissement de ce qui est prescrit lorsqu'il s'agissait de composer avec ce qui engendre le sentiment du numineux.

Rudolf Otto définit le sentiment du numineux comme associant le *mysterium tremendum* et le *fascinans*<sup>1</sup>. Le *mysterium tremendum* s'entend comme un sentiment de crainte révérencieuse et angoissée devant le caché et le redoutable, « *ce qui est étranger et déconcerte, ce qui est en dehors du domaine des choses habituelles, comprises, bien connues et partant « familières », ce qui s'oppose à cet ordre des choses et, par là même, nous remplit de cet étonnement qui paralyse*<sup>2</sup> ». Le *fascinans* correspond à la fascination exercée par une réalité puissamment attirante<sup>3</sup>. Le sentiment du numineux, où s'entremêlent la répulsion du *mysterium tremendum* et l'attraction du *fascinans*, est ressenti lorsque l'esprit est confronté à la *majestas* d'une réalité surnaturelle et supra-personnelle, c'est-à-dire une réalité radicalement autre et radicalement extra-mondaine, devant laquelle l'esprit se sent à la fois impuissant et désarmé tout en étant fasciné par elle. Au nombre de ces réalités, il y a la mort, c'est pourquoi les choses et les lieux qui lui sont étroitement associés deviennent numineux. Cette transposition du caractère numineux de la mort au lieu, c'est par le biais du corps du mort qu'elle s'opère. Ce corps est celui par lequel la mort a surgi dans le monde, non comme une présence dont il est possible de se saisir de quelque manière que ce soit, mais comme une indétermination qui effraie et qui fascine à la fois.

Parce qu'il est numineux, depuis qu'il contient le corps d'un mort, le tombeau est un lieu à l'égard duquel les vivants adoptent une attitude faite de crainte révérencieuse et marquée par le souci d'y accomplir scrupuleusement tout ce que la tradition et la piété recommandent de faire<sup>4</sup>. Ceci est clairement énoncé au II<sup>e</sup> siècle par Aulu-Gelle citant Massurius Sabinus<sup>5</sup>. Selon lui le vocable de *religiosus* s'applique « *à ce qui est écarté et séparé de nous à cause de son caractère saint, et vient de relinquare (laisser), comme caerimonia de carere (manquer)* » et Aulu-Gelle ajoute que, d'après cette interprétation de Sabinus, il faut considérer que « *les temples, et les sanctuaires sont religiosa, c'est-à-dire qu'il ne faut pas les aborder indistinctement et sans précaution, mais avec pureté en accomplissant les cérémonies avec un pieux recueillement, et ils sont à respecter et à craindre plus qu'à rendre familiers à la foule*<sup>6</sup> ». Cette idée d'un lieu à part qui nécessite un comportement adapté est

---

<sup>1</sup> OTTO R., *Le sacré, l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduit de l'allemand par JUNDT A. Paris : Payot & Rivages, 2001, 285 p.

<sup>2</sup> OTTO R., *Le sacré, l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduit de l'allemand par JUNDT A. Paris : Payot & Rivages, 2001, p. 58.

<sup>3</sup> TAROT C., *Le symbolique et le sacré*, Paris : Éditions La découverte/M.A.U.S.S., 2008, p. 486.

<sup>4</sup> Le concept de *locus religiosus* rejoint ici celui de *religio* tel qu'il est mentionné par Cicéron et Publius Nigidius Figulus. CICERON, *De la nature des dieux*, 2, 28,72, et AULU GELLE, *Nuits attiques*, 4, 9, 3.

<sup>5</sup> Juriste sous le règne de Tibère et auteur d'un *Tres libri iuris civilis*.

<sup>6</sup> AULU GELLE, *Nuits attiques*, 4, 9, 8-9. : « *Masurius autem Sabinus in commentariis, quos de indigenis composuit : "religiosum" inquit est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est ; verbum a "relinquendo" dictum, tamquam "caerimoniae" a "carendo". Secundum hanc Sabini interpretationem templa quidem ac delubra, quae non volgo ac temere, sed cum castitate caerimoniaeque adeundum, et reverenda et reformidanda sunt magis quam involganda ... »*

reprise au début du V<sup>e</sup> siècle par Macrobe qui cite Servius Sulpicius Rufus<sup>1</sup> pour lequel « *la religion se définit comme, en raison d'un caractère vénérable, ce qui est écarté et séparé de nous, tirant son nom de relinquere (laisser de côté), comme caerimonia dérive de carere<sup>2</sup>* ». Si ni Aulu-Gelle ni Macrobe ne mentionne les tombeaux parmi les choses religieuses, les principaux jurisconsultes des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles que sont Gaius, Marcien et Ulpian, ainsi que leur contemporain le grammairien Sextus Pompeius Festus, réservent de leur côté l'emploi de ce qualificatif aux seules sépultures. L'éloignement des tombeaux hors de la zone habitée, qui prévaut depuis la table des XII lois<sup>3</sup>, confirme l'inquiétude et le scrupule qu'ils suscitent et qui conduisent à en faire des lieux à part dans le territoire des vivants.

Rien n'indique que cette assimilation du *locus religiosus* au tombeau ait cessé fin à la fin de l'Antiquité<sup>4</sup>. Le fait qu'Isidore de Séville définisse le *locus religiosus* comme le lieu qui concerne les hommes justes<sup>5</sup>, c'est-à-dire les saints, plaide dans le sens contraire. En effet, loin d'abandonner la tripartition entre le sacré, le saint et le religieux qu'il emprunte au droit romain<sup>6</sup>, Isidore s'applique au contraire à l'adapter à la définition de la *religio* qui s'est imposée sous l'autorité de Lactance et de saint Augustin. Si un *locus religiosus* est un lieu qui concerne les saints, il ne peut être question que du lieu de leur tombeau, eux dont le rôle est, dans la conception chrétienne de la *religio*, d'indiquer la voie à suivre pour s'unir à Dieu. À l'opposé, l'autel et le lieu qui l'accueille sont consacrés à Dieu seul et non pas aux saints. L'emboîtement du sacré, du saint et du religieux constaté dans les écrits des canonistes et des liturgistes, à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>, appliqué au cimetière est l'héritier du passage de la *religio* antique dont Cicéron se fait l'écho à la *religio* chrétienne. Par définition, lorsque le sens du qualificatif de *religieux* fut étendu à tout ce qui lie les hommes à Dieu, il engloba le cimetière. D'une part en vertu de la réunion en un même lieu de l'oratoire et des sépultures qui renforçait le lien à Dieu, mais aussi en application de la doctrine augustinienne pour laquelle le tombeau n'a pas d'autre vocation que de rappeler aux vivants qu'ils ont pour devoir de se consacrer à Dieu. Il ne saurait par conséquent être question d'une rupture par rapport aux catégories et aux réalités antiques, mais bien d'une appropriation par les chrétiens des catégories du droit antique pour les rendre compatibles avec la redéfinition de la *religio* soutenue et promue par Lactance et Augustin.

Les évêques qui siègent à ce concile écrivent qu'ils ont « *appris que de nombreuses gens ouvrent les tombeaux alors que les corps des morts ne sont pas encore décomposés et qu'ils déposent par-dessus ces corps leurs propres morts, ou qu'ils usurpent pour leurs morts, ce qui est sacrilège, les emplacements consacrés à d'autres, et cela sans l'autorisation du*

<sup>1</sup> Juriste du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère.

<sup>2</sup> MACROBE, *Saturnales*, 3, 3, 8. : « *Servius Sulpicius religionem esse dictam tradidit quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a nobis sit, quasi a reliquendo dicta, ut a carendo caerimonia.* »

<sup>3</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 23 [58]. : « *Sed ea non tam ad religionem spectant quam ad ius sepulcrorum. "Hominem mortuum inquit lex in XII, in urbe ne sepelito neve urito."* »

<sup>4</sup> Contrairement à l'opinion de LAUWERS M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris : Aubier, 2005, p. 95-96.

<sup>5</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *De la différence des mots*, 498. : « *Sacrum vocamus quod ad Deum pertinet; religiosum quod ad homines iustos; sanctum vero quo aliquid sancitur, quoque violato, poena committitur.* »

<sup>6</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *De la différence des mots*, 341. : « *Inter Locum religiosum, et sacrum, et sanctum, quod sacrum vocamus, quod ad deos superos pertinet; religiosum, quod ad deos inferos; sanctum vero, quod aliqua sanctitate sanctum est, ut sunt tauri apud Homerum (Ὀδυσσ. μ) soli sancti, sacri, sacrosancti.* »

<sup>7</sup> LAUWERS M., « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1068.

*propriétaire des tombeaux* ». En conséquence de quoi, ils prescrivent « *que personne désormais ne commette cet abus. Et s'il se commettait, que les corps déposés par-dessus d'autres soient, conformément à l'autorité des lois, rejetés de ces tombeaux*<sup>1</sup> ». Ce n'est pas la superposition de deux corps qui en tant que telle est délictueuse. En qualifiant le sépulcre de *locus religiosus*, les évêques font clairement référence aux prescriptions du *jus inferendi* telles qu'elles sont rappelées dans le *Digeste* de Justinien<sup>2</sup>. Le caractère *religiosus* du tombeau, mêlant l'acception ancienne et chrétienne de *religio*, est comprise et assumée par les prélats comme le prouve la précision qui désigne comme sacrilège (*nefas*) l'installation du corps d'un mort dans un tombeau sans en avoir reçu l'autorisation de la part du propriétaire légitime dudit tombeau.

Le qualificatif de *religiosus* attaché au tombeau est un témoin direct de l'importance que le monde gréco-romain accorde à la *praxis* car elle est au fondement de la *religio* qui prévalait jusqu'à ce que les Pères chrétiens en changent le sens au tournant du IV<sup>e</sup> siècle. La *praxis* ce sont les rites et les cérémonies et, dans la *religio* gréco-romaine, elle n'est pas forcément liée à une croyance réellement structurée qui en établirait la signification et le sens. Dans le monde gréco-romain, l'accent est mis sur l'exécution des rites et les cérémonies car elle se suffit à elle-même et compose à elle seule une manière d'être avec les dieux, les morts et la mort. Il faut voir dans les rites et les cérémonies des funérailles la fabrique d'une parole qui répond à des besoins particuliers et assume une fonction autonome. A travers cette parole, les vivants énoncent le mourir d'autrui, parce que la mort d'autrui telle qu'elle se livre dans l'expérience qui en est donnée au vivants, ne dit rien de définitif sur ce que mourir signifie. Le cadavre comme apparaître du mourir est avant tout la figure de l'inachèvement et la figure de l'inquiétante étrangeté qui engendre le sentiment du numineux. Le malaise qui en découle appelle une réponse qui consiste à fabriquer une image du mourir d'autrui au travers de laquelle les vivants se mettent en situation de reconnaître que le mourir d'autrui est accompli. Cette image, c'est par les funérailles qu'elle s'élabore par le biais de la mise en forme du mourir d'autrui, ce qui constitue la définition qui peut être donné du *justa facere* dont parle Cicéron. Elle reflète l'importance du symbolique dont l'individu comme la collectivité usent pour mener à bien le face à face avec la mort d'autrui et au travers d'elle avec la mort elle-même. Parallèlement, l'installation du corps du mort dans le tombeau permet d'attribuer une place déterminée au mort dans l'univers physique et l'univers mental des vivants. L'institution des tombeaux par laquelle les vivants fixent la place dévolue aux morts permet d'une part de maintenir la présence de ces derniers dans le monde auprès des vivants. Le tombeau devient alors le médiateur primordial de l'échange symbolique entre les vivants et les morts, dont Baudrillard dit à juste titre qu'il constitue une structure sociale essentielle pour tout groupe humain<sup>3</sup>. D'autre part, le tombeau permet de circonscrire l'empiètement de la mort à l'intérieur du monde des vivants en la fixant à l'emplacement où

<sup>1</sup> CONCILE DE MACON, an 585, Canon 17. : « *Comperimus multos necdum marcidata mortuorum membra sepulchra reserare et mortuos suos superimponere vel aliorum, quod nefas est, mortuis suis religiosa loca usurpare, sine voluntate scilicet domini sepulchrorum. Ideoque statuemus, ut nullus deinceps hoc peragat. Quod si factum fuerit, secundum legum auctoritatem superimposita corpora de eisdem tumulis reiacentur.* »

<sup>2</sup> La référence est ici ULPEN, *Digeste*, 11, 7, 2, 2 : « *Praetor ait : " sive homo mortuus ossave hominis mortui in locum purum alterius aut in id sepulchrum, in quo ius non fuerit, illata esse dicentur " qui hoc fecit, in factum actione tenetur et poena pecuniaria subicietur.* » et surtout GAIUS, *Digeste*, 11, 7, 7. : « *Is qui intulit mortuum in alienum locum aut tollere id quod intulit aut loci pretium praestare cogitur per in factum actionem, quae tam heredi quam in heredem competit et perpetua est.* »

<sup>3</sup> BAUDRILLARD J. *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, p. 203.

se tient le corps, car ce dernier est celui par lequel la mort a surgi en devenant visible dans le monde. Pour cette raison, cet emplacement (*locus*), depuis qu'on y a déposé le corps du mort, est devenu numineux et ne peut être abordé sans le scrupule requis, ce qui correspond à la *religio* gréco-romaine. Celle-ci, lorsqu'elle est à l'œuvre dans le domaine du rituel funéraire, n'est d'ailleurs, somme toute, qu'une manifestation parmi d'autres de l'enjeu des funérailles qui est toujours de rejouer sur un plan symbolique la mort de l'autre afin que celle-ci apparaisse comme pleinement accomplie.

# Le cycle des funérailles

Puisque le rituel funéraire consiste à rejouer sur un plan symbolique la mort d'autrui, il faut que les gestes, paroles et cérémonies qui le composent s'ordonnent en une configuration narrative. Cette configuration, Platon la restitue sans d'ailleurs que ce soit l'objet même de son propos. Cherchant à corriger l'erreur des naïfs qui, comme Criton, confondent le mort et son corps, Socrate déclare qu'il est faux de penser qu'au cours de la cérémonie funèbre « *on expose Socrate, qu'on suit son convoi et qu'on l'enterre*<sup>1</sup> » car lui-même ne sera plus qu'une âme qui s'en sera allée loin de son corps. Presque toujours, en effet, il est possible de distinguer trois temps dans le déroulé du rituel funéraire. Non pas qu'il y ait un motif identique à tous les rituels funéraires quels que soient le lieu et la période considérés, mais il est presque toujours possible d'y discerner une trame commune au travers de laquelle les gestes accomplis et les soins prodigués au corps du mort s'organisent en trois phases successives, les trois temps dont parle précisément Socrate dans son échange avec Criton.

## Acte I - Restauration et exposition du corps/cadavre : le temps de la « présentification » du mort

Dans l'Antiquité latine, le tout premier geste qui suit immédiatement le constat de l'arrêt des signes de vie est un ultime appel du mort, la *conclamatio mortis*, par lequel les endeuillés réagissent à l'ambiguïté du cadavre. Il s'agit autant de s'assurer que le mort n'est pas endormi que de reconnaître qu'on continue à voir le mort dans ce corps qui gît là devant soi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> PLATON, *Phédon*, 115e.

<sup>2</sup> Voir PROPERCE, *Élégies*, 4, 7, 23. : « *At mihi non oculos quisquam in clamavit euntis ...* » ; LUCAIN, *Pharsale*, 2, 20-28. : « *Tum questus tenuere suos, magnusque per omnis / erravit sine voce dolor. Sic funere primo / attonitae tacere domus, cum corpora nondum / conclamata iacent, nec mater crine soluto / exigit ad saevos famularum brachia planctus ...* » ; OVIDE, *Tristes*, 3, 3, 40-45. : « *... depositum nec me qui fleat, ullus erit ; / nec dominae lacrimis in nostra cadentibus ora / accedent animae tempora parva meae ; / nec mandata dabo, nec cum clamore supremo / labentes oculos condet amica manus ...* » ; APULÉE, *Les Métamorphoses*, 1, 6, 2. : « *At vero domi tuae iam defletus et conclamatus es ...* » ; AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, 30, 10, 1. : à propos de Valentinien « *Post conclamata imperatoris suprema corpusque curatum ad sepulturam, ut missum Constantinopolim inter diuorum reliquias humaretur ...* » ; SAINT AMBROISE, *Sur la mort de Théodose*, 3. : « *Eius ergo principis et proxime conclamavimus obitum et nunc quadragesimam celebramus ...* » Dans les sources antiques, la *conclamatio mortis* intervient à divers moments des funérailles et parfois même répétée. Elle intervient immédiatement après la constatation de l'arrêt des fonctions vitales, elle est ainsi encore mentionnée comme intervenant auprès du bûcher qui va être allumé ou peu avant la fermeture du tombeau. On peut aussi y voir une tentative de rappeler l'âme qui a quitté temporairement le corps pour qu'elle y revienne, sans quoi elle risque de retrouver celui-ci enfoui dans la terre ou détruit par le feu. Voir le récit que Plin l'ancien fait du destin funeste de l'âme d'Hermotime de Clazomènes : « *Reperimus inter*



Les sources littéraires de l'Antiquité classique la constatation de la survenue de la mort physiologique est régulièrement suivie par des cris, des hurlements et des lamentations.

Les cris, les hurlements et les lamentations qui s'élèvent lorsque survient la mort d'un être cher, Ernesto de Martino propose de les regrouper sous le qualificatif de « planctus irrelativo » parce qu'ils traduisent une régression vers le « désindividué », l'indifférencié psychique, le quasi psycho-organique, à un processus d'ensauvagement<sup>1</sup>. Ils sont le fait d'abord des proches du mort, mais aussi le cas échéant de la cité tout entière si le mort y occupait une place importante. Virgile décrit ainsi la figure de Lavinia apprenant le suicide de sa mère, la reine Amata, « *qui la première ravage de ses mains sa blonde chevelure, ses joues roses, bientôt suivie par toutes les autres femmes latines, qui rassemblées en foule, deviennent comme folles. Le palais retentit au loin de leurs lamentations*<sup>2</sup> ». Le même Virgile, évoquant le suicide de Didon, parle de « *ses femmes qui l'entourent et voient l'infortunée s'affaisser sous le fer mortel et le sang écumer sur l'épée et ses mains en être éclaboussées. Un cri monte sous des voûtes du palais ; et la Renommée fait la bacchante dans la ville frappée de terreur. Toutes les maisons retentissent de lamentations, de gémissements et du hurlement des femmes. L'air résonne de clameurs aussi lugubres que si tout Carthage ou l'antique ville de Tyr s'écroulait sous l'irruption des ennemis et que si les flammes furieuses déferlaient sur les toits des hommes et des dieux. Sa sœur a entendu :*

---

*exempla Hermetimi Clazomenii animam relicto corpore errare solitam vagamque e longinquo multa adnuntiare, quae nisi a prasente nosci non possent, corpore interim semianimi, donec cremato eo inimici, qui Cantharidae vocabantur, remeanti animae veluti vaginam ademerint.* » PLINE, *Histoire naturelle*, 7, 52, (7, 174). Le même Pline, dans un récit repris plus tard par Valère Maxime, rapporte la fin terrible d'Acilius Aviola, « *Aliquid admirationis civitati nostrae Acilii etiam Aviole rogos adtulit, qui et a medicis et a domesticis mortuus creditus, cum aliquamdiu domi iacuisset, elatus, postquam corpus eius ignis corripuit, vivere se proclamavit auxiliumque paedagogi sui (nam is solus ibi remanserat) invocavit, sed iam flammis circumdatus fato subtrahi non potuit.* » ; VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, 1, 8, 12 d'après PLINE, *Histoire naturelle*, 7, 52 (7, 173). : « *Aviola consularis in rogo revixit et, quoniam subveniri non potuerat praevalente flamma, vivus crematus est.* » L'histoire d'Hermetime est également reprise par TERTULLIEN, *De l'âme*, 44. : « *Ceterum de Hermetimo. Anima, ut aiunt, in somno carebat, quasi per occasionem vacaturi hominis proficiscente de corpore. Vxor hoc prodidit. Inimici dormientem nacti pro defuncto cremaverunt. Regressa anima tardius, credo, homicidium sibi imputavit. Cives Clazomenii Hermetimum templo consolantur. Mulier non adit ob notam uxoris. Quorsum istud ? Ne, quia facile est vulgo existimare secessionem animae esse somnum, hoc quoque Hermetimi argumento credulitas subornetur. Genus fuerat gravioris aliquanto soporis, ut de incubone praesumptio est vel de ea valetudinis labe quam Soranus opponit excludens incubonem, aut tale quid vitii quod etiam Epimeniden in fabulam impegit quinquaginta paene annos somniculosum. Sed et Neronem Suetonius et Thrasymeden Theopompus negant unquam somniasse, nisi vix Neronem in ultimo exitu post pavores suos. Quid, si et Hermetimus ita fuit, ut otium animae nihil operantis in somnis divortium crederetur ? Omnia magis coniectes quam istam licentiam animae sine morte fugitivae, et quidem ex forma continuam. Si enim tale quid semel accidere dicatur, ut deliquium solis aut lunae, ita et animae, sane persuaderer devinitus factum ; congruere enim hominem seu moneri seu terreri a Deo, velut fulgure rapido, momentaneae mortis ictu si non magis in proximo esset somnium credi, quod vigilantibus potius accidere deberet, si non somnium magis credi oporteret.* » Exemple mentionné par PLUTARQUE, *Le démon de Socrate*, 592c. A la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Maurus Servius Honoratus, dit Servius, prend prétexte de cette histoire pour affirmer que « *Plinius in Naturali Historia dicit hanc esse causam ut mortui et calida abluantur et per intervalla conclamantur, quod solet plerumque vitalis spiritus exclusus putari et homines fallere. [...] unde [...] et post ultimam conclamationem conburebantur.* » SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 6, 218.

<sup>1</sup> Une courte synthèse de la pensée d'Ernesto De Martino est présentée par Silvia Mancini dans un article intitulé « Mimétisme et rite : de la lamentation funéraire à la phénoménologie de Padre Pio », *Revue de l'Histoire des religions*, t. 221, fasc.3, juillet-septembre 2004, p. 327-357. Pour un exposé plus complet du travail de l'historien des religions, voir son ouvrage intitulé *Morte e pianto rituale nel mondo antico : dal lamento pagano al pianto di Maria*, Biblioteca di studi etnologici e religiosi, 31, Turin : Edizioni scientifiche Einaudi, 1958, 440 p.

<sup>2</sup> VIRGILE, *Énéide*, 12, 604-607. : « *Quam cladem miserae postquam accepere Latinae / filia prima manu flavos Lavinia crinis / et roseas laniata genas, tum cetera circum / turba furi, resonant late plangoribus aedes.* »

*pâle comme une morte, épouvantée, se meurtrissant le visage de ses ongles, la poitrine de ses poings, elle se jette éperdue à travers la foule et appelle la mourante et crie son nom<sup>1</sup> ».*

Souvent les lamentations qui surgissent à l'instant qui suit la mort physiologique d'un être aimé s'accompagnent de gestes d'automutilation et d'auto-avilissement. Ainsi Ovide écrit qu'Alcyone, ayant appris par un songe que son époux était mort, « *se frappe le visage, déchire ses vêtements et meurtrit sa poitrine en même temps qu'elle arrache ses cheveux sans prendre seulement la peine de les dénouer<sup>2</sup>* ». Le texte anonyme intitulé *la Consolation à Livie* évoque lui aussi la figure de la mère qui s'arrache les cheveux et se frappe le visage d'une main frénétique devant le corps froid de son fils Drusus<sup>3</sup>. Les cris et les lamentations, qui surgissent une fois le constat de la mort physiologique établi, n'expriment pas seulement la peine et la douleur des proches du mort, ils entraînent ceux qui les entendent dans un tourment où tout vacille. La raison s'abandonne, la contenance s'effondre et pire encore, pour celui qui occupe alors la charge d'évêque, l'espérance en Dieu disparaît faisant oublier à chacun qu'il existe une seule et bonne manière de sauver son âme. Le témoignage de Grégoire illustre le fait que le trouble qui affecte les endeuillés engendre le chaos qui amplifie encore le trouble et menace bientôt d'emporter avec lui la psyché individuelle et l'ordre social. Cette explosion de la douleur désordonnée et dangereuse, Ernesto de Martino, dans une étude consacrée aux manifestations du deuil dans le monde méditerranéen, l'appelle « *planctus irrelativo* »<sup>4</sup>.

Tous ces gestes manifestent un véritable mouvement d'ensauvagement des endeuillés. Les femmes qui dénudent leur poitrine et les offrent à tous les regards adoptent une conduite indécente et contraire aux usages qu'impose la culture. Le désordre des cheveux tranche radicalement avec le raffinement des coiffures empruntées à la mode ou avec le voile qu'impose ailleurs la norme sociale. Asociale, la conduite des endeuillés se montre même inhumaine lorsque les coups portés aux bras et aux visages finissent par les tuméfier et les lacérer, engendrant une altération des chairs semblable à celle que l'on sait devoir bientôt être subie par le cadavre de celui dont on déplore la mort. L'apparence et le comportement de ceux qui font entendre ces lamentations, tels qu'ils sont décrits dans les sources littéraires latines, se révèlent comme une subtile traduction du processus de « déshistorisation » et d'aliénation dans laquelle le sujet endeuillé est projeté parce qu'il se trouve confronté à un événement qu'il subit intensément sans l'avoir d'aucune manière décidé, déstabilisant ainsi son rapport au monde historique et culturel ordinaire<sup>5</sup>. La déstabilisation que subit l'endeuillé l'amène à se focaliser sur l'événement qui est à l'origine de la crise qu'il ressent. Il

---

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 4, 663-674. : « *Dixerat ; atque illam media inter talia ferro / conlapsam aspiciunt comites, enseque cruore / spumantem, sparsasque manus. It clamor ad alta / atria ; concussam bacchatur Fama per urbem. / Lamentis gemituque et femineo ululatu / tecta fremunt ; resonat magnis plangoribus aether, / non aliter, quam si immissis ruat hostibus omnis / Karthago aut antiqua Tyros, flammaeque furentes / culmina perque hominum volvantur perque deorum. / Audiit exanimis, trepidoque exterrita cursu / unguibus ora soror foedans et pectora pugnis / per medios ruit, ac morientem nomine clamat ...* »

<sup>2</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 11, 681-682. : « *... percutit ora manu laniatque a pectore vestes/ pectoraque ipsa ferit ; nec crines solvere curat ...* »

<sup>3</sup> CONSOLATION A LIVIE, 315-318. : « *frigidus ille tibi corpusque refertur inane, / quemque premat sine te sternitur ecce torus. / quo raperis laniata comas similisque furenti ?/ quo ruis ? adtonita quid petis ora manu ?* »

<sup>4</sup> DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale*, Torino : Bollati Boringhieri editore, 2000, 386 p.

<sup>5</sup> Pour cette interprétation du *planctus* voir MANCINI S., « Mimétisme et rite : de la lamentation funéraire à la phénoménologie de Padre Pio », *Revue de l'histoire des religions*, t. 221-3, 2004, p. 327-353.

régresse alors vers un mode de rapport au monde dans lequel l'autonomie formelle du sujet pensant laisse place à des formes inférieures et indifférenciées de la conscience.

Ainsi s'ouvre le premier temps du rituel funéraire qui consiste à instituer artificiellement une unité de condition entre le mort et les endeuillés qui contribue à les installer ensemble dans une temporalité et une spatialité qu'ils partagent.

D'un côté, les endeuillés sont appelés à jouer symboliquement leur propre rapprochement avec le mort. Refus de boire, de manger, de dormir, ségrégation par rapport au groupe des vivants, enlaidissement du visage, meurtrissures du corps et de la face, souillure par les cendres et la poussière, port de vêtements sombres<sup>1</sup>, ou présentation à moitié dénudée sont autant de signes qui leur confèrent une apparence qui se rapproche de celle du cadavre. Les endeuillés sont déshumanisés, désocialisés et déshistoricisés et ne sont plus que les ombres d'eux-mêmes. Comme des fantômes parmi les vivants, leur aspect et leur comportement les désignent aux yeux de tous comme étant en voie de passer sous l'emprise de la mort. Ce rapprochement visuel entre les endeuillés et le mort permet d'abord de circonscrire, en le désignant, le domaine affecté par la promiscuité avec la mort<sup>2</sup>. Il offre ensuite pour les endeuillés le secours de dispositifs culturels qui leur permet d'extérioriser leur ressenti douloureux tout en s'épargnant le reproche de ne pas adopter un comportement ordinaire : ils sont ainsi désignés comme ceux à qui il est permis de manifester leur ressenti douloureux.

De l'autre côté, le corps du mort est réinstallé dans une apparence et une attitude semblables à celles dans lesquelles le mort se montrait dans le monde lorsqu'il était encore vivant. Pour cela, il faut réduire les marques que la survenue de la mort physiologique a imprimées sur le corps et le visage du mort. Cette charge incombe aux familiers, à moins que ceux-ci ne la confient à ceux dont c'est l'office, comme le fit saint Augustin lors des funérailles de sa mère Monique<sup>3</sup>. Cette charge comprend le lavage du corps, l'application de parfums ou d'huiles odorantes, son habillement et son installation en vue d'une exposition publique.

---

<sup>1</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 10, 6, 1. : « ... cinere sordentem canitiam ... » ; STACE *Thébaïde* 6, 30-33. : « Sedet ipse exutus honoro / Uittarum nexu genitor squalentiaque ora / sparsus et incultam ferali pulvere barbam. » ; VARRON, *De la vie du peuple romain*, 4. : « Ut dum supra terram esset, riciniis lugerent, funere ipso, ut pullis pallis amicta » « Propinqua adulescentulae etiam anthracinis, proxumae amiculo nigello, capillo demisso sequerentur luctum. »

<sup>2</sup> HERTZ R., « Contribution à une étude de la représentation collective de la mort », *L'année sociologique*, 1905-1906, p. 84.

<sup>3</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 12, 31. : « ... et de more illis quorum officium erat, funus curantibus, "ego in parte ..." ». Saint Jérôme informe que cette tâche était dévolue à des clercs. SAINT JEROME, *Lettres*, n°1 à Innocent, 12,1. : « Clerici quibus id officii erat, cruentum linteo cadaver obvolvunt. » Un apocryphe hiéronimien portant le titre de *De septem ordinibus ecclesiae*, de peu postérieur à l'an 400 affirme aussi que « Primus igitur in clericis Fossariorum ordo est, qui in similitudinem Tobiae sancti, sepelire mortus admonentur, ut exhibentes visibillum rerum curam, ad invisibillum festinent. » Pour la datation de ce texte voir FAIVRE A., *Naissance d'une hiérarchie, les premières étapes du cursus clérical*, Collection Théologie historique, n°40, Paris : Éditions Beauchesne, 1977, p. 191, note 40. Le texte de saint Augustin n'est pas suffisamment explicite pour déterminer si les personnes à qui les soins funèbres sont confiés sont des membres de la parenté ou s'ils appartiennent à un corps professionnel spécialisé tel que les *funerarii* mentionnés, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, par Firmicus Maternus comme pratiquant un métier infamant au côté des *lapidarii*, des *pollinctores* et de ceux qui ont la charge de la garde et de l'entretien des tombeaux. FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, 3, 5, 23. : « Lapidarios pollinctores aut funerarios aut quibus sepulchrorum cura aut custodia mandetur. » Idem 3, 9, 3. : « Pollinctores et funerarios aut custodes mortuorum cadaver aut sepulchrum facient ianitores. » Idem, 8, 29, 5. : « Pollinctores et funerarii quibus sepulturae officia credantur. » Un siècle plus tard Sidoine Apollinaire mentionne à son tour les *vespillones* et les *sandapilarii*. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 2, 8, 2. : « Hanc tamen, si qui haud incassum honor cadaveribus impenditur, non vispillonum sandapilariorumque ministeria ominosa tumulavere. » Les *vespillones* sont définis par Festus Grammaticus comme ceux « qui funerandis corporibus officium gerunt. » SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 19 [560]. Tous ces métiers appartiennent à la catégorie des *libitiniani* qui sont des professionnels des pompes funèbres et doivent leur nom à la déesse *Libitina*. Les *pollinctores* sont l'équivalent de ce que le langage actuel dénomme les thanatopracteurs. Les *vespillones* ou les *sandapilarii*

Pour qualifier l'ensemble des gestes qui composent le premier temps des funérailles, Nicole Belayche emploie l'expression de « *mort impossible* » puisqu'il s'agit d'affirmer la présence du mort comme vivant pour mieux ensuite le faire partir<sup>1</sup>. L'adjectif « impossible » apparaît toutefois trop définitif, d'autant qu'il dessaisit les vivants de leur rôle d'acteurs dans l'institution de la mort symbolique qui s'accomplit dans les funérailles. C'est pourquoi, il faut lui préférer l'appellation proposée par Louis-Vincent Thomas qui retient l'expression de « présentification »<sup>2</sup> du mort pour qualifier le premier temps du rituel funéraire.

### *La fermeture des yeux et de la bouche*

Dans la tradition gréco-latine, les plus proches parents du mort, après avoir recueilli son dernier souffle et procédé à la *conclamatio mortis*, ont la charge de clore les yeux du cadavre et de fermer sa bouche qui demeure le plus souvent entrouverte après la sortie de l'ultime soupir. Ce sont les premiers gestes accomplis par Criton lorsqu'il constate que le regard de Socrate est devenu fixe après que la cigüe eut terminé son office<sup>3</sup>. Laërte sous la plume d'Homère se désole auprès d'Ulysse, qu'il n'a pas encore reconnu, que pour son fils qu'il croit mort « *la tranquille Pénélope, n'a pas crié comme il convient auprès du lit du mort, en lui fermant les yeux, car c'est là l'hommage qu'on rend aux morts*<sup>4</sup> ». Au début du IV<sup>e</sup> siècle, Eusèbe de Césarée, reprenant le témoignage de Denys d'Alexandrie, loue les chrétiens qui, en temps de peste, se sont préoccupés de prodiguer leurs soins aux morts et leur ont donné la sépulture. Ceux-ci, précise-t-il, « *fermaient les yeux et la bouche des cadavres, puis ils les ensevelissaient*<sup>5</sup> ». Si les mentions de la fermeture des yeux sont, dans la littérature antique, innombrables<sup>6</sup>, celles de la clôture de la bouche apparaissent, à l'inverse, plutôt rares<sup>7</sup>. Quoi qu'il en soit, ces deux gestes ont une même destination. Ils effacent les premières marques laissées sur le cadavre par la survenue de la mort physiologique. La trace des ultimes souffrances et l'empreinte des angoisses des derniers instants disparaissent. Clore les yeux du mort, c'est faire disparaître un regard vide qui ouvre vers l'inconnu de la mort et dans lequel s'abîme inmanquablement tous ceux qui plongent leur propre regard dans celui du mort. Lui fermer la bouche, c'est supprimer le premier signe de relâchement des muscles de la face, reflet trop patent de l'inertie du cadavre. L'un et l'autre de ces gestes suppriment l'image

---

sont des brancardiers, les *fossores* les fossoyeurs proprement dits et les *ustores* sont les spécialistes des bûchers funéraires. S'y ajoutent les *praeficae*, nom par lequel sont désignées les femmes louées pour pleurer le mort, et qui donnaient aux autres le ton des lamentations. Voir à leur sujet FREYBURGER G., « Libitine et les funérailles », dans HINARD F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris : Éditions De Boccard, 1995, p. 213-222.

<sup>1</sup> BELAYCHE N., « La neuvaine funéraire à Rome ou « la mort impossible », dans HINARD F. et LAMBERT M.-F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris : De Boccard, 1995, p. 155-169.

<sup>2</sup> THOMAS L.-V., « Mort : les sociétés devant la mort », Paris : *Encyclopædia Universalis*, 1980, p. 352.

<sup>3</sup> PLATON, *Phédon*, 118a.

<sup>4</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 24, 294-296.

<sup>5</sup> EUSEBE DE CESARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 22, 9.

<sup>6</sup> Parmi de nombreux exemples : VIRGILE, *Énéide*, 9, 486-489. : « *Nec te, tua funera mater / produxi pressive oculos aut volnera lavi.* » LUCAIN, *Pharsale*, 3, 740. : « *Inuitaque patris claudenda ad lumina dextram.* » ; OVIDE, *Les Amours*, 3, 9, 49-50. : « *Hinc certe madidos fugientis pressit ocellos mater...* » ; OVIDE, *Tristes*, 3,3, 43-44. : « *Nec cum clamore supremo / labentes oculos condet amica manus...* » ; OVIDE, *Héroïdes*, 10, 121-122. : « *Ergo ego nec lacrimas matris moritura videbo / nec mea qui digitis lumina condant, erit.* » ; CONSOLATION A LIVIE, 157-158. : « *Tu [Nero] mea condas lumina / et excipias hanc animam ore pio.* » ; SENEQUE LE RHÉTEUR, *Controverses*, 9, 4(27), 5. : « *Ita mihi libero et vivere contigat et mori, ita oculos meos filii manus operiant.* » ; STACE, *Silves*, 5, 1, 196. : « *...transtulit et cara pressit sua lumina dextra.* »

<sup>7</sup> Une autre forme de cette attention à maintenir la bouche des défunt fermée apparaît, au II<sup>e</sup> siècle, chez Lucien de Samosate dans le chapitre 19 de son opuscule intitulé *Le deuil* où il brocarde la coutume d'envelopper les morts dans un linceul et de serrer leurs mâchoires à l'aide de bandelettes de laine.

terrifiante d'un corps qui, entrouvert, est livré à toutes les formes possibles d'agression, qu'elles soient strictement matérielles de type bactérien ou animal, ou plus immatérielles lorsqu'il est question d'une prise de possession du mort par des démons ou par d'autres esprits malfaisants.

Dans le cas de Macrine, la charge de clore les yeux et la bouche de la morte, qui incombe habituellement aux endeuillés les plus proches du mort, se dérobe toutefois à leur initiative, puisque c'est la providence divine qui s'en charge. Grégoire soucieux de se conformer au souhait de sa sœur, approchant la main de son visage ne peut que constater l'inutilité de son geste puisque « *ses yeux n'avaient en effet nul besoin d'arrangement : comme dans le sommeil naturel, les paupières les couvraient déjà avec grâce* ». Et il ajoute ensuite que « *ses lèvres étroitement closes, ses mains convenablement posées sur sa poitrine, tout son corps enfin, qui avait pris de lui-même une attitude harmonieuse, rendaient superflus les soins de la toilette funèbre<sup>1</sup>* ». Dieu a accompli pour Macrine ce qui chez le commun des mortels est du ressort des parents et des familiers. Il a arrangé son corps afin de l'installer dans une posture qui donne à voir l'harmonie et la quiétude reflétant les conditions d'existence qui sont maintenant celles de la sainte. L'intervention divine se substitue aux vivants qui, pour des défunts ordinaires, exécutent eux-mêmes des gestes au travers desquels ils suspendent les signes de prise de possession du corps du mort par la nature et la mort. Par ces gestes, les vivants s'instituent comme acteurs de la mort de l'autre, un autre qui n'est jamais regardé comme un simple cadavre, c'est-à-dire une chose reflétant l'absence, mais plutôt comme un visage familier qui prolonge une présence. Cette présence apparaît toutefois amoindrie et surtout précaire, c'est pourquoi les vivants s'attachent à la consolider le temps nécessaire pour mener à bien la mort symbolique qui se joue dans les funérailles.

### **L'arrangement du corps-cadavre**

De la même manière que Grégoire pour Macrine, l'auteur de la *Vie de sainte Mélanie* rédigée en Palestine au milieu du V<sup>e</sup> siècle, rapporte que la dépouille de celle-ci « *n'avait pas besoin de toilette. Ses jambes en effet se trouvaient étendues, ses deux mains serrées contre sa poitrine, ses paupières fermées de façon naturelle<sup>2</sup>* ». Il n'est pas fait mention de la fermeture de la bouche, alors que celle des yeux et la mise en ordre du corps sont mentionnées. Ici, comme chez la plupart des auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge, le bon arrangement du corps des saints affiche la sérénité de ceux qui meurent dans l'espérance en même temps qu'il illustre le repos promis aux justes. Dans son récit de la mort de saint Martin, Sulpice Sévère ajoute un troisième motif d'inspiration chrétienne. Tous ceux qui assistèrent à la mort de Martin constatèrent « *que son visage apparaissait comme celui d'un ange et que ses membres semblaient blancs comme neige, au point que l'on se demandait qui pourrait jamais croire qu'il fut auparavant couvert d'un cilice et enveloppé de cendres* ». Sulpice Sévère poursuit en écrivant que « *son aspect était tel qu'il semblait se manifester en quelque sorte dans la gloire de la résurrection future et dans la nature d'une chair transfigurée<sup>3</sup>* ». La restauration du

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 25.

<sup>2</sup> VIE DE SAINTE MELANIE, 69.

<sup>3</sup> SULPICE SEVERE, *Troisième lettre à Bassula sur la mort et les funérailles de saint Martin*, 17 : « *Testatque nobis sunt qui ibidem fuerunt vidisse se vultum eius tamquam vultum angeli : membra autem eius candida tamquam nix videbantur, ita ut*

corps dans une posture qui dit la quiétude et l'harmonie n'apparaît plus comme la conséquence d'une existence sainte, mais comme l'annonce renouvelée du corps tel qu'il ressuscitera à la fin des temps. Sulpice Sévère invite donc son lecteur à regarder vers l'avenir. A l'inverse, Grégoire de Nysse et l'auteur de la *Vie de sainte Mélanie* tournent leurs regards vers le passé, c'est-à-dire en direction de l'existence accomplie des morts pour y chercher la justification de l'intervention de la providence divine. Quelles que soient les différences de perspectives, les trois hagiographes chrétiens ont en commun de transposer sur un plan surnaturel l'arrangement du corps mort qui incombent habituellement aux endeuillés. Ceux-ci ont la charge d'allonger le mort sur le dos, les jambes dépliées, les bras croisés sur la poitrine ou posés le long du corps. Ils disposent ainsi ce corps dans une posture que le fait ressembler à celui d'une personne endormie. Cette impression est renforcée par les paupières closes qui viennent masquer des yeux qui autrement se montreraient immobiles et vitreux.

Ainsi, la clôture des yeux, la fermeture de la bouche et l'arrangement du corps, rendent au mort une présence physique dont la survenue de la mort physiologique l'avait pour partie privé. C'est pourquoi il n'est pas ici question d'une re-présentation du mort qui le désignerait comme un simple objet absolument soumis à la manipulation des vivants, mais bien d'une « présentification » visant à réinstaller le mort dans une pleine présence qui se surimpose à l'image imprimée sur le cadavre par la survenue de la mort physiologique, sans que cette dernière soit pourtant niée. La figure du cadavre appelé à s'abandonner à l'œuvre destructrice de la nature et du temps s'estompe et disparaît derrière cette autre image que fabrique la culture en prodiguant au corps du mort des gestes qui viennent renforcer la confusion entre présence du corps et présence du mort déjà induite par l'apparaître du cadavre. Les premiers gestes du rituel funéraire interviennent également comme un processus de retour en arrière, en amont de la survenue de la mort physiologique, pour que puisse s'insérer le temps d'une mort symbolique ayant pour vocation de produire un apparaître de la mort de l'autre venant combler l'indétermination de l'apparaître du cadavre. Pour cela, les vivants agissent en fabriquant une image du corps du mort destiné à renforcer la coïncidence du mort et de son corps dans une unité topologique. Ainsi le mort est rendu disponible pour la sollicitude des vivants et pour l'institution d'un échange au travers duquel il demeure auprès des vivants, c'est-à-dire à l'intérieur d'un lieu et d'un temps qu'il partage avec eux.

### *Un corps lavé, parfumé*

L'auteur de la *Vie de saint Mélanie*, ainsi que Grégoire de Nysse relatant les funérailles de Macrine, précisent tous deux que l'intervention de la providence divine rend également superflue l'exécution de la toilette mortuaire. Une telle précision implique que pour le commun des mortels, il était d'usage que les vivants procèdent aux ablutions mortuaires.

Socrate dans les derniers échanges qui précèdent sa mort déclare que c'est l'heure pour lui d'aller prendre un bain, « *car je crois qu'il vaut mieux prendre le bain avant de boire le poison et ainsi épargner aux femmes la peine de laver son corps*<sup>1</sup> » lorsqu'il sera mort. Dans l'*Énéide*, les Troyens qui s'affairent à l'organisation des funérailles de Misène « *font chauffer*

---

dicerent : " quis istum umquam cilicio tectum, quis in cineribus crederet involutum ? " lam enim sic videbatur, quasi in futurae resurrectionis gloria et natura demutatae carnis ostentus esset. »

<sup>1</sup> PLATON, *Phédon*, 115a.

de l'eau dans des vases d'airain qui bouillonnent sur la flamme » afin de laver le corps du noyer<sup>1</sup>. Apulée<sup>2</sup> mentionne cette pratique comme un usage ordinaire, alors que Tertullien la ridiculise en déclarant qu'il « sera bien assez temps après ma mort d'être pale et raide au sortir de l'eau<sup>3</sup> ». Eusèbe de Césarée en fait un acte de piété lorsqu'il loue les chrétiens qui en temps de peste « ensevelissaient les cadavres après les avoir purifiés dans des bains et les avoir ornés de vêtements<sup>4</sup> ». Les Actes des Apôtres en donnent d'ailleurs une justification scripturaire<sup>5</sup> qui permet aux auteurs chrétiens d'affirmer la légitimité de la toilette du mort.

Dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, l'eau et les linges utilisés pour la toilette mortuaire de Césaire d'Arles sont précieusement recueillis et deviennent des remèdes miraculeux jugés très efficaces<sup>6</sup>. Les œuvres de Grégoire de Tours foisonnent de mentions de la *lavatio corporis* qu'accompagne souvent l'habillement du corps du mort. Sainte Pappola fut ainsi lavée par d'autres femmes avant d'être inhumée<sup>7</sup>, tout comme l'évêque Rétice<sup>8</sup> et saint Patrice reclus<sup>9</sup> dont les corps furent lavés avant d'être déposés sur un brancard. Pour les reclus du nom de Marianus<sup>10</sup> et de saint Liphard<sup>11</sup>, ainsi que pour saint Gall<sup>12</sup> et l'abbé saint Mars<sup>13</sup>, Grégoire ajoute qu'après que leurs corps eurent été lavés, ils furent revêtus d'habits convenables. De son côté, le corps de saint Lupicin fut lavé et habillé par une pieuse matrone<sup>14</sup>, alors que cette charge fut accomplie par l'évêque du lieu dans le cas de saint Friard reclus<sup>15</sup>. Grégoire le Grand en fait mention aussi dans ses *Dialogues* au sujet de sa tante

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 218-219. : « Pars calidos latices et aena undantia flammis / expediunt, corpusque lavant frigentis et unguunt ... »

<sup>2</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 8, 14, 3. : « Tunc prope familiares miserae Charites accuratissime corpus ablatum ... » ; APULÉE, *Les Métamorphoses*, 9, 30, 7. : « ... ultimo lavacro procurant ... »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *Apologétique*, 42, 4. : « ... rigere et pallere post lauacrum mortuus possum. »

<sup>4</sup> EUSEBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 22, 9.

<sup>5</sup> ACTES DES APÔTRES, 9, 37. : « Factum est autem in diebus illis ut infirmata moreretur quam cum lavissent posuerunt eam in cenaculo. »

<sup>6</sup> VIE DE CÉSARÉ D'ARLES, 2, 29. : « Chartarius publicus nomine Desiderius, cum multo tempore quartanis febribus fortiter ita urgeretur, ut etiam praevaleat iuventute careret ; aquam unde corpus illud sanctum lotum est, paululum hausit. » ; Idem, 30. : « Filius uero illustris viri Salui, cum tertianis febribus satis graviter urgeretur. [...] Tunc ut christianibus vir : " Curre, inquit fili suo, et quaere aquam unde dominus episcopus lotus est [...] et Dominus dabit sanitem. " Statim ut factum est, omnis febris, et quidquid incommodum fuit, ab eo discessit. » ; Idem, 32. : « Et ille Francus cum grandi furore ait ad me : " Tolle, homo : quid mentiris ? Ego audivi quod ille benedictus non linteum sed pannos in usum habuerit, quod ego lavare volo, et de aqua desidero bibere. " Tunc ego cum lacrimis dixi : " Bene dicis, verum audisti ; sed hinc corpus ipsius sancti, quando transiit, detersum est. " Et ille : " Da ergo, inquit, si sanus sis. " Acceptum itaque, statim in eadem hora a Domino sanitatem sensit. »

<sup>7</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 16. : « ... et sic defuncta, ab aliis mulieribus abluta, sepulta est ... »

<sup>8</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 74, 12. : « Quo abluto et super feretro posito ... »

<sup>9</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 9. 3. : « Qui aquis ablutus feretroque inpositus, ferebatur ad monasterium suum, ubi se vivens sepelire mandaverat. »

<sup>10</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 80. 23-24. : « Quo abluto dignisque indutum vestibus sepelierunt in ecclesia ... »

<sup>11</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 20. 4. : « Sicque, concurrentibus reliquis fratribus, ablutus ac vestimentis dignis indutus, in sepulchro, quod ipse sibi in antedictam cellulam sculpserat, reconditus est ... »

<sup>12</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 6, 7. : « Exinde ablutus atque vestitus in ecclesiam defertur. » Repris dans GREGOIRE DE TOURS, *les dix livres d'histoires*, 4, 5. : « Cum autem ab hoc mundo migrasset et ablutus in ecclesiam deportatus fuisset ... »

<sup>13</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 14. 4. : « Dehinc cum summo honore ablutus dignisque vestimentis indutus, infra oratorium monasterii est sepultus. »

<sup>14</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 13. 3. : « Denique hoc, ut diximus, defuncto, adfuit quaedam matrona, quae ablutum dignis induit vestimentis, et, cum eum ad vicum Transaliensim ferre velit ... »

<sup>15</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 10, 4. : « Cuius gloriosum corpus sacerdos ablutum recondit in tumulo, Christus animam susceptum in caelo. »

Tarsilla<sup>1</sup> et du comte Théophane<sup>2</sup>, dont les corps furent mis à nu pour être « *lavés selon l'usage* ». La *lavatio corporis* continue à être mentionnée tout au long de la période carolingienne<sup>3</sup> et se perpétue tout au long du Moyen Âge.

Maurus Servius Honoratus, dans son *commentaire de l'Énéide*, s'appuie sur l'autorité de Pline l'Ancien pour affirmer que l'usage de laver les cadavres à l'eau chaude reflète en vérité le souci inavoué de s'assurer que le mort est bien mort<sup>4</sup>. Dans cette interprétation Pline manifeste son attachement à une ontologie matérialiste et son mépris pour toutes les coutumes qu'il juge naïves parce qu'elles seraient sans fondement rationnel<sup>5</sup>. En reprenant à son compte l'interprétation de Pline, Servius, ne saisit pas, lui non plus, l'enjeu primordial de la *lavatio corporis* alors que celle-ci se révèle de manière très explicite lorsqu'elle est accomplie à la suite d'une mort violente.

Dans l'*Énéide*, la mère d'Euryale, compagnon d'Énée victime des Latins, s'écrie : « *Et moi, ta mère, je ne t'ai pas conduit aux funérailles, je n'ai pas fermé tes yeux ou lavé tes blessures, te recouvrant de ce vêtement qu'en hâte, nuit et jour, je tissais pour toi.* »<sup>6</sup> De la même manière Ennius, cité par Macrobe, dans son *Cresphonte*, met en scène une femme endeuillée se lamentant de ne pas avoir pu jeter de la terre sur le cadavre de son époux, de n'avoir pu mettre le corps ensanglanté de celui-ci dans un suaire, et, malheureuse, de n'avoir pu laver avec ses larmes le sang salé de celui qu'elle a perdu<sup>7</sup>. Dans ces deux exemples, l'objet de la *lavatio corporis* est bel et bien d'effacer ou du moins d'estomper les traces de coups et blessures.

Limpide quand ces stigmates prennent la forme de la déchirure des chairs et des écoulements de sang, cet enjeu est également reconnaissable lorsque la mort est la conséquence de la maladie et de la vieillesse et qu'elle n'a pas laissé d'autres traces que l'immobilité et l'inertie du corps. Que la mort physiologique ait une origine violente ou naturelle, l'objectif de la *lavatio corporis* est de concourir à réinstaller le mort dans une figure se rapprochant de celle par laquelle il se présentait dans le monde avant de mourir. Une expression remarquable de cet enjeu se rencontre dans le récit des funérailles d'Achille que Quintus de Smyrne rédigea vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle. Agamemnon, écrit-il, presse déjà les Grecs d'installer sans retard sur le feu des chaudrons d'eau froide pour les mettre à chauffer, afin de laver le défunt avant

<sup>1</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 17, 3. : « *Cumque corpus eius ex more mortuorum ad lavandum esset nudatum, longo orationis usu in cubitis eius et genibus camelorum more inventa est obdurata cutis excrevisse, et quid vivens eius spiritus semper egerit, caro mortua testabatur.* »

<sup>2</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 28, 3. : « *Sed dum corpus eius ex more ad lavandum fuisset nudatum, ita manus pedesque eius sani inventi sunt, ac si numquam vulneris aliquid habuisset.* »

<sup>3</sup> Pour des exemples plus tardifs, voir TREFFORT C., *L'Église carolingienne et la mort*, Collection Histoire et Archéologie médiévales, n°3, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1996, p. 65-67.

<sup>4</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 6, 218. : « *Plinius in naturali historia dicit, hanc esse causam ut mortui et calida abluantur et per intervalla conclamentur, quod solet plerunque vitalis spiritus exclusus putari et homines fallere.* »

<sup>5</sup> Ainsi, dans un autre chapitre de cette même *Histoire naturelle*, Pline qualifie de puérides les diverses croyances relatives prêtant à l'âme la capacité de survivre à la mort du corps : « *Puerilium ista delenimentorum avidaeque numquam desinere mortalitatis commenta sunt. [...] Quaeve genitis quies umquam, si in sublimi sensus animae manet, inter inferos umbrae ? Perdit profecto ista dulcedo credulitasque praecipuum naturae bonum, mortem, ac duplicat obituri dolorem etiam post futuri aestimatione. Etenim si dulce vivere est, cui potest esse vixisse ? At quanto facilius certiusque sibi quemque credere, specimen securitatis antegenitali sumere experimento ?* », PLINE, *Histoire naturelle*, 7, 55, (7, 189-190).

<sup>6</sup> VIRGILE, *Énéide*, 9, 486-489. : « *Nec te tua funera mater / produxi pressius oculos aut uolnera lavi / veste tegens, tibi quam noctes festina diesque urgebam et tela curas solabar anilis.* »

<sup>7</sup> ENNIUS, *Cresphontes d'après MACROBE, Saturnales*, 6, 2. : « *Neque terram inicere neque cruenta convestire corpora. Mihi licuit, neque miserae lavere lacrimae salsum sanguinem.* »



de le vêtir du manteau que Thétis avait offert à son fils. C'est alors qu'Athéna prise de pitié « distille sur sa tête l'ambrosie, qui conserve longtemps, dit-on, l'éclat de la jeunesse au corps des trépassés ; elle donne à son teint une telle fraîcheur rosée qu'il semble respirer encore ; elle lui prête dans la mort ce sourcil formidable qui barrait son terrible visage, quand il était courroucé par la perte de son compagnon Patrocle tombé dans la bataille ; elle rend sa stature plus massive et plus vigoureuse à voir. L'émerveillement saisit la foule des Argiens, lorsque le Péléide se découvre à ses yeux sous les traits de la vie, étendu de tout son long sur la couche et donnant si bien l'illusion du sommeil<sup>1</sup> ». Si Homère reconnaît la faculté de l'ambrosie à préserver le cadavre<sup>2</sup>, Quintus en fait une source de jouvence qui restaure le corps dans l'aspect qu'il avait antérieurement à la survenue de la mort physiologique. Achille retrouve un teint vermeil, le souffle, le regard et une prestance à la ressemblance du corps vivant, comme si le héros des Grecs n'était pas mort ou plus justement comme s'il n'était pas entièrement et définitivement mort. Car nul n'est dupe, et tous savent bien que ce qu'ils contemplent est un semblant de vie redonnée à un corps. Ce corps qu'ils regardent n'apparaît plus seulement comme un cadavre, c'est-à-dire une chose distincte du mort, il est Achille rendu présent parmi eux pour qu'ils puissent lui rendre les honneurs funèbres. Dans le texte de Quintus, le merveilleux de l'intervention divine pousse jusqu'à son paroxysme l'enjeu de la *lavatio corporis* qui est de contribuer à la réinstallation du corps du mort dans une image qui le rapproche de celle du corps vivant. Elle rend inutile l'action des Grecs qui se préparaient à laver et à embaumer le corps d'Achille, de la même manière que le Dieu de Grégoire de Nysse s'est substitué aux endeuillés à qui il incombait de laver le corps de Macrine.

Si la *lavatio corporis* est régulièrement citée aussi bien par les auteurs classiques grecs et latins que par les auteurs chrétiens, plus rares sont les évocations de l'onction du cadavre à l'aide d'huile et de parfums au moment de la toilette funèbre. Homère, qui a par la suite abondamment servi de modèle littéraire, associe le lavage du corps et son onction à l'aide de parfums et en fait le préambule des funérailles de Patrocle<sup>3</sup> et d'Achille<sup>4</sup>. Virgile, dont les emprunts à l'aède ont maintes fois été soulignés, et qui lui-même a très largement inspiré les auteurs postérieurs, y fait référence dans le récit des funérailles de Misène. Les Troyens, écrit-il, lavent et parfument le corps du noyé déjà froid alors que d'autres dressent le bûcher funèbre<sup>5</sup>. Moins littéraire et plus proche de la réalité quotidienne de ses contemporains, Lucien de Samosate, dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, se moque de leur empressement à laver le corps des défunts « comme si le lac infernal n'était pas assez grand pour qu'ils s'y baignent » et à enduire « les corps déjà fétide des morts du plus précieux parfum<sup>6</sup> ». Perse, dans l'une de ses *Satires*, se moque d'un homme paresseux qui comme un mort repose sur « sa couche, tout graissé de parfums<sup>7</sup> ». Plus tardivement encore, le récit de la vie de saint

<sup>1</sup> QUINTUS DE SMYRNE, *La suite d'Homère*, 3, 525-543.

<sup>2</sup> Dans l'Illiade Apollon s'en sert pour préserver le corps de Sarpédon après l'avoir lavé et avant de le recouvrir de vêtements divins (HOMÈRE, *Illiade*, 16, 680). Thétis l'instille avec du nectar au fond des narines de Patrocle pour le protéger des mouches et de la putréfaction. (HOMÈRE, *Illiade*, 1, 38). Aphrodite use également d'une huile divine fleurant la rose pour garantir le cadavre d'Hector contre les meurtrissures que lui inflige Achille en le trainant derrière son char (HOMÈRE, *Illiade*, 23, 186-187).

<sup>3</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 24, 587-590.

<sup>4</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 24, 44-45.

<sup>5</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 219. : « ... corpusque lavant frigentis et unguunt. »

<sup>6</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 11.

<sup>7</sup> PERSE, *Satires*, 3, 106. : « Hinc tuba, candelæ : tandemque beatulus alto / compositus lecto, crassisque lutatus amomis. »

Germain d'Auxerre, rédigé dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, rapporte que le corps du saint bénéficia de l'application d'aromates avant que l'impératrice elle-même ne l'habillev. L'auteur précise que ces gestes ont été accomplis « *selon le rite* », ce qui interdit de voir dans l'application de baumes sur le corps de Germain un traitement inhabituel, qui aurait été seulement destiné à assurer sa conservation le temps de son rapatriement de Ravenne à Auxerre.

Une trace indirecte de l'usage des parfums et des aromates dont sont oints les corps avant qu'ils ne soient inhumés se rencontre dans les récits d'invention des reliques de saints chrétiens dont le nombre se multiplie à compter de l'extrême fin du IV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, Jérôme relatant l'exhumation du corps d'Hilarion en vue de son transfert dans l'antique monastère de Maiouma à Gaza, raconte que celui-ci, « *intact comme s'il vivait encore, exhalait de si douces odeurs qu'on l'aurait cru enduit de parfums*<sup>2</sup> ». Il est vrai que pour Jérôme, comme pour nombre d'auteurs chrétiens, l'odeur qu'exhale le corps d'un saint n'est pas un artifice imputable à un usage funéraire du commun, mais le fait de la providence divine qui par un miracle atteste la sainteté du mort. L'insistance avec laquelle les hagiographes soulignent l'origine miraculeuse de la bonne odeur qui se dégage du corps des saint montre qu'ils se sentent obligés de démentir immédiatement l'interprétation qui vient à l'esprit de leurs contemporains qui ne manqueraient pas d'imputer cette fragrance à l'usage courant d'appliquer des parfums et des aromates sur le corps des morts. Ainsi Eugippe se sent obligé de préciser que le cadavre de saint Séverin exhumé en sa présence en l'an 448 « *s'était conservé sans dommage jusqu'à ce jour avec la barbe et les cheveux, alors qu'il n'avait pas reçu d'herbes aromatiques et qui n'avait pas été touché par la main de l'embaumeur*<sup>3</sup> ». Le procédé rhétorique dont use ici Eugippe consiste à répondre par avance aux contradictions que pourraient apporter les sceptiques afin de ne pas à avoir à les discuter par la suite. Son propos vise à disqualifier par avance l'argument de ses contradicteurs qui pourraient autrement railler la crédulité de ceux qui furent les témoins du miracle. Or, affirme Eugippe, ceux-ci ne sont nullement naïfs, ils connaissent bien les artifices des embaumeurs, c'est pourquoi on ne peut les accuser de s'être laissé abuser. Ils savent par conséquent parfaitement reconnaître un miracle lorsqu'il se produit, surtout lorsque celui-ci correspond à la promesse faite par le Christ<sup>4</sup>. Paulin de Milan, dans le chapitre de sa vie de saint Ambroise consacré à l'invention des reliques de saint Nazaire, raconte que, lors de la découverte de la tête du saint tranchée par les impies, tous les témoins furent « *environnés d'une odeur dont la suavité l'emportait sur tous les aromates* » et que cette tête « *était si intacte et bien conservée, avec cheveux et barbe, qu'elle nous parut avoir été baignée et placée dans le tombeau le même jour*<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, 8, 44. : « *Acolius corpus aromatum constrictione solidavit, regina vestivit. Quibus omnibus rite perfectis, expensis et evectioibus iter instruit imperator ministrosque eius copiosa largitione prosequitur.* »

<sup>2</sup> SAINT JEROME, *Vie d'Hilarion*, 32, 7. : « *... et toto corpore, quasi adhuc viveret, integro, tantisque fragrante odoribus, ut delibutum unguentis putares.* »

<sup>3</sup> EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, 44. : « *Deinde humaniter aestimantes ossa funeris invenire disiuncta, nam annus sextus depositionis eius effluxerat, integram corporis compagem repperimus. Ob quod miraculum immensas gratias retulimus omnium conditori, quia cadaver sancti, in quo nulla aromata fuerant, nulla manus accesserat condientis, cum barba pariter et capillis usque ad illud tempus permansisset inlaesum.* »

<sup>4</sup> Lc 21. 18 : « *Et capillus de capite vestro non peribit.* » et Mt 10, 30. : « *Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt.* » Promesse à laquelle Augustin, parmi d'autres, fait référence dans ses sermons (n°62 par exemple).

<sup>5</sup> PAULIN DE MILAN, *Vie de saint Ambroise de Milan*, 32. : « *... ita integrum atque incorruptum cum capillis capitis atque barba, ut nobis videretur eodem tempore quo levabatur, lotum atque compositum in sepulcro. Et quid mirum, quandoquidem*

Si les mentions de l'onction des cadavres à l'aide d'aromates, de parfums et d'huiles parfumées se rencontrent aussi bien chez les auteurs païens de l'Antiquité classique que chez les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive, elles demeurent néanmoins assez rares au regard du nombre de textes où il est question de la *lavatio corporis*. Cette différence pourrait s'expliquer par l'intégration de l'onction et de l'application de baumes dans les gestes de la toilette funèbre. Après avoir effacé les premiers signes visuels de la survenue de la mort physiologique, ce sont ses premières manifestations olfactives qui sont préventivement masquées par l'application d'onguents et de parfums. Là encore, les vivants agissent comme pour suspendre le processus de dissolution du cadavre amorcé par la survenue de la mort physiologique. Ainsi, ils créent les conditions pour dégager le temps nécessaire à l'accomplissement de la mort symbolique qui se joue dans le déroulement des funérailles. En renforçant la présence du mort par la fabrication d'une image de son corps à la ressemblance du vivant, la communauté des endeuillés suspend en quelque sorte le cours du temps dicté par la nature, pour lui substituer une temporalité culturelle. Par cette substitution, cette même communauté se met en situation de construire un récit imagé de la mort de celui pour lequel elle organise des funérailles en même temps qu'elle s'assure de conserver le mort auprès d'elle afin de demeurer en relation avec lui. Le corps du mort après qu'on lui a fermé les yeux et la bouche, après qu'on l'a allongé, après avoir été lavé et parfumé, peut maintenant être habillé dans une tenue conforme à celle dans laquelle il se montrait habituellement, avant qu'il ne meure.

### **Un corps habillé**

Grégoire de Nysse, après avoir restauré le calme dans le chœur des vierges éplorées, ne garde avec lui qu'une religieuse du nom de Vetiana. Il fait part à celle-ci de son intention de couvrir le corps de sa sœur avec « *une belle parure* » et de l'habiller de vêtements éclatants<sup>1</sup>. Vetiana lui demande si ces dispositions sont bien conformes à la volonté de Macrine. Pour le savoir, Grégoire fait mander une diaconesse du nom de Lampadion « *qui disait connaître exactement ce que Macrine avait décidé pour sa sépulture*<sup>2</sup> ». Rendue auprès de l'évêque, Lampadion déclare que Macrine ne s'était pas préoccupée, ni durant sa vie ni pour sa mort, de « *l'ornementation de son corps* ». Par conséquent, la communauté ne possède rien d'autre que le manteau, le voile et les chaussures usées que la sainte portait sur elle à l'instant de sa mort. Grégoire demande alors à la diaconesse s'il lui paraîtrait inconvenant qu'il procure lui-même un nouveau vêtement pour le corps de sa sœur. Elle lui répond que « *vivante, Macrine aurait accepté de lui cet honneur tant en raison du caractère sacré du sacerdoce, qu'elle eut toujours en vénération, qu'en raison de leur parenté, car elle n'aurait pas pensé que lui soit étranger ce qui lui venait de son frère. C'est bien pourquoi elle avait demandé que sa dépouille fût parée des propres mains de celui-ci* ». Ce court échange montre clairement que Grégoire est autorisé à prendre en charge le vêtement mortuaire de Macrine d'abord en raison du lien de parenté qui l'unit à elle. Grégoire n'échappe pas à la règle qui veut que ce soit les familiers du mort qui accomplissent les premiers soins prodigués au corps de celui-ci.

---

*Dominus in Evangelio ante promisit, quod capillus de capite eorum non perebit? Etiam odore tanto repleti sumus, ut omnium aromatum vinceret suavitatem.* »

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 28.

<sup>2</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 29.

Ce n'est que lorsque ceux-là sont empêchés ou qu'il n'existe plus aucun parent vivant, que ces soins sont pris en charge par quiconque se déclare disposé à les assumer. C'est parce que la peste avait décimé la ville d'Alexandrie que les chrétiens cités par Eusèbe de Césarée se sont, par compassion, substitués aux parents des victimes de l'épidémie pour vêtir les cadavres laissés sans soins, qu'ils soient ceux de chrétiens ou ceux de païens<sup>1</sup>. Cette tâche échut à une pieuse matrone pour le corps de saint Lupicin qui, reclus, n'avait plus aucun lien avec sa famille<sup>2</sup>. L'intervention d'une main étrangère se justifie également dans le cas d'une mort impromptue, loin des siens, tel saint Germain qui meurt alors qu'il est en ambassade à Ravenne et dont le corps fut habillé par l'impératrice Galla-Placida<sup>3</sup>. Vêtir le corps d'un saint est un grand honneur que l'on se dispute, comme dans le cas d'Honorat, alors que dans la suite du déroulement des obsèques on mit autant de zèle à arracher une frange de ses vêtements que la foi regardait comme le plus précieux des présents<sup>4</sup>. En dehors de ces situations particulières, il revient toutefois aux familiers du mort, qu'ils appartiennent à sa parenté biologique<sup>5</sup> ou à sa parenté sociale<sup>6</sup>, de vêtir son cadavre.

L'usage d'inhumer les morts habillés est si banal au V<sup>e</sup> siècle que Sidoine Apollinaire considère comme un signe éclatant de la victoire d'Ecdicius sur les Goths que ces derniers n'aient même pas pu donner à leurs morts « *un vêtement, et que s'ils avaient pu les vêtir, ils n'avaient pu leur donner un tombeau*<sup>7</sup> ». Les nombreux récits d'exhumation de corps saints encore pourvus de vêtements constituent une attestation éloquente de la banalité de la pratique de l'inhumation habillée au cours de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge. Pour prendre des exemples parmi tant d'autres, Grégoire de Tours rapporte que dans une église placée sous le patronage de saint Vénérand fut découvert fortuitement un tombeau dans lequel on « *vit couchée une jeune fille aussi intacte dans tous ses membres que si elle eût été tout récemment retirée d'entre les vivants du siècle ; son visage, ses mains ses autres membres étaient entiers et sa chevelure était d'une longueur considérable ; je crois, il est vrai, qu'elle avait été embaumée avec des aromates. Le vêtement qui couvrait son corps inanimé était sans aucune atteinte de l'humidité ; il n'était souillé d'aucune moisissure, noirci d'aucune tache. [...] Quelques-uns des nôtres assuraient, à cause de la blancheur de ses habits de soie, qu'elle était décédée dans la robe du baptême. Ils disaient aussi qu'on avait trouvé autour d'elle des anneaux et des chaînes d'or, mais qu'on les avait enlevés, et en secret, afin que l'évêque ne le sût pas*<sup>8</sup> ». Ailleurs lorsqu'il est question de l'invention des

<sup>1</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 22, 9.

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 13, 3. : « *Denique hoc, ut diximus, defuncto, adfuit quaedam matrona, quae ablutum dignis induit vestimentis, et cum eum ad vicum Transaliensim ferre velit ...* »

<sup>3</sup> CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, 8, 44. : « *Acolus corpus aromatum constrictione solidavit, regina vestivit.* »

<sup>4</sup> HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat*, 35, 2. : « *Sanctum illud corpus, magna fidei ambitione vestitum, maiore postmodum sepulcro admovetur paene nudatum. Nec enim pepercit sanctificatis amictu suo pallis fides, quae pretiosissimi muneris loco habuit aliquam de velaminibus illius fimbriam decerpisse.* »

<sup>5</sup> Virgile fait dire à la mère d'Euryale : « *Nec te tua funera mater / produxi pressius oculos aut volnera lavi / veste tegens, tibi quam noctes festina diesque urgebam ...* » VIRGILE, *Énéide*, 9, 486-489.

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 10, 4. : « *... cuius gloriosum corpus sacerdos ablutum recondit in tumulo, Christus animam suscepit in caelo ...* »

<sup>7</sup> SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 3, 3, 8. : « *... quibus nec elutis vestimenta, nec vestitis sepulcra tribuebant, iuste sic mortuis talia iusta solventes.* »

<sup>8</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 34. : « *... in quo [sarcophage] apparuit puella iacens, ita membris omnibus solidata, quasi nuper ab hoc saeculo fuisset adsumpta. Nam facies, manusque eius cum reliquis artibus integrae erant cum ingenti caesaries longitudine ; sed credo, eam aromatibus fuisse conditam. Vestimentum autem, quod artus tegebat exanimis, agnarum erat inlaesumque, nulla putredine resolutum ac nigredine quacumque fuscum. [...] Autumabant*

reliques de Félix, évêque de Bourges, l'auteur de *La gloire des Confesseurs* raconte qu'ils « enlevèrent donc la vile pierre et trouvèrent le corps du bienheureux confesseur tellement intact au bout de douze ans, que rien n'était altéré de ses vêtements<sup>1</sup> ». Dans la *Vie des Pères*, Grégoire écrit, au sujet de l'exhumation du corps de Grégoire, évêque de Langres, que « le bienheureux visage du saint apparut, intact et entier, en sorte que l'on aurait cru que c'était non un mort, mais une personne endormie. On ne vit non plus rien de gâté dans le vêtement qu'il avait sur lui<sup>2</sup> ». Dans des circonstances similaires le corps de saint Ferréol apparaît à ses inventeurs dans des vêtements là encore intacts<sup>3</sup>. Environ un siècle plus tard, Bède le Vénérable fait état à plusieurs reprises de l'usage qui voulait que le corps d'un saint exhumé bénéficiât d'une nouvelle toilette funéraire et fût habillé à l'aide de nouveaux vêtements<sup>4</sup>. Ces quelques exemples puisés dans un immense corpus de textes hagiographiques illustrent la banalité du phénomène. La pratique est manifestement ordinaire aux yeux de ceux qui furent les témoins de ces exhumations comme elle l'est pour ceux qui en écoutaient le récit. Les clercs qui assistent à l'invention du corps d'un saint portant des vêtements, même lorsqu'il y a un doute sur l'identité du défunt, ne manifestent jamais de surprise et n'expriment aucune réprobation. L'inhumation habillée semble être la norme et seule la pompe vestimentaire trop éclatante est condamnée pour la vanité du geste ou parce qu'elle est une manifestation d'orgueil qui contredit l'engagement dans la foi chrétienne.

Les proches du mort peuvent choisir les vêtements que le mort avait l'habitude de porter ou bien opter pour un vêtement particulier destiné à honorer le mort ou à magnifier son image. Pour Macrine, Grégoire de Nysse a dans un premier temps envisagé la seconde solution<sup>5</sup>, avant que la diaconesse consultée ne lui rappelle que sa sœur n'a jamais prêté la moindre

---

*autem quidam nostrorum ob candorem vestimenti holosirici, in albis eam transisse. Aiebant etiam, anulos murinulasque aureas circa eam repertas et clam, ne episcopus sentiret, ablatas ... »*

<sup>1</sup> GRÉGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 100. : « Amoto ergo viliori lapide, post annum fere duodecimum invenerunt corpus beati confessoris ita inlaesum ut nulla dissolutio in corpore, nulla putredo repperiretur in veste ... »

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vie des Pères*, 7, 4. : « Quod sepulchrum dum diligenter conponunt, subito et, ut credo, a Dei iussu operturium sarcofagi motum est in una parte. Et ecce apparuit beata facies eius ita integra et inlaesa, ut putares, eum non mortuum esse, sed dormientem ; sed nec de ipso vestimento, quod cum eo positum fuit, aliquid ostensum est diminutum ... »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Martyrs*, 2, 2. : « Cumque aperuisset et tertium, invenit in eo virum jacentem inlaeso corpore, integro vestimento ... »

<sup>4</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 8, 4. : « Et aperientes sepulchrum eius, ita intemeratum corpus invenere, ut a corruptione concupiscentiae carnalis erat immune ; et ita denuo lotum, atque aliis vestibus indutum transtulerunt illud in ecclesiam beati Stephani martyris ... » Seize ans après que la reine Aethelthryth devenue abbesse à Ely (Cambridgeshire) eut été ensevelie, il fut décidé de relever ses ossements et de les mettre dans un nouveau cercueil pour les transférer dans l'église. « Et cum sedecim annis esset sepulta, placuit eidem abbatisae levare ossa eius et in locello novo posita in ecclesiam transferri [...] Cumque corpus sacrae virginis ac sponsae Christi aperto sepulchro esset prolatum in lucem, ita incorruptum inventum est, ac si eodem die fuisset defuncta sive humo condita [...] Sed et linteamina omnia, quibus involutum erat corpus, integra apparverunt et ita novo, ut ipso die viderentur castis eius membris esse circumdata. [...] Laverunt igitur virgines corpus, et novis indutum vestibus intulerunt in ecclesiam, atque in eo quod allatum erat sarcofago posuerunt. » BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique*, 4, 17, 3-5. Onze années après l'inhumation de Cuthbert, évêque de Lindisfarne mort en 687, les moines décidèrent de déménager ses restes dans un sépulcre placé au-dessus de la tombe primitive : « ... et aperientes sepulchrum invenerunt corpus totum, quasi adhuc viveret, integrum et flexibilibus artuum compagibus multo dormienti quam mortuo similis ; sed et vestimenta omnia, quibus indutum erat, non solum intemerata verum etiam prisca et claritudine miranda parebant. » Les moines accourent auprès de l'évêque qui s'était retiré en ermite pour le temps du carême et lui apportèrent une partie des vêtements qui enveloppaient le corps du saint. « Adtulerunt autem ei et partem indumentorum, quae corpus sanctum ambierant. Quae cum ille et munera gratanter acciperet et miracula libenter audiret (nam et ipsa indumenta quasi patris adhuc corpori circumdata miro deosculabatur adfectu), "Nova, inquit, indumenta corpori pro his quae tulisti circumdate, et sic reponite in arca, quam parastis" [...] fecerunt fratres ut iusserat, et involutum novo amictu corpus novaque in theca reconditum supra pavimentum sanctarii posuerunt. » BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique*, 4, 28.

<sup>5</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 28.

attention à son vêtement et à sa parure<sup>1</sup>. En conséquence de quoi, Grégoire consent à lui offrir un vêtement modeste, fin et blanc<sup>2</sup> qui rappellera aux yeux de tous, la simplicité, l'humilité et la pureté de Macrine. Ainsi vêtu, constatent Grégoire et les moniales qui l'assistent, le corps de la sainte offrait toutefois l'image incongrue d'une fiancée prête au mariage. D'un commun accord, il fut donc décidé de recouvrir ce premier vêtement d'un manteau de couleur sombre que la sainte avait hérité de sa mère<sup>3</sup>. Un tel choix rappelle que l'enjeu premier de la vêtue des cadavres est de fabriquer une image du mort dans une apparence proche de celle qui fut la sienne lorsqu'il était encore vivant. Dans le cas de Macrine, la tunique immaculée que lui offre son frère disparaît sous le manteau légué par sa mère. Le message que souhaite transmettre Grégoire s'efface derrière celui qui rappelle à la fois l'ascendance de la sainte et l'humilité qui a guidé toute son existence terrestre.

Pour sainte Mélanie, la solution retenue est inverse. Les vêtements qui l'habillent sont soigneusement choisis pour afficher l'appartenance de la défunte à la communauté des saints. L'auteur de sa vie écrit qu'au moment de son inhumation, elle portait « *la tunique d'un certain saint, le voile d'une autre servante de Dieu. D'un autre elle tenait un morceau de leviton, d'un autre la ceinture dont elle se ceignait étant encore en vie, d'un autre le capuchon et, en guise d'oreiller, le capuchon de crin d'un saint, dont nous avons fait un coussin et que nous avons placé sous sa tête vénérable. Car il était naturel qu'on l'ensevelît avec les vêtements de ceux, dont, durant sa vie, elle avait acquis les vertus. Elle n'emporta pas d'étoffe de lin, sauf un linceul dans lequel nous l'enveloppâmes par-dessus ses habits*<sup>4</sup> ». La précision du texte permet de restituer un costume comprenant un voile et une tunique recouverte d'un leviton qui est un vêtement sans manches à l'usage des moines d'Égypte. Le leviton est fermé à l'aide d'une ceinture, alors que le voile est recouvert d'un capuchon. Un second capuchon sert de coussin funéraire. La réutilisation de vêtements ayant appartenu à d'autres saints n'est pas rare. Saint Jérôme l'évoque lorsqu'il écrit que saint Paul, sachant qu'il allait bientôt mourir, demande à Antoine d'aller chercher le manteau que lui avait offert Athanase pour qu'il en fasse un linceul<sup>5</sup>. Ici comme pour sainte Mélanie, le vêtement mortuaire est choisi pour magnifier la sainteté du mort et rendre légitime sa place dans une lignée des plus illustres serviteurs du Christ.

Durant l'Antiquité classique, le choix le plus courant est presque toujours celui d'un vêtement qui magnifie le défunt. Lucien de Samosate y trouve à nouveau un prétexte pour railler la préoccupation de ses contemporains qui exposent leurs morts « *dans les vêtements splendides pour qu'ils n'aient pas froid en route, et qu'ils ne se présentent pas tout nus au regard de Cerbère*<sup>6</sup> ». L'habit funéraire peut être loué ou acquis à l'occasion des obsèques comme le prévoit le droit antique en matière de frais funéraires<sup>7</sup>. Il peut être aussi la tenue d'apparat de celui qui est mort, comme l'observe Juvénal lorsqu'il écrit « *qu'en Italie, presque*

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 29.

<sup>2</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 30 et 31.

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 31.

<sup>4</sup> VIE DE SAINTE MELANIE, 69.

<sup>5</sup> SAINT JEROME, *Vie de saint Paul*, 12. : « *Quamobrem, quaeso, perge, nisi molestum est, et pallium quod tibi Athanasius episcopus dedit ad involvendum corpusculum meum defer.* »

<sup>6</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 11.

<sup>7</sup> ULPNIEN, *Digeste* 11, 7, 14, 4. : « *Impensa peregre mortui, quae facta est ut corpus perferretur, funeris est, licet nondum homo funeretur. Idemque et si quid ad corpus custodiendum, vel etiam commendandum factum sit, vel si quid in marmor, vel vestem collocandam.* »

*partout, on ne revêt la toge que lorsqu'on est mort*<sup>1</sup> ». Aux vêtements s'ajoutent les insignes et les attributs des fonctions exercées auparavant par le défunt, qui, malgré l'interdit formulé par le droit civil<sup>2</sup>, se multiplient dans les tombes de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge comme le montrent les fouilles conduites dans les nécropoles de cette période.

Pour les chrétiens, la pompe du vêtement mortuaire devient un objet de réprobation ou un motif destiné à montrer qu'il est bien plus utile de parer l'âme des défunts des bienfaits de l'aumône que de couvrir leur corps de riches vêtements.

Commodien, dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, dénonce sans ambages le fait de parer le corps sans vie comme une pratique funeste<sup>3</sup>. Quelques décennies plus tard, dans une de ses homélies, Basile de Césarée rappelle aux riches qu'il est bien risqué de garder de l'argent dans l'intention de recevoir après leur mort des somptueux vêtements alors que rien ne leur garantit que les héritiers ne détourneront pas cet argent pour d'autres usages. N'est-il d'ailleurs pas plus sensé, interroge-t-il, « *de laisser aux vivants cet habit précieux et magnifique que de l'enterrer et de le laisser pourrir avec un mort*<sup>4</sup> ». De la même manière, saint Jérôme conclut sa narration de la vie de saint Paul en exhortant ses contemporains à délaisser les richesses du monde qu'ils aiment tant. Pourquoi « *envelopper dans des vêtements d'or jusqu'à vos morts eux-mêmes ? Pourquoi votre ambitieuse vanité ne s'éteint-elle pas au milieu du deuil et des larmes ? Les cadavres des riches ne sauraient-ils donc pourrir que dans la soie ?* »<sup>5</sup>, demande Jérôme. Le même sermonne Paula sur la manière pompeuse dont elle a revêtu le corps de sa fille, manière qui semble plus devoir aux usages de l'aristocratie qu'à l'humilité chrétienne dont Blesilla a toujours fait preuve. Il lui semble entendre, écrit-il, l'irritation d'une fille qui ne se reconnaît pas dans les riches vêtements dont sa mère l'a revêtue en vue de son exposition sur le brancard funèbre, pas plus qu'elle n'aurait porté tous les ornements dont elle se retrouve également affublée<sup>6</sup>. Comme pour Macrine, Paula aurait dû privilégier une tenue rappelant que sa fille avait renoncé aux richesses de ce monde. Ainsi en pieuse mère, elle aurait su convenablement honorer la mémoire de Blesilla, en même temps qu'elle aurait donné une leçon aux membres de sa classe sociale en leur montrant le chemin à suivre pour fuir les apparences terrestres et consacrer leurs âmes à Dieu. Somme toute, Paula s'est heurtée à la même difficulté que celle rencontrée par Grégoire de Nysse. Tous deux ont eu à choisir parmi les identités du mort. Macrine comme Blesilla sont tout autant deux filles de l'aristocratie que des femmes ayant choisi de s'extraire de leur condition d'origine pour se retirer du monde. Jérôme reproche à Paula d'avoir privilégié l'identité d'aristocrate en habillant le cadavre de sa fille comme le font les riches et les puissants. Grégoire de Nysse, tenté d'agir de la même manière, finit par trouver une solution

---

<sup>1</sup> JUVENAL, *Satires*, 3, 171-172. : « *Pars magna Italiae est, si uerum admittimus, in qua / nemo togam sumit nisi mortuus.* »

<sup>2</sup> Ulprien qualifie cette pratique de naïve. ULPRIEN, *Digeste*, 11, 7, 14, 5. : « *Non autem oportet ornamenta cum corporibus condi, nec quid aliud huiusmodi, quod homines simpliciores faciunt.* »

<sup>3</sup> COMMODIEN, *Instructions*, 2, 29, 3. : « *Pro ! exanimus corpus ornari funestum !* »

<sup>4</sup> BASILE DE CESAREE, *Homélie sur les riches*, 230. Voir aussi pour les Pères de langue grecque, SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, 85, 5-6.

<sup>5</sup> SAINT JEROME, *Vie de saint Paul*, 17. : « *Parcite, quaeso, vobis ; parcite saltem divitiis quas amatis. Cur et mortuos vestros auratis obvolvitis vestibibus ? Cur ambitio inter luctus lacrymasque non cessat ? An cadavera divitum nisi in serico putrescere nesciunt ?* »

<sup>6</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n°39 à Paula, 2. : « *Postquam autem sarcina carnis abjecta, ad suum anima revolavit auctorem, et in antiquam possessionem diu peregrinata conscendit, ex more parantur exequiae, et nobilium ordine praeunte, aureum feretro velamen obtenditur. Videbatur mihi tunc clamare de coelo. Non agnosco vestes : amictus iste non est meus : hic ornatus alienus est.* »

de compromis : il offre un vêtement neuf à sa sœur, qu'il recouvre d'un sombre manteau afin de promouvoir le mode de vie qu'elle a choisi.

La confrontation entre le désir des familiers du mort et le regard des autres vivants marque l'entrée en scène, après le mort lui-même et ses proches, du troisième groupe d'acteurs des funérailles. Les proches du mort ne sont pas libres de leur choix. Ils opèrent sous le regard des ceux qui ont connu le mort lorsqu'il était encore vivant et sous celui des autres membres de la communauté attentifs au respect des normes et usages sociaux. Pour Macrine, ce sont deux religieuses de la communauté qu'elle avait fondée qui viennent contester les premières intentions de Grégoire tenté de privilégier son statut de frère au détriment de sa charge d'évêque. Les deux femmes lui rappellent qu'il est de son devoir d'évêque d'adopter une conduite exemplaire pour tous les chrétiens en leur montrant qu'il faut savoir renoncer aux richesses du monde. Les moniales qui se dressent en face de ce qu'elles considèrent comme une inconduite, incarnent dans le texte de Grégoire la figure des autres membres de la société, attentifs au respect des règles qui s'imposent à chacun pour éviter des débordements déstabilisateurs pour la structuration de la collectivité. Pour Paula, c'est Jérôme qui, cédant aux usages de la consolation, n'en illustre pas moins la finalité de la charge qui consiste à rappeler aux endeuillés les bornes de bienséance dans lesquelles doivent s'inscrire les manifestations d'affliction. Les endeuillés agissent sous le regard approbateur du reste de la communauté qui en cas d'inconduite se dresse dans un rappel à l'ordre. L'injonction de se conformer à l'ordre social vise à conjurer la menace d'un travestissement de la réalité qui troublerait ce même ordre en même temps qu'elle affirme la continuité de celui-ci malgré la suite des générations

Qu'ils soient somptueux et sélectionnés pour l'occasion ou qu'ils soient les mêmes que ceux que le mort portait tous les jours, les habits dont est revêtu le corps du mort en vue des funérailles contribuent à lui donner un aspect semblable à celui qu'on lui connaissait avant que ne survienne la mort physiologique. Dans un cas, le mort est magnifié par les signes qui énoncent sa richesse, sa puissance, ses fonctions, son statut et la place qu'il n'a pas encore cessé d'occuper dans la société. Dans l'autre cas, les habits mortuaires sont un rappel de ce que fut l'existence du mort, se transformant à l'occasion, en un support destiné à promouvoir un idéal de vie comme un modèle à suivre. En effet, sauf à être empêchés de faire le moindre choix pour des raisons économiques ou des circonstances particulières, les vivants peuvent utiliser les habits dont ils revêtent le corps d'un mort pour délivrer un message au service d'une cause ou d'intérêts particuliers. Néanmoins, ils ne peuvent faire l'objet d'une manipulation outrancière qui travestirait complètement l'identité et le statut du mort car cela contredirait l'objectif premier de l'habillement mortuaire. En effet, dans la suite de la toilette, l'habit mortuaire vise à consolider la présence du mort en rapprochant le plus possible l'image qu'offre son corps de l'image qu'on connaissait du mort lorsque celui-ci était encore vivant. Une fois les traces les plus manifestes de la survenue de la mort physiologique effacées, après avoir été lavé, parfumé et maintenant habillé, le corps du mort et au travers de lui le mort peuvent maintenant paraître en société.



## Première exposition du corps

Le bruit de la mort de Macrine, rapporte Grégoire, se répandit si promptement qu'affluèrent pour voir la sainte plus de gens que ne pouvait en contenir le vestibule<sup>1</sup>. Le texte de Grégoire comporte ici une ambiguïté qui pourrait bien être recherchée. Le vestibule dont il est question peut tout aussi bien être celui du monastère que celui de l'église dans laquelle se déroule par la suite la veillée mortuaire. Dans le premier cas, il s'agirait de l'antique usage qui voulait que le mort soit présenté aux voisins, amis et clients en exposant son corps, lavé, parfumé, habillé et paré dans le vestibule de sa maison. Dans le second, il s'agirait d'une pratique spécifiquement chrétienne qui semble avoir été destinée à se substituer à l'usage précédent. La précision de Grégoire selon laquelle « *on passa la nuit autour d'elle à chanter des hymnes comme pour le panégyrique des martyrs* » semble plaider pour la seconde solution. Depuis l'Antiquité tardive, les textes hagiographiques mentionnent d'ailleurs la veillée funèbre comme une pratique adoptée par les communautés chrétiennes.

Grégoire de Nazianze, traitant des obsèques de l'empereur Constance II, affirme que son corps fut, selon les saints rites, veillé toute la nuit à la lumière des flambeaux et aux accents des psaumes, et cela, explique-t-il, parce que « *nous estimons, nous chrétiens, devoir honorer un pieux trépas* »<sup>2</sup>. Paulin de Milan, dans sa *Vie d'Ambroise*, rapporte aussi que le corps de l'évêque fut transporté à la grande église, une heure avant l'aube du jour suivant sa mort. Là, eut lieu la même veillée nocturne que pour Pâques. C'est seulement lorsque l'aube du dimanche commença à pâlir, une fois les sacrements divins achevés, qu'on leva ce corps pour le transporter de l'église à la basilique ambrosienne où il fut enterré<sup>3</sup>. Dans la *Vie de saint Séverin* rédigée par Eugippe, il est question d'un prêtre du nom de Silvinus dont le corps est apporté dans l'église sur un brancard mortuaire pour que tous, « *selon l'usage, y passent la nuit à veiller et à chanter des psaumes* »<sup>4</sup>. L'exposition du mort peut se prolonger jusqu'à l'arrivée des personnes appelées à présider aux obsèques comme ce fut le cas de saint Gall dont le corps, au dire de Grégoire de Tours, après avoir été lavé et revêtu, demeura trois jours dans l'église où il avait été transporté dans l'attente que « *des évêques provinciaux viennent pour l'ensevelir* »<sup>5</sup>. Pour Pélagie, mère de l'abbé Arédis, l'exposition dura quatre jours, puisque la défunte avait demandé à son fils de ne pas l'ensevelir le temps nécessaire à ce que ses serviteurs et ses servantes viennent tous voir son corps et qu'aucun de ceux qu'elle avait nourris avec tant de soin ne soit privé d'assister à ses obsèques.<sup>6</sup>

Si la veillée mortuaire est un usage des communautés chrétiennes de l'Antiquité tardive, elle semble totalement ignorée dans le monde païen. Tout au plus, les proches du défunt font

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 33.

<sup>2</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 5, 16.

<sup>3</sup> PAULIN DE MILAN, *Vie de saint Ambroise de Milan*, 48. : « ... atque inde ad Ecclesiam majorem antelucana hora qua defunctus est corpus ipsius portatum est ; ibique eadem fuit nocte, qua vigilavimus in Pascha. [...] Sed lucescente die Dominico, cum corpus ipsius, peractis sacramentis divinis, de Ecclesiae levaretur, portandum ad basilicam Ambrosianam, in qua positus est ... »

<sup>4</sup> EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, 16, 1. : « Accidit autem, ut castelli presbyter memorati admodum venerabilis, Silvinus nomine, moreretur, et cum in ecclesia feretro posito noctem psallentes duxissent ex more pervigilem ... »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies de Pères*, 6, 7. : « Exinde ablutus atque vestitus in ecclesiam defertur, donec conprovinciales ad eum sepeliendum convenirent. [...] Iacuit autem in ecclesia triduo ... »

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 102. : « ... cum urqueretur febribus et esset in transitu, petiit filium, dicens : " Quaesio, fili dulcissime, ne me ante diem quartum sepeliatis, ut venientes famuli famulaeve omnes videant corpusculum meum, nec ullus frustretur ab exsequiis meis de his quos studiosissime enutrivit. " »

garder son corps pour que rien de fâcheux ne lui arrive. Apulée raconte dans un célèbre passage des *Métamorphoses*<sup>1</sup> que Thélyphron, arrivé dans la ville thessalienne de Larissa, souhaitant gagner un peu d'argent, avisa un vieillard juché sur une borne qui cherchait à recruter un volontaire pour assurer la garde du corps d'un mort durant la nuit à venir. S'enquérant de la nature exacte d'une tâche qui lui paraissait si curieuse, Thélyphron se vit répondre par le vieillard qu'on voyait bien à cette demande qu'il n'était pas originaire de Thessalie, sinon il n'ignorerait pas que c'est là le domaine des sorcières qui mutilent la nuit les cadavres pour y prélever ce qui leur est nécessaire pour leur magie. La suite est connue, Thélyphron s'endormit et, en raison d'une erreur d'homonymie, il fut lui-même victime des sorcières qui lui coupèrent les oreilles et le nez. La sinistre réputation de la Thessalie, pays des sorcières, pourrait faire croire que la garde des cadavres est une spécialité locale, si des indices de cet usage ne se retrouvaient dans un poème de Properce où Cynthie lui reproche de ne pas avoir gardé convenablement sa dépouille<sup>2</sup> ou encore chez Firmicus Maternus qui compte parmi les activités professionnelles de son temps<sup>3</sup> celle des gardiens de cadavre.<sup>4</sup>

La garde des cadavres dans l'attente de la mise en tombeau semble surtout liée, à en croire Apulée, à la crainte des nécromants. Ceux-ci sont souvent des femmes qui dérobent des os ou des cendres dans d'anciens tombeaux pour leurs artifices, à moins qu'elles ne creusent une fosse à libations entre les tertres oubliés et les sépulcres brisés, afin de mettre à leur service les morts dont les corps reposent dans les tombeaux<sup>5</sup>. Apulée décrit l'ancre de la sorcière remplie « *d'innombrables fragments de cadavres déjà pleurés ou même déjà mis au tombeau : ici des nez et des doigts, là des clous de gibet avec des lambeaux de chair, ailleurs le sang recueilli de gens égorgés et des crânes mutilés arrachés à la dent des fauves*<sup>6</sup> ». Si la profanation des tombeaux fournit aux nécromants des matières premières utiles, ils semblent néanmoins préférer disposer de cadavres frais. Lucain, dans un passage de la *Pharsale*, met ainsi en scène le fils aîné de Pompée qui sollicite une magicienne - encore une thessalienne - du nom d'Erichto pour qu'elle lui révèle l'avenir. Elle lui répond qu'il lui est d'autant plus aisé de l'assister que le « *carnage récent a fourni des morts en abondance* ». Il lui faut seulement aller chercher sur le champ de bataille « *le cadavre encore tiède d'un mort récent, dont la bouche résonne à pleine voix, et non des membres brûlés par le soleil, dont l'ombre sépulcrale ferait entendre aux oreilles un sifflement inintelligible*<sup>7</sup> ». La fraîcheur du cadavre garantit une meilleure efficacité à l'exercice de la magie, précisément parce qu'en ce cas le

<sup>1</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 2, 21 à 30.

<sup>2</sup> PROPERCE, *Élégies*, 4, 7, 25. : « ... *nec crepuit fissa me propter harundine custos ...* »

<sup>3</sup> Dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>4</sup> FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, 3, 9, 3. : « ... *aut custodes mortuorum cadaverum ...* »

<sup>5</sup> Voir par exemple LUCAIN, *Pharsale*, 6, 529-537 : « *Viventis animas et adhuc sua membra regentis / infodit busto, fatis debentibus annos / mors invita subit ; perversa funera pompa / rettulit a tumulis, fugere cadavera letum. / Fumantis iuvenum cineres ardentiaque ossa / e mediis rapit illa rogis ipsamque parentes / quam tenuere facem, nigroque volantia fumo / feralis fragmenta tori vestesque fluentis / colligit in cineres et olentis membra favillas.* » Voir aussi Horace qui met en scène un olivier utilisé pour façonner une statue de Priape afin de garder les jardins de l'Esquilin qui était autrefois une nécropole destinée aux gens de basse condition sociale. HORACE, *Satires*, 1, 8, 20-29. : « *Has nullo perdere possum / nec prohibere modo, simul ac uaga luna decorum / protulit os, quin ossa legant herbasque nocentis. / Vidi egomet nigra succinctam uadere palla / Canidiam pedibus nudis passoque capillo, / cum Sagana maiore ululantem : pallor utrasque / fecerat horrendas adspectu. Scalpere terram / unguibus et pullam diuellere mordicus agnam / coeperunt ; cruor in fossam confusus, ut inde / Manibus elicerent animas responsa daturas.* »

<sup>6</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 3, 17, 5. : « ... *defletorum, sepulcorum etiam, cadaverum expositis multis admodum membris ; hic nares et digiti, illic carnosi clavi pendentium, alibi trucidatorum servatus cruor et extorta dentibus ferarum trunca calvaria.* »

<sup>7</sup> LUCAIN, *Pharsale*, 6, 620-623. : « ... *Emathiis unum campis attollere corpus, / ut modo defuncti tepidique cadaveris ora / plena uoce sonent, nec membris sole perustis / auribus incertum feralis strideat umbra.* »

corps est encore habité par l'esprit du mort, alors qu'un corps déjà corrompu n'accueille plus qu'une ombre déjà presque insaisissable. Ayant découvert le corps frais convoité, Erichon transporte celui-ci dans une caverne. Là, elle le soumet à des manipulations magiques avant d'invoquer les divinités des Enfers pour qu'ils laissent revenir l'âme du mort dans son corps. Son âme, justifie la sorcière, « *n'est pas depuis longtemps cachée dans l'ancre du Tartare et accoutumée aux ténèbres, mais elle vient de fuir la lumière et descendre sous terre ; elle est encore arrêtée au premier entrebâillement du pâle Orcus* »<sup>1</sup>, c'est pourquoi il lui est plus facile de revenir séjourner dans le corps qu'elle vient à peine de quitter. Il faut remarquer, au passage, qu'Apulée livre ici un précieux témoignage sur la confusion qui s'opère entre le mort et son corps, tant que ce dernier conserve l'apparence qu'il avait avant la survenue de la mort physiologique. Lorsque celui-ci manifeste des signes de corruption l'*umbra* se substitue à l'*anima*, montrant ainsi l'effacement progressif de la présence du mort dans le monde.

Si, durant l'Antiquité classique, les morts ne semblent pas avoir bénéficié d'une veillée funèbre, ils n'en sont pas moins solennellement exposés avant d'être acheminés à leur sépulture. Lucien de Samosate dans son traité sur le deuil constate ainsi qu'après avoir été lavé, parfumé, habillé et couronné de fleurs fraîches, le corps du mort « *noble et beau* » est exposé « *avec force couronnes sur une haute estrade, paré comme pour une somptueuse cérémonie*<sup>2</sup> ». En face, « *les femmes gémissent et se lamentent, tout le monde pleure, l'on se frappe la poitrine, l'on s'arrache les cheveux, on se lacère les joues jusqu'au sang ; éventuellement on déchire ses vêtements, on se couvre la tête de cendres ; les vivants étant plus pitoyables que les morts, car il leur arrive souvent de se rouler par terre, de se frapper la tête contre le sol*<sup>3</sup> ». D'un côté il y a les endeuillés qui se mortifient dans un mouvement de mimétisme qui les rapproche de la condition d'être du mort, de l'autre il y a le mort qui par au travers de son corps est réinstallé dans une apparence semblable à celle du vivant. D'un côté les blessures, les cendres et les vêtements déchirés, de l'autre l'image de l'incorruptibilité triomphante dans une odeur sèche des parfums par opposition à la mauvaise odeur de la putréfaction des chairs<sup>4</sup>.

Dion Cassius en donne une autre illustration dans son récit des funérailles de Pertinax mort en mars 193<sup>5</sup>. Septime Sévère, qui lui succède sur le trône impérial, décide de lui offrir des funérailles grandioses donnant à voir l'apothéose de son prédécesseur. Dans la mesure où le corps de Pertinax ne devait plus être guère présentable<sup>6</sup>, on le remplace par une statue de cire à son effigie. Celle-ci est triomphalement vêtue avant d'être installée allongée au sommet d'une somptueuse construction reprenant la forme d'un péristyle. Plus remarquable encore, un jeune esclave est chargé de chasser les mouches de la statue, « *comme si le prince était endormi* » précise l'historien. Cet esclave vient peaufiner tous les artifices mis en œuvre pour rappeler à tous que c'est bien l'empereur qui est exposé à leur regard et non pas un corps,

---

<sup>1</sup> LUCAIN, *Pharsale*, 6, 710-716. : « ... *si quisquis vestris caput extaque lancibus infans / inposuit victurus erat, parete precanti. / Non in Tartareo latitantem poscimus antro / adsuetamque diu tenebris, modo luce fugata / descendentem animam ; primo pallentis hiatu / haeret adhuc Orci, licet has exaudiat herbas, / ad manes ventura semel.* »

<sup>2</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 12.

<sup>3</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 12.

<sup>4</sup> HOWES D., « Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat », *Anthropologie et Sociétés*, 10.3, 1986, p. 41 sur 29-45, à la suite de DETIENNE M., *Les jardins d'Adonis, la mythologie des aromates en Grèce*, Paris : Éditions Gallimard, 1972, p. 28-30.

<sup>5</sup> DION CASSIUS, *Histoire romaine*, 74, 4.

<sup>6</sup> Pertinax est alors mort, au sens biologique du terme, depuis plusieurs mois.

qu'il soit de chair ou de cire. Le dispositif mis en œuvre à l'initiative de Septime Sévère vise donc bien à renforcer le sentiment que le mort et son corps – ici remplacé par une statue – ne font qu'un, le temps que Rome leur rende les honneurs qui leur sont dus. L'empereur, les sénateurs et leurs femmes en habits de deuil, toutes les plus hautes instances politiques de l'Empire peuvent alors prendre place pour regarder le défilé qui s'amorce. Arrivèrent « *d'abord les statues de tous les Romains illustres de l'antiquité, puis des chœurs d'enfants et d'hommes chantant un hymne funèbre en l'honneur de Pertinax ; derrière eux marchaient tous les peuples soumis, représentés par des bustes d'airain avec leurs costumes nationaux, les citoyens occupant dans la ville les emplois de licteurs, de greffiers, de hérauts et autres du même genre. Ensuite, venaient les bustes d'autres hommes qui s'étaient distingués, soit par leurs actions, soit par leurs inventions, soit par leur profession ; après eux, des gens armés, tant à cheval qu'à pied, les chevaux qui luttaient dans les courses, avec tout ce qui est en usage dans les funérailles, envoyé tant par l'empereur que par nous, nos femmes, les chevaliers les plus illustres, les peuples et les corporations de Rome* ». La scène ici décrite précède le cortège funèbre proprement dit. Il s'agit bien d'une exposition du corps du mort destinée à afficher le maintien du mort dans les liens sociaux qui étaient les siens avant la survenue de la mort physiologique. Le mort demeure présent, ici et maintenant, au travers de son corps restauré à l'image du vivant et auquel tous adressent directement leurs hommages. Puisque la mort de l'empereur affecte toute la société et la menace de délitement, c'est la communauté tout entière qui en défilant affirme que cette mort ne remet pas en cause sa solidité et sa pérennité.

Le nombre des visiteurs et l'ampleur des marques de considération dont le mort est l'objet sont naturellement le reflet de sa condition et de l'importance qu'il occupait dans la trame du social. Grandiloquente et publique dans le cas des empereurs, l'exposition du cadavre dans l'attente du convoi funèbre, prend place, pour les plus modestes dans le cadre domestique. L'exposition du corps à son domicile, avant qu'il ne soit conduit au tombeau, est explicitement mentionnée par Pline l'Ancien<sup>1</sup> et de manière un peu plus détournée par Sénèque lorsque celui-ci évoque la figure de Turannius qui, congédié de sa charge par Caius César, « *se mit au lit, et ordonna à ses esclaves rassemblés autour de lui, de le pleurer comme mort*<sup>2</sup> ». L'exposition du corps du mort à son domicile concerne aussi les hautes personnalités de la vie publique. Selon Eusèbe de Césarée, le corps de Constantin fut exposé dans son palais impérial, vêtu de la pourpre, portant le diadème impérial et allongé dans un cercueil en or devant lequel défilèrent tous les corps constitués de la société<sup>3</sup>. Au dire de Suétone, le corps d'Auguste a été déposé par les chevaliers dans le vestibule de sa maison<sup>4</sup>. Enfin Hérodien décrit la curieuse pratique qui consiste à exposer une statue en cire de Septime Sévère dans le vestibule de palais de l'empereur. Celle-ci reçoit la visite des sénateurs et des membres des riches familles romaines, tandis que des médecins veillent sur elle durant sept jours jusqu'à ce qu'ils décrètent la mort effective de l'empereur<sup>5</sup>. Il est également possible de mentionner le célèbre bas-relief dit des Haterii figurant l'exposition d'un mort sur

<sup>1</sup> PLINE, *Histoire naturelle*, 21, 5, 7. : « *Ut ipsi mortuo parentibusque eius, dum intus positus esset forisve ferretur, sine fraude esset inposita.* »

<sup>2</sup> SENEQUE, *De la brièveté de la vie*, 20, 4. : « *... Turannius fuit exactae diligentiae senex, qui post annum nonagesimum, cum vacationem procurationis ab C. Caesare ultro accepisset, componi se in lecto et velut exanimem a circumstante familia plangi iussit.* »

<sup>3</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, 66, 2.

<sup>4</sup> SUETONE, *Vie d'Auguste*, 100, 3. : « *A Bovillis equester ordo suscepit, urbiq[ue] intulit atq[ue] in vestibulo domus conlocavit.* »

<sup>5</sup> HERODIEN, *Histoire romaine*, 4, 2, 2.

un lit funèbre, à l'intérieur d'un espace domestique, au milieu des torches et des pleureuses<sup>1</sup>. Une trace tardive de l'exposition du mort se rencontre dans un passage de la vie de Germain de Paris composée dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle par Venance Fortunat. Un homme illustre, du nom d'Attila, servant auprès du roi, fit un jour une chute dans un bain. L'intervention du médecin qui s'en suivit ne fit qu'empirer les choses au point que le blessé finit par succomber à ses blessures. À l'annonce des funérailles, Germain accourt chez le mort dont le corps, avec les yeux clos précise l'auteur, est exposé pour que tous lui rendent visite tandis que ses proches, en larmes, l'entourent et clament le nom du mort<sup>2</sup>.

La visite rendue au mort constitue un mouvement d'agrégation qui resserre les liens de la communauté du mort. Elle est l'occasion d'affirmer une continuité collective en dépit de l'effacement annoncé de l'un de ses membres, surtout lorsque celui-ci y tient une position éminente. Parallèlement, la place dévolue à chacun sur la scène de l'exposition du mort participe à la recomposition en cours des identités individuelle et collective. S'y inscrivent déjà les successions et les héritages qui remodelent l'architecture sociale. Le fils se tient souvent au plus près du corps de son père dans une posture qui le désigne comme l'héritier légitime.

Au delà de cet enjeu de filiation personnelle et d'identité collective, l'exposition du corps dans sa demeure ou dans l'église, en amont du cortège funèbre, contribue d'abord à renforcer la confusion entre la présence de ce corps et celle du mort. D'abord réservé aux familiers les plus proches du mort, ce rapprochement entre la figure du corps et la figure du mort concerne désormais l'ensemble des personnes qui forment la société dans laquelle le mort occupe encore la place qu'il avait avant de mourir physiologiquement. Les familiers identifient le mort à son corps d'autant plus spontanément qu'ils sont affectés par les troubles psychologiques qui caractérisent les premiers temps du deuil individuel<sup>3</sup>. Par le biais de l'exposition du corps du mort et l'usage qui veut que les amis, clients et simples connaissances lui rendent visite pour lui rendre hommage, c'est toute la société concernée par cette mort qui se prête au jeu de la confusion entre le mort et son corps. En venant le visiter et en lui rendant hommage, chacun vient affirmer que la mort physiologique n'a pas rompu les liens sociaux qui l'unissent encore au mort. Ce dernier est ainsi confirmé dans une présence mondaine qui ne s'inscrit plus seulement dans l'apparaître d'un corps rendu semblable au vivant. Les vivants acceptent de lui reconnaître une position dans le tissu social, qui demeure inchangée tant que durent les funérailles.

---

<sup>1</sup> Musée du Vatican. Dessin dans Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, tome 2, 1896, article « funus », p. 1389, fig. 3360 et photo dans GOUDINEAU C. (dir.), *Rites funéraires à Lugdunum*, Paris : Errance, 2009, p. 32.

<sup>2</sup> VENANCE FORTUNAT, *Vie de Germain de Paris*, 60. : « *Attila vir illuster, regalis aulae domesticus, conruens in balneo, laeso graviter brachio, computruerat ipsa tota manus ab humero. Qui medico adhibito, dum curam vellet impendere, rupta vena viscerum, paene omnis in momento vitae sanguis effusus est. Nuntiatum pontifici, hominem esse in funere ; pietatis impulsu occurrit senior ; quem lacrimis conclamantum sine ulla spe, oculis clausis, oppressum, invenit expositum.* »

<sup>3</sup> Voir *supra* p. 225 à 228.

## La « présentification » du mort : enjeu du premier temps de la ritualité » funéraire

Nicole Belayche, dans un article consacré aux funérailles impériales au IV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, a attiré l'attention sur une formule qui revient à plusieurs reprises sous la plume d'Eusèbe de Césarée dans son récit de la vie de Constantin. Allongée dans un cercueil en or, la dépouille de l'empereur revêtue de la pourpre et du diadème impérial, reçoit la visite des chefs militaires, puis celle des sénateurs et autres dignitaires, enfin celle du peuple tout entier, « *exactement comme s'il était encore vivant* ». Même si, comme le rappelle Stéphane Benoist<sup>2</sup>, il convient d'opérer une distinction entre ce qui relève des funérailles proprement dit et ce qui appartient à la cérémonie de l'apothéose impériale, nombreuses sont toutefois les similitudes qui invitent à considérer que la seconde est profondément inspirée par les gestes traditionnellement accomplis dans le cadre des premières. Dans les deux cas, il s'agit d'affirmer la présence du mort lors de la cérémonie au moyen de dispositifs qui raffermissent la coïncidence topologique du mort avec son corps. Les témoignages qui attestent le souci d'exposer le cadavre dans une attitude et un environnement à la manière d'un vivant abondent. C'est le sens de la précision faite par Dion Cassius au sujet du petit esclave chargé de faire fuir les mouches autour de la statue en cire de Pertinax<sup>3</sup>. Appien rapporte au sujet des funérailles de Sylla qu'on « *portait, en avant de son cortège funèbre, les mêmes signes de dignité, le même nombre de haches [lire ici le même nombre de licteurs armés de haches et de faisceaux] que de son vivant*<sup>4</sup> ». Sozomène, dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, écrit que le corps de Constantin fut transporté à Constantinople dans un cercueil d'or et déposé au palais sur une estrade. Là, « *il lui fut donné par les gens du palais mêmes honneurs et même rang que de son vivant*<sup>5</sup> ». Ammien Marcellin rapporte que l'on présentait à la dépouille de l'empereur Julien « *comme il est d'usage pour les princes, des spécimens des rations militaires, des animaux de la poste publique et, selon la coutume, on redoublait de cérémonies d'accueil* »<sup>6</sup>. Chez Grégoire de Nazianze, les soldats rendent hommage à la dépouille de Constance II « *comme s'il était encore vivant*<sup>7</sup> ». Au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, Corripe écrit au sujet de Justinien, qu'exposé sur une civière dorée, gisant devant la foule des serviteurs en pleurs, il « *conservait les derniers signes de la vie qui l'animait. Il n'avait pas changé de couleur dans la mort, mais brillait de son éclat habituel. [...] Alors que tous se lamentaient, il semblait être le seul à manifester de la joie sur sa sainte figure, paré du diadème et couché dans un drap de pourpre, au point de croire que c'était le sommeil et non*

---

<sup>1</sup> BELAYCHE N., « Les funérailles impériales au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère », dans DUMOULIN O. et THELAMON F. (éds.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Publication Université de Rouen, n°296, Rouen : Université de Rouen, 2001, p. 145. EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, 67, 3 et 68, 2.

<sup>2</sup> BENOIST S., « La mort du prince : images du prince et représentation de la société romaine d'Empire à l'occasion des funérailles publiques des empereurs I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », dans DUMOULIN O. et THELAMON F. (éds.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Publication Université de Rouen, n°296, Rouen : Université de Rouen, 2001, p. 127-139.

<sup>3</sup> DION CASSIUS, *Histoire romaine*, 74, 4.

<sup>4</sup> APPIEN, *Histoire des guerres civiles de la République romaine*, 1, 12, 105.

<sup>5</sup> SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*, 2, 34, 5.

<sup>6</sup> AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, 21, 16, 20-21. : « *Pollinctum igitur corpus defuncti conditumque in loculis Iovianus etiam tum protector domesticus cum regia prosequi pompa Constantinopolim usque iussus est prope necessitudines eius humandum. eique vehiculo insidenti quod portabat reliquias, ut principibus solet, annonae militaris offerebantur indicia, ut ipsi nominant probam et animalia publica monstrabantur et ex usu crebrescebant occursus, quae et alia horum similia eidem Ioviano imperium quidem sed et cassum et umbratile ut ministro rerum funebrium portendebant.* »

<sup>7</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 5, 17.

*le cruel trépas qui faisait reposer son corps*<sup>1</sup>.» De la même manière, deux siècles plus tôt, les fidèles font monter le corps de Pierre une dernière fois en chaire<sup>2</sup>.

Les gestes accomplis dans le premier temps des funérailles participent ensemble à renforcer l'impression diffuse que le mort et son corps ne font toujours qu'un. Non pas que la réalité de la survenue de la mort physiologique soit niée, mais parce que celle-ci ne modifie pas complètement les modalités de la présence dans le monde de celui dont elle a fait un cadavre. Bien qu'elle ait imprimé sur ce dernier sa marque, la mort physiologique ne transforme pas immédiatement le corps du mort en une chose, un simple amas de matière. Tous ceux qui connaissaient auparavant le mort reconnaissent son visage et sa physionomie. En dehors des traces laissées par les ultimes souffrances physiques et l'angoisse qui naît de la perspective imminente de la mort, le visage et le corps demeurent les mêmes. Ils n'offrent pas l'image d'une rupture radicale dans l'apparaître de celui qui est pourtant physiologiquement mort. Le visage s'est fait masque parce que la parole et le mouvement ont cessé. Seulement, cette transformation, contrairement à ce que pense Levinas<sup>3</sup>, ne rompt pas la relation qui unit les vivants au mort, précisément parce que le masque affiche encore les traits du mort en même temps qu'il ne dit rien de définitif sur ce qu'est mourir. Le visage du mort devenu masque prolonge la présence du mort dans le monde, à l'intérieur d'un lieu et d'un temps qu'il semble avoir en partage avec les vivants. Il paraît donc encore disponible à l'échange, même si cet échange ne se fait plus à deux voix. Le changement dans sa manière d'être dans le monde est évident et, en dehors des familiers les plus proches du mort troublés par la perspective des conséquences pour eux-mêmes de ce changement, nul ne prétend en nier l'effectivité. Ce changement par lui-même n'introduit toutefois nulle certitude sur le mourir. Au contraire il fait surgir des questionnements auquel il n'apporte aucune réponse concluante, ce qui signifie qu'il se prête à toutes les interprétations possibles. Parce que le cadavre est la figure de l'indétermination du mourir, il peut devenir le support désigné pour réduire cette indétermination en fabriquant une image socialement instituée, c'est-à-dire une image collectivement partagée du mourir. Pour que le mort puisse mourir de cette mort sociale, une mort qui se rejoue sur un plan symbolique au travers de la conduite des funérailles, il lui faut ne pas être encore entièrement mort. Or, le cadavre qui vient de mourir physiologiquement est par lui-même la figure de cet inachèvement, du moins tant que le processus de thanatomorphose ne donne pas à voir la corruption du corps et, au travers d'elle, l'anéantissement du mort<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> CORIPPE, *Éloge de l'empereur Justin II*, 1, 226-227 et 236-243. : « *Aurato interea corpus sublime feretro / impositum turba famulorum flente iacebat [...] sic suprema suae servans insigna vitae / Iustinianus erat, non mutans mortem colorem / sed solito candore nitens. [...] Ipse videbatur, cunctis plangentibus, unus / effegie gaudere pia, diademate comptus / purpureaque in veste iacens, requiescere somno / credere quod possis, non duro funere, corpus.* »

<sup>2</sup> *Acta Pietri*, BHG 1502, cité par REBILLARD E., « Koimetéirion et Coemeterium : tombe, tombe sainte, nécropole », *Mélanges de l'École française de Rome*, série Antiquité, t. 105, n°2, 1993, p. 987.

<sup>3</sup> LEVINAS E., *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Grasset, 1993, p. 20-21. LEVINAS E., *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, La Haye : Nijhoff, 1961, p. 293.

<sup>4</sup> Prudence, au début du V<sup>e</sup> siècle, dresse un tableau peu amène de cette putréfaction lorsqu'il évoque, de manière très réaliste et avec son goût prononcé du sanglant, la résurrection de Lazare : « ... *stat Dominus, nomenque ciet frigentis amici : / nec mora, funereus revolutis rupibus horror / evomit exequias gradiente cadavere vivas. / Solvite iam laetae redolentia vincla, sorores ! / Solus odor sparsi spiramen aromatis efflat, / nec de corporeo nidorem sordida tabo / aura refert ; oculos sanie stillante solutos / pristinus in speculum decor excitat, et putrefactas / tincta rubore genas paulatim purpura vestit. / Quis potuit fluidis animam suffundere membris ?* » PRUDENCE, *Traité de la nature de Dieu*, 754-763.

L'objectif des gestes accomplis dans les premiers temps du rituel funéraire est d'effacer tous les signes les plus visibles de la survenue de la mort physiologique. Les yeux sans mouvement sont recouverts par des paupières opaques qui masquent l'inertie. La bouche est refermée pour effacer le relâchement. Le corps est allongé à l'image du dormeur pour dissimuler l'immobilité. Il est lavé et parfumé pour recouvrir les odeurs de la mort. En même temps, parfums et onguents replacent le corps au milieu des artifices culturels et des usages sociaux. Il en va de même des habits dont on le vêt et des emblèmes ou bijoux dont on le pare. Ainsi, le mort est réinstallé dans une image magnifiée ou identique à celle par laquelle il se présentait dans le monde avant de mourir.

Les artifices culturels mis en œuvre au cours du premier temps de la ritualité funéraire ont consolidé la présence du mort en renforçant la présence de son corps. Le mort est maintenant pleinement situé dans un temps et dans un lieu qu'il partage avec les vivants. Ainsi est maintenue « *fantastiquement, la communication d'existant à existant, de semblable à semblable*<sup>1</sup> ». Le lieu et le temps communs sont les conditions nécessaires pour que puisse se produire l'échange entre les vivants et le mort. Un échange qui replace les vivants dans le statut d'acteur du mourir de l'autre en sollicitant leur participation dans l'accomplissement de ce mourir. Le mort peut maintenant mourir symboliquement par les gestes accomplis au cours du deuxième temps de la ritualité funéraire.

## Acte II : Acheminer le mort à son tombeau

À l'aube, raconte Grégoire de Nysse, après une nuit de veille à chanter les hymnes, la foule de ceux qui sont venus des contrées environnantes pour rendre hommage à Macrine est si dense que la pagaille et la confusion règnent. Les lamentations intempestives qui se font entendre troublent bientôt la récitation des psaumes<sup>2</sup>. En héritier du platonisme, Grégoire insiste de nouveau en cette occasion, sur le contraste entre le chaos des lamentations sauvages et l'harmonie bien ordonnée des hymnes et de la récitation des psaumes guidés par les clercs. Comme il l'avait fait la première fois en faisant cesser les lamentations spontanées qui avaient surgi du chœur des vierges à la nouvelle de la mort de Macrine, Grégoire décide de remettre de l'ordre en faisant procéder d'abord à la séparation des hommes et des femmes du peuple qu'il fait partager en deux groupes, à la tête desquels il place, pour l'un, le chœur de vierges et pour l'autre un groupe de moines venus pour l'occasion. Cet agencement lui permet d'installer l'euphonie d'une psalmodie unique « *en provenance des uns et des autres, bien rythmée et harmonieuse, comme dans le chant d'un chœur, parfaitement homogène grâce à une mélodie commune à tous* ». Le temps passant, l'évêque qui a autorité sur le lieu des funérailles décide de mettre en branle le convoi funèbre. Des prêtres sont chargés de porter le brancard sur lequel repose le corps de Macrine. Grégoire et l'évêque du lieu se placent en avant et ouvrent la marche en écartant la foule qui s'est massée le long du chemin que le convoi doit parcourir. Deux autres dignitaires de l'église, dont Grégoire ne précise pas le statut, prennent place à l'arrière du brancard. De part et d'autre, s'avancent en procession des diacres et des clercs inférieurs, portant tous un cierge à la main. L'ensemble est suivi ou regardé par le peuple, qui accompagne la procession jusqu'à l'église où doit être inhumée

---

<sup>1</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 127.

<sup>2</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 34.



Macrine. Grégoire peut déclarer que le convoi funèbre de Macrine ressemble enfin à une procession liturgique dans laquelle la psalmodie était chantée d'une seule voix.

Les enjeux du convoi funèbre sont multiples. Il s'agit d'abord pour la collectivité d'affirmer sa propre pérennité en dépit du changement de statut de celui que l'on achemine au tombeau. Il s'agit aussi d'organiser les successions et de transmettre les héritages que ceux-ci soient matériels ou idéologique. Il s'agit enfin, et plus fondamentalement encore, de poursuivre la « présentification » du mort tout en introduisant les premiers dispositifs destinés à procurer au mort un corps de substitution.

### ***Affirmer la pérennité de la société***

Sauf empêchement véritable, tous ceux avec lesquels le mort était en relation prennent part au cortège funèbre. Cette participation rappelle que la mort physiologique n'a pas introduit de rupture dans les liens qui, pour le moment, unissent encore le mort et les personnes qui participent au cortège funèbre. Ceux-ci entreprennent d'accompagner le mort à son tombeau en acheminant son corps. Par conséquent, à leur tour, ils prêtent leur assentiment à la confusion du mort et de son corps. Il est d'autant plus facile pour eux de le faire lorsque le corps du mort est montré sur un brancard, dans une apparence proche de celle qu'on lui connaissait lorsqu'il était encore vivant. Par leur présence, ils contribuent également à prolonger, le temps des funérailles, la relation qu'ils entretenaient avec le mort, montrant par là même que le mort ne s'est pas encore absenté et qu'il demeure inscrit, à sa place, dans le tissu social. La trame du social s'affiche ainsi comme pour montrer qu'elle ne saurait être affectée par la survenue de la mort dans le monde. La collectivité s'affirme plus forte que la mort et la nature, et se met en capacité de gérer selon ses propres lois la transition qui garantit sa continuité sans heurt et sans accroc. D'où l'importance accordée à la tradition dans le déroulement du rituel funéraire, car la tradition participe de la définition d'une identité collective et transgénérationnelle. Au cours des funérailles, le mort change progressivement de statut, ce qui oblige à réaménager la nature des liens que tous ceux qui lui survivent sont appelés à reconsidérer dans le cadre de ce changement. Parallèlement, les vivants recomposent leur propre réseau de relations. Cette recomposition annonce tout autant la continuité que le changement. Il y a continuité, puisque les relations se perpétuent en dépit de la mort de celui que l'on mène au tombeau. Il y a aussi changement, ou plus justement transmission de relations qui oblige les héritiers désignés au même titre que tous ceux qui ont été et demeurent en relation avec le mort. Enfin, le cortège funèbre est un support désigné pour que la collectivité concernée par la mort qui la réunit bâtit une interprétation partagée de l'événement qui est rejoué par l'installation du mort dans sa sépulture.

Durant l'Antiquité et les premiers siècles du Moyen Âge, il est jugé malheureux d'être enterré loin de chez soi parce que cela veut dire que l'on est enterré seul, sans être accompagné de ses proches et des membres de sa communauté<sup>1</sup>. Quand il en va autrement, que les circonstances

---

<sup>1</sup> OVIDE, *Tristes*, 3, 3, 40-46. : « ... depositum nec me qui fleat, ullus erit ; / nec dominae lacrimis in nostra cadentibus ora / accedent animae tempora parua meae ; / nec mandata dabo, nec cum clamore supremo / labentes oculos condet amica manus ; / sed sine funeribus caput hoc, sine honore sepulcri / indeploratum barbara terra teget. »

n'impliquent pas un tel isolement, le convoi funèbre est public, ouvert à tous ceux qui se sentent concernés de près ou de loin par la mort de celui dont on célèbre les obsèques.

Derrière les familiers du mort, prennent place les membres de la parentèle éloignée, les membres de la domesticité<sup>1</sup>, les amis et les clients, puis tous ceux qui sont venus sans autre raison que leur appartenance à la même société que celle du mort. Le nombre et la diversité des participants sont étroitement liés à la notoriété du mort. La dépouille d'Auguste fut suivie par les sénateurs qui marchaient en tête, devant les chevaliers, leurs femmes et les soldats prétoriens. Venait après eux, « *pour ainsi dire, tout ce qui se trouvait alors de monde dans Rome* »<sup>2</sup>, déclare Dion Cassius. Dans le cas de l'empereur, c'est bien la *civitas romana* tout entière, encore confondue avec la *societas civilis*, qui participe au convoi funèbre. Il en est de même pour Pertinax dont l'*imago* de cire, après avoir vu défiler devant elle l'armée, les femmes des sénateurs, les chevaliers les plus illustres, les peuples soumis et les corporations de Rome, est conduite au bûcher par les magistrats en fonction, par ceux qui le seront l'année suivante, par les sénateurs et bien sûr par celui qui est appelé à lui succéder sur le trône impérial<sup>3</sup>. Il faut d'ailleurs constater que l'ordre de préséance reflète parfaitement la structure politique du moment. Lorsque le pouvoir impérial prend appui sur l'armée, les représentants de celle-ci prennent la tête du cortège funèbre en lieu et place des sénateurs qui incarnaient l'ordre ancien. Selon leurs biographies, l'armée occupa cette place dans le convoi funèbre de Constantin<sup>4</sup> et dans celui de Constance II<sup>5</sup>. Dans le cadre de funérailles d'un saint, la place d'honneur est dévolue aux membres du clergé, qu'ils soient moines dans le cas de Martin de Tours<sup>6</sup> ou évêque dans celui de Macrine<sup>7</sup>. Dans le cas de personnalités publiques, derrière les autorités reconnues comme légitimes suit le reste de la société ordonné en fonction de la situation sociale et politique de chacun.

Bien que ces divers exemples se rattachent à des personnages appartenant à la classe dirigeante, il faut cependant y voir, comme le dit Nicole Belayche<sup>8</sup>, une expression paroxysmique d'usages en vigueur pour les catégories sociales plus modestes. Déjà le convoi funèbre qui mène le fils de Livie à son tombeau est bien plus sobre que celui des empereurs, dans la mesure où l'impact social de la mort de Drusus est moins grand, celui-ci n'étant que le fils adoptif d'Auguste qui règne encore. Si tous « *les âges sont là, jeunes et vieux qui se désolent, les mères d'Ausonie et les jeunes femmes d'Ausonie* », seuls les chevaliers prennent

---

<sup>1</sup> Chez Grégoire de Tours, Pélagie, mère de l'abbé Arédius, ordonne que l'on attende quatre jours afin que ses serviteurs et ses servantes puissent venir assister à ses funérailles. GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 102. : « ... et esset in transitu, petiit filium, dicens : " Quaesio, fili dulcissime, ne me ante diem quartum sepeliatis, ut venientes famuli famulaeve omnes videant corpusculum meum, nec frustretur ab exsequiis meis de his quos studiosissime enutrivit. »

<sup>2</sup> DION CASSIUS, *Histoire romaine*, 56, 42.

<sup>3</sup> DION CASSIUS, *Histoire romaine*, 74, 4.

<sup>4</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, 70, 1.

<sup>5</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 5, 16.

<sup>6</sup> Sulpice Severe, *Troisième lettre à Bassula sur la mort et les funérailles de saint Martin*, 19 et 21. : « *Agebat nimirum ante se pastor greges suos, sanctae illius multitudinis pallidas turbas, agmina palliata, aut emeritorum laborum senes aut iuratos Christi in sacramenta tirones. Tum uirginum chorus, fletu abstinens prae pudore, quam sancto dissimulabat gaudio quod dolebat ! [...] Conparetur, si placet, saecularis illa pompa non dicam funeris, sed triumphi : quid simile Martini exequiis aestimabitur ?* »

<sup>7</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 34.

<sup>8</sup> BELAYCHE N., « La neuvaîne funéraire à Rome ou « la mort impossible », dans HINARD F. et LAMBERT M.-F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris : De Boccard, 1995, p. 156-157.

part à ces funérailles en tant que corps social constitué<sup>1</sup>. Pour des obsèques plus modestes encore, la foule, bien qu'elle apparaisse toujours nombreuse, se fait anonyme, comme lorsqu'Apulée évoque le convoi funèbre de Tlépolème assassiné<sup>2</sup> ou encore lorsque le même relate l'intervention d'un médecin du nom d'Asclépiade, qui interrompt des obsèques au moment où il se rend compte que celui que l'on va brûler est encore vivant<sup>3</sup>. De même, Stace écrit que la dépouille le petit Glaucias, favori affranchi d'Atedius Melior, est accompagnée par « *tout le peuple, toute la foule dense que la voie flaminienne vit traverser le pont Malvius, tous pleuraient le crime du destin*<sup>4</sup> ». Térence, dans sa comédie intitulée *Andria*, fait entrapercevoir, dans le public qui prend part à la procession funéraire d'un citoyen ordinaire, la présence de simples connaissances parfois trop éloignées du mort pour connaître sa descendance. Dans cette histoire, Simon, père de Pamphile, ignore que son fils entretient une liaison secrète avec une jeune femme du nom de Glicère<sup>5</sup>. Participant aux funérailles de la fille de son voisin dénommée Chrysis, il remarque une jeune fille qu'il juge fort belle. Il s'enquiert alors de l'identité de celle-ci auprès de femmes qui défilent à côté de lui dans le cortège funèbre. Elles lui apprennent qu'il s'agit de Glicère et qu'elle est la sœur de Chrysis, ce qui justifie, aux yeux de Simon, l'abondance des larmes qu'elle verse et l'ampleur de ses apitoiements. Le personnage mis en scène par Térence participe donc à un convoi funèbre parce qu'il s'agit de celui de la fille d'un simple voisin qu'il lui demeure suffisamment étranger pour ne pas connaître l'un de ses filles.

Les tenants de doctrines philosophiques condamnant les superstitions et la vanité du monde, saluent l'initiative d'organiser de sobres funérailles sans pour autant condamner la présence d'une foule nombreuse. Ainsi Cornelius Nepos loue Atticus d'avoir prescrit que son corps soit transporté « *sans aucun faste dans la cérémonie funèbre* », mais regarde comme une bonne chose qu'il ait été accompagné par « *tous les bons citoyens ainsi que par une foule de peuple*<sup>6</sup> ». Plutarque, de son côté, félicite sa femme d'avoir su honorer leur fille en organisant des funérailles sobres et honnêtes et d'avoir fait les choses « *sans bruit, avec seulement nos amis et parents*<sup>7</sup> ». A l'opposé, Sidoine Apollinaire considère comme un signe dont il convient de s'enorgueillir la présence dans le cortège funèbre d'un grand nombre de participants en pleurs, parmi lesquels se comptent des étrangers à la famille<sup>8</sup>.

Le cortège qui mène Ambroise à son tombeau est constitué d'une « *foule innombrable, de toute condition, de tout sexe, de tous âges, non seulement des chrétiens mais des Juifs et des*

<sup>1</sup> CONSOLATION A LIVIE, 201-204. : « *Omnibus idem oculi, par est concordia flendi : / funeris exequiis adsumus omnis eques, / omnis adest aetas, maerent iuuenesque senesque, / Ausoniae matres Ausoniaeque nurus.* »

<sup>2</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 8, 6, 7. : « *... funus vero toto ferali pompam prosequente populo deducitur ad sepulturam.* »

<sup>3</sup> APULÉE, *Florides*, 4, 19. : « *[Asclepiades] igitur cum forte in civitatem sese reciperet et rure suo suburbano rediret, aspexit in pomoeiis civitatis funus ingens locatum plurimos homines ingenti multitudine, qui exsequias venerant, circumstare, omnis tristissimos et obsoletissimos vestitu.* »

<sup>4</sup> STACE, *Silves*, 2, 1, 175-177. : « *Plebs cuncta nefas et praevia flerunt / agmina, Flaminio quae limite Moluius agger / transvehit ...* »

<sup>5</sup> TERENCE, *Andria*, 1, 1, 117-126 : « *Egomet quoque eius causa in funus prodeo, [...] effertur ; imus. Interea inter mulieres / quae ibi aderant unam adspicio adolescentulam, forma [...] Quae quum mihi lamentari praeter ceteras / uisa est, et quia erat forma praeter caeteras / honesta ac liberali, accedo ad pedissequas, / quae sit rogo. Sororem esse aiunt Chrysidis. Percussit illico animum. At at hoc illud est ! / Hinc illae lacrimae, haec illast Misericordia.* »

<sup>6</sup> CORNELIUS NEPOS, *Des hommes illustres*, 22, 4. : « *Elatus est in lecticula, ut ipse praescripserat, sine ulla pompa funeris, comitantibus omnibus bonis, maxima vulgi frequentia.* »

<sup>7</sup> PLUTARQUE, *Consolation à sa femme*, 4.

<sup>8</sup> SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 2, 8, 2. : « *... non vespillonum sandapiliariorumque ministeria ominosa tumulavere ; sed cum libitinam ipsam flentes omnes, externi quoque, prensarent, remorarentur ...* »

*païens, même si en tête venaient, environnés d'une grâce supérieure, les rangs de ceux qui avaient été baptisés<sup>1</sup> ». Nul besoin pour l'évêque de Milan de puiser sa légitimité et sa notoriété dans son lignage. Lui suffit la présence des seuls vivants venus en masse pour se reconnaître comme membres d'une communauté chrétienne qui se comporte comme si son pasteur était toujours à sa tête. La vertu d'agrégation du convoi funèbre, dans le cas présent, s'étend au delà en intégrant les Juifs et les païens. C'est donc toute la société civile concernée par l'action politique d'Ambroise qui s'identifie dans la figure du mort auquel il est rendu hommage. Producteur d'identités, le convoi funèbre n'en demeure pas moins régi par un ordonnancement rigoureux dans lequel Juifs et païens sont nécessairement précédés par les chrétiens selon une disposition matérielle qui, faisant figure d'allégorie, interroge alors sa véracité historique. Celle-ci paraît d'autant plus douteuse que le propos de l'hagiographe d'Ambroise semble largement inspiré par le récit des funérailles de César écrit par Suétone, dans lequel il est fait mention d'un cortège funèbre qui a réuni une foule d'étrangers manifestant chacun leur douleur à la manière de leur pays et au nombre desquels se remarquèrent les Juifs qui « *veillèrent même, plusieurs nuits de suite, auprès de son tombeau<sup>2</sup> »*. La même image apparaît également sous la plume de Grégoire de Nazianze dans l'éloge funèbre de Basile qu'il prononce à la fin de l'année 381<sup>3</sup>. Il y dresse le tableau « *des foules innombrables, de toute race et de tout âge, auparavant inconnues* » dans lesquelles il y avait « *lutte entre les nôtres [les chrétiens] et ceux du dehors, Grecs, Juifs et étrangers* ». Entre ceux-ci et les chrétiens c'était « *à qui pleuraient davantage pour participer davantage à sa protection* », même si tous étaient réunis par les gémissements qui dominent les psalmodies et par la douleur qui anéantit la philosophie. Cette figure littéraire a par la suite connu une certaine notoriété puisque la présence des Juifs dans les cortèges qui mènent les évêques à leur tombeau se remarque dans les récits des vies de saint Hilaire d'Arles<sup>4</sup>, de saint Césaire d'Arles<sup>5</sup>, et dans celle de saint Gall<sup>6</sup> insérée par Grégoire de Tours dans son ouvrage consacré à la *Vie des Pères*. Cette présence accroît la gloire du saint en démontrant que son action et son exemplarité dépassent largement le cadre de la seule communauté chrétienne. Elle reflète aussi, et peut-être surtout, la vertu agrégative de la procession funèbre dans lequel les identités particulières, qu'elles soient familiales, politiques, professionnelles ou confessionnelles, s'effacent devant une identité plus large qui réunit les membres de la communauté à laquelle appartient toujours le mort que chacun voit présent au travers de son corps.*

Pour la famille, le cortège funéraire est une occasion d'affirmer sa propre pérennité par delà l'effacement du parent qu'elle conduit à la sépulture. La réunion physique de ses membres renforce leur cohésion et leur rappelle leur appartenance à une entité sociale qui l'emporte sur leur individualité. La famille est une identité qui définit chacun d'entre eux et qui les engage à transmettre à leur tour ce qu'ils ont reçu en héritage. Une expression

<sup>1</sup> PAULIN DE MILAN, *Vie de saint Ambroise de Milan*, 48. : « *Erat enim exsequiarum turba innumerabilis totius dignitatis, totiusque sexus omniumque pene aetatum non solum christianorum, sed etiam judaeorum et paganorum, majore tamen gratia ordo praecedebat eorum qui fuerant baptizati.* »

<sup>2</sup> SUETONE, *Vie de César*, 84, 8. : « *In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est praecipueque iudaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt.* »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Éloge de Basile*, 80, 3.

<sup>4</sup> HONORAT DE MARSEILLE, *Vie d'Hilaire d'Arles*, 29. : « *... ad exequias venerandas non solum fidelium, sed etiam iudaeorum concurrunt agmina copiosa ...* »

<sup>5</sup> VIE DE CESAIRE D'ARLES, 2, 49. : « *Sed omnes omnino, boni malive, iusti et iniusti, christiani vel iudaei ...* »

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 6, 7. : « *... ipsi quoque iudaei, accensis lampadibus, plangendo prosequantur.* »

particulièrement explicite de cet enjeu familial du cortège funèbre se lit dans la pratique qui consiste pour les familles aristocratiques, romaines, républicaines et impériales<sup>1</sup>, à faire précéder la dépouille du mort par le défilé des *imagines* des ancêtres. Le mort que l'on achemine au tombeau prend place dans la suite des générations passées, alors que derrière son corps viennent ceux à qui il transmet l'identité dont il n'est en définitive qu'un passeur. Il y a donc un paradoxe dans le tableau que compose la famille dans le cortège funèbre, puisque le tableau affiche explicitement la succession des générations pour mieux affirmer l'existence d'une identité collective qui transcende cette succession. L'affirmation de cette identité collective passe par l'image de la famille réunie autour du corps du mort, image qui en retour devient le gage et la trace de l'identité personnelle de tous les membres qui se réfèrent à cette identité collective.

En même temps qu'elle affirme leur identité partagée, la place dévolue à chacun des membres de la famille affiche la place qui est la sienne dans l'ordre de la succession et de la transmission de l'héritage. La nécessité de remodeler les liens sociaux ébranlés par l'effacement de celui que l'on mène au tombeau se traduit par le soin apporté à placer les héritiers selon le rôle qu'ils sont désormais appelés à occuper non seulement vis-à-vis des vivants mais aussi vis-à-vis du mort qui demeure présent par la biais de son corps. Si le convoi achemine le mort à son tombeau, il conduit également ceux qui lui survivent vers leur nouveau statut dans la structure familiale et sociale.

La mort du *pater familias* et du *dominus* présage de l'avènement de l'héritier qu'il a désigné. La mort d'un époux ou d'une épouse transforme la femme ou l'homme en veuve ou en veuf. La mort d'un père ou d'une mère fait l'orphelin. La mort d'un enfant remet en cause tous les projets d'avenir dont il était porteur. La mort de l'empereur ou de l'évêque implique de désigner un successeur. La mort de Macrine, comme celle de Martin, annonce la désignation d'un nouveau guide pour la communauté qu'ils ont fondée. Ammien Marcellin reconnaît dans la charge d'organiser les funérailles de Constance II, qui incombe à Jovien, le signe que ce dernier était appelé à devenir le nouvel empereur<sup>2</sup>. De la même manière, Procope fut responsable de la pompe funèbre de Julien à qui il succéda sur le trône impérial<sup>3</sup>. Les funérailles de Constantin sont retardées jusqu'à ce que ses héritiers arrivent<sup>4</sup>. Les quatre fils de Clotaire accourent à Soissons pour inhumer leur père dans la basilique qu'il a commencé à y faire bâtir<sup>5</sup>. Restructuration des liens sociaux et remodelage des identités individuelles nécessitent l'assentiment de tous et c'est par la reconnaissance publique de la place dévolue à chacun dans le convoi funèbre que s'exprime cet assentiment.

Une telle réorganisation, si elle va de soi dans la mesure où elle est le passage obligé pour que la collectivité survive au mort dont on célèbre les funérailles, comprend néanmoins un ajustement entre des visées différentes, si ce n'est contradictoires. Si la présence des Juifs et

<sup>1</sup> DUPONT F., « Les morts et la mémoire : le masque funèbre », dans HINARD F. (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, actes du colloque tenu à Caen du 20 au 22 novembre 1985, Caen : Université de Caen, 1987, p. 167-172.

<sup>2</sup> AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, 21, 16, 20. : « *Quae et alia horum similia eidem Ioviano imperium quidem, sed et cassum et umbratile, ut ministro rerum funebrium, portendebant.* »

<sup>3</sup> AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, 25, 9, 12-13. : « ... *cum Iuliani supremis Procopius mittitur, ea ut superstes ille mandaratum humaturus in suburbano Tarseni. [...] nisi quod multo postea apud Constantinopolim visus est subito purpuratus.* »

<sup>4</sup> EUSEBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, 67, 2.

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les dix livres d'histoires*, 4, 21. : « *In hoc enim taedio positus, spiritum exalavit. Quem quattuor filii sui cum magno honore Suessionas deferentes, in basilica beati Medardi sepelierunt.* »

des païens dans le convoi qui mène Ambroise à son tombeau est célébrée comme signe de son autorité et de sa renommée, ils ne sont autorisés à défiler que derrière la communauté des chrétiens. Si les foules qui accourent aux funérailles de Macrine et de Martin illustrent la popularité des défunts, la place qui leur est accordée n'est que celle des spectateurs appelés à contempler et à reconnaître l'autorité des évêques d'un côté et de la troupe des moines de l'autre. Chaque force sociale en présence cherche à imprimer sa marque et sa supériorité, non pas dans une perspective de domination sociale, mais plutôt dans l'affirmation des valeurs qui sont les siennes.

### ***Le convoi funèbre comme image de la société idéale***

Dans la description qu'il fait du convoi funèbre de Macrine, Grégoire, ordonnateur de la cérémonie, insiste sur sa propre action visant à composer un tableau visuel et sonore<sup>1</sup>. Il s'agit pour lui d'adresser un message destiné à ceux qui assistent aux funérailles comme à ceux qui en liront le récit.

Au centre, il y a donc la sainte vers laquelle convergent tous les regards. Elle est encadrée par les hauts dignitaires de l'Église, eux-mêmes entourés de leurs collaborateurs. Grégoire, lui-même évêque, s'efface devant l'autorité de l'évêque du diocèse qui confie le transport du corps de Macrine à des subordonnés. Les moines et les moniales sont relégués derrière, parmi les gens du peuple, afin de faire regner l'ordre. L'organisation du convoi qui mène le corps de Macrine au tombeau est donc manifestement destinée à rappeler à tous l'obligation de se soumettre à la hiérarchie de l'Église institutionnelle. La communauté chrétienne a pour guide les évêques, secondés dans leurs œuvres par les dignitaires désignés par eux, ainsi que par les prêtres et les diacres qui leur sont subordonnés. Les communautés de moines et de moniales issues d'initiatives privées, telles que celle fondée et dirigée par Macrine doivent se ranger derrière l'évêque et ainsi afficher leur soumission à l'autorité de l'Église institutionnelle. Ensemble, ils guident la communauté des chrétiens qui accepte de se scinder en deux groupes, avec d'un côté les hommes et de l'autre les femmes, en faisant fi des autres liens sociaux ou familiaux qui auraient pu prévaloir en cette circonstance. Enfin, la communauté chrétienne ainsi réunie et ordonnée s'avance triomphante parmi la foule de ceux qui ne sont que de simples spectateurs et comme tels peuvent être identifiés à ceux qui n'ont pas encore rejoint la communauté qui défile devant eux.

Grégoire désigne donc les funérailles de Macrine comme image de funérailles chrétiennes exemplaires. Il organise le convoi funèbre de sa sœur à des fins idéologiques. Il ne s'agit bien évidemment pas pour lui d'asseoir sa propre légitimité parce que celle-ci n'a nul besoin d'un tel artifice pour être reconnue. Il veut promouvoir une certaine conception de l'organisation sociale dont les fondements sont l'ordre garant de l'harmonie. Tout en y ajoutant des justifications chrétiennes, Grégoire de Nysse, s'est manifestement inspiré des funérailles idéales que Platon réserve à ceux « *que la cité dans son ensemble aura jugés dignes des plus hautes distinctions* (les éuthunoi) ». Pour eux, écrit le fondateur de l'Académie, « *l'exposition du corps, le convoi funèbre et la sépulture seront différents de ceux destinés aux autres citoyens. On y portera un vêtement entièrement blanc, on y bannira lamentations et gémissements, mais un chœur de quinze jeunes filles et un autre de quinze jeunes garçons se*

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 34.

*tiendront de chaque côté du lit funèbre, chantant tour à tour en guise d'hymne un éloge composé en l'honneur des prêtres dont pendant une journée entière ils célébreront le bonheur. Le lendemain, au point du jour, le lit funèbre sera porté jusqu'au lieu de sépulture par cent jeunes gens qui auront été choisis par les parents du mort parmi ceux qui fréquentent le gymnase. En tête du cortège marcheront les jeunes gens non mariés revêtus de leur équipement militaire, les cavaliers avec leurs chevaux, les fantassins lourdement armés avec leurs armes lourdes, et de même pour les autres corps de troupe. Autour du lit funèbre marcheront par-devant les garçons chantant l'hymne traditionnel ; à leur suite, derrière le lit funèbre, viendront les jeunes filles et toutes les femmes qui ont passé l'âge d'avoir des enfants. Après quoi, sous réserve qu'ils soient écartés de toutes les autres funérailles et que les oracles de la Pythie se prononcent en ce sens et donnent leur consentement, les prêtres et les prêtresses suivront ce cortège, considéré comme pur. Le tombeau sera un ouvrage souterrain présentant la forme d'une voûte oblongue faite de pierres capables d'absorber l'eau et d'offrir à l'épreuve du temps le plus de résistance possible, et où l'on trouvera des lits en pierre rangés les uns à côté des autres et sur lesquels on déposera celui qui est devenu un bienheureux. Ce tombeau on le couvrira d'un tertre circulaire autour duquel on fera une plantation d'arbres, hormis d'un côté, par où le tombeau pourra s'étendre indéfiniment pour y déposer d'autres corps, extension qui en outre exige un tertre. Chaque année, on célébrera en leur honneur un concours de musique, un concours de gymnastique et un concours hippique. C'est ainsi que l'on récompensera ceux qui n'auront pas eu à rendre de comptes »<sup>1</sup>. Les funérailles des *eúthunoi* ont pour seule fonction de servir à l'éducation des membres de la cité. Il s'agit de célébrer l'exemple de la conduite du mort et non pas d'accompagner le mort à son tombeau, puisque la cité éclairée par les philosophes sait que l'être véritable du mort est l'âme de celui-ci et que celle-ci s'en est allée ailleurs. La cité sait aussi que cette âme n'a plus la moindre connaissance de ce qu'il advient de la dépouille corporelle qu'elle a laissée derrière elle. Par conséquent, tous ceux qui participent aux funérailles des *eúthunoi* savent qu'elles sont destinées à délivrer un message à leur intention et à celle de la postérité. Il s'agit tout autant de léguer un exemple de conduite que de renforcer l'image d'ordre et d'harmonie que la cité se donne d'elle-même. L'ordre s'illustre par la hiérarchie des valeurs que traduit la place allouée aux représentants des différentes vertus à l'intérieur du convoi funèbre. L'harmonie s'affiche dans la beauté du tableau visuel et sonore selon lequel s'ordonne le convoi funèbre.*

Dans le récit des funérailles de Macrine, l'ordre, c'est la hiérarchie de l'institution placée à la tête de la communauté chrétienne. L'harmonie, c'est le résultat de la reconnaissance de cette institution en tant que guide. La volonté de Grégoire d'illustrer l'harmonie qui résulte de la reconnaissance de ceux qui guident les chrétiens dans la foi est à l'origine de l'effet de symétrie qu'il donne à la structuration du convoi funèbre de sa sœur. Au centre le corps de la sainte. Il est précédé par deux évêques, l'évêque du diocèse où se déroulent les funérailles et Grégoire lui-même. Il est suivi par deux hauts dignitaires ecclésiastiques. Les diacres chacun porteur d'un cierge sont divisés en deux files disposées de part et d'autre du *feretrum*. Les membres de la communauté chrétienne sont eux aussi repartis en deux groupes selon le sexe. Comme chez Platon, l'harmonie visuelle voulue par Grégoire se double de la recherche d'une harmonie sonore.

---

<sup>1</sup> PLATON, *Les Lois*, 12, 947ae.

Grégoire de Nysse insiste en effet sur l'obligation qui fut la sienne de faire taire les gémissements et les lamentations qui émanaient de la foule venue au petit matin voir le convoi funèbre de Macrine. C'est pour cela qu'il dépêcha les moniales et les moines auprès des hommes et des femmes afin de faire en sorte que « *la psalmodie en provenance des uns et des autres soit unique, bien rythmée et harmonieuse, comme dans le chant d'un chœur, parfaitement homogène grâce à la mélodie commune à tous* ». Il ajoute que « *la psalmodie était chantée d'une seule voix, comme dans le cantique des trois enfants* ». Derrière le motif chrétien, transparait le motif platonicien qui consiste à proscrire les thrènes et les lamentations funèbres parce qu'elles manifesteraient la soumission aux passions, engendreraient le désordre et disloqueraient les institutions indispensables au bon fonctionnement de la cité<sup>1</sup>. À l'inverse, il faut installer et promouvoir l'euphonie des chants parce qu'ils agrègent les membres de la cité et fonctionnent comme une invitation à la discipline et à l'harmonie.

Déjà, Horace dans une de ses odes exige que l'on écarte de son convoi funèbre « *les nénies, la laideur des gémissements et des lamentations* » et ordonne que l'on « *taise les cris et laisse là les honneurs superflus du sépulcre*<sup>2</sup> ». Pétrone, dans son *Satiricon*, met en scène une « *dame ayant perdu son mari, [qui] ne se contenta pas, suivant la mode ordinaire, de suivre le convoi avec les cheveux dénoués, ou de meurtrir son sein nu sous le regard des assistants*<sup>3</sup> ». Ovide, de manière beaucoup plus imagée, dans son ouvrage intitulé *Les Amours*, dépeint Cupidon ayant « *renversé son carquois, brisé son arc, éteint son flambeau. Regarde comme il marche tristement, les ailes baissées, comme il frappe d'une main cruelle sa poitrine nue. Des larmes inondent sa chevelure éparse le long de son cou et sa bouche ne fait entendre que des sanglots entrecoupés. Tel, dit-on, pour assister aux funérailles de son frère Énée [...]*<sup>4</sup> ». Lucien de Samosate, dans son opuscule *Sur le deuil*, condamne à son tour les usages qui de son temps, avant la sépulture<sup>5</sup>, conduisent les femmes à se lamenter, à se frapper la poitrine au son de la flûte, à chanter outrancièrement les thrènes<sup>6</sup> et à monnayer les services « *de quelque poète excellent à composer des thrènes en compilant les récits de multiples malheurs d'autrefois*<sup>7</sup> ».

Cicéron, profondément inspiré par sa lecture de Platon, voit dans les lamentations rituelles seulement le reflet d'émotions incontrôlées<sup>8</sup>, contraires à la raison. Ainsi, écrit-il, dans les *Tusculanes*, « *lorsqu'on croit avoir quelque grand sujet de tristesse, et que de plus on croit qu'il est nécessaire, qu'il est juste, qu'il est même du devoir d'en donner des marques, alors*

<sup>1</sup> Voir à ce sujet ŠTERBENC ERKER D., « Voix dangereuses et force des larmes : le deuil féminin dans la Rome antique. », *Revue de l'histoire des religions*, t. 221-3, 2004, p. 259-291.

<sup>2</sup> HORACE, *Odes*, 2, 20, 22. : « *Absint inani funere neniae / luctusque turpes et querimoniae ; / conpesce clamorem ac sepulcri / mitte supervacuos honores.* »

<sup>3</sup> PETRONE, *Satiricon*, 111. : « *Haec ergo cum virum extulisset, non contenta vulgari more funus passis prosequi crinibus aut nudatum pectus in conspectu frequentiae plangere ...* »

<sup>4</sup> OVIDE, *Les Amours*, 3, 9, 7-13. : « *Ecce, puer Veneris fert eversamque pharetram / et fractos arcus et sine luce facem ; / adspice, demissis ut eat miserabilis alis / pectoraque infesta tundat aperta manu ! / Excipiunt lacrimas sparsi per colla capilli, / oraque singultu concutiente sonant. / Fratris in Aeneae sic illum funere dicunt / egressum tectis, pulcher lule, tuis ...* »

<sup>5</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 21.

<sup>6</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 19.

<sup>7</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 20.

<sup>8</sup> Platon lui-même associe le *thrène* au deuil et en fait l'expression d'un sentiment qu'il range dans une liste d'affects qui va de la colère à l'amour, en passant par la crainte et l'envie. Il les juge tous comme négatifs. PLATON, *Philèbe*, 47e.



le trouble de l'âme est porté au dernier excès. De là sont venues toutes ces différentes et ridicules manières de marquer le deuil ; ces lamentations, ces cris affreux de femmes, ces joues déchirées, ces seins meurtris ; ces têtes échevelées. De là ces peintures, qu'Homère et Accius font d'Agamemnon : dans la vive douleur, s'arrachant les cheveux. [...] Toutes ces extravagances sont l'effet du préjugé général, que cela se doit faire de la sorte<sup>1</sup> ». Il est du devoir des hommes en charge des affaires de la cité de rompre avec la tradition du *planctus* rituel et de le remplacer par des chants célébrant la vertu et instaurant l'harmonie.

Pour étayer son propos, Cicéron renvoie à la Loi des XII Tables qui ont supprimé les lamentations, interdisent aux femmes de s'égratigner les joues et recommandent de s'abstenir du *lessus* funéraire<sup>2</sup>. L'auteur constate que la signification du mot *lessus* est de son temps devenue obscure, comme pour mieux souligner la dimension archaïque d'une pratique qu'il cherche à proscrire. Si, pour certains, dit-il, *lessus* désigne un vêtement de deuil, il préfère quant à lui s'en remettre à l'autorité de Sextus Aelius Paetus Catus qui le comprend comme « une sorte de gémissement lugubre par onomatopée ». Cicéron opère alors un rapprochement entre les prescriptions des XII Tables et la législation de Solon, dont il a pris connaissance par l'intermédiaire de Démétrius de Phalère<sup>3</sup>. Plutarque lui aussi attribue à Solon une législation visant à interdire aux femmes qui n'étaient pas parentes du mort « de se meurtrir le visage aux enterrements, de faire des lamentations simulées, d'affecter des gémissements et des cris en suivant un convoi<sup>4</sup> ». Le mot *thrène* (θρήνος) que Plutarque emploie pour désigner ces lamentations simulées se rencontre déjà chez Homère dans son récit des funérailles d'Hector<sup>5</sup>. Ce sont les thrènes que Platon prétend proscrire dans sa cité idéale pour les remplacer par des hymnes faisant l'éloge des défunts à la conduite remarquable, en même temps qu'ils célébreront la gloire de la cité elle-même<sup>6</sup>. Il s'agit pour le philosophe d'imposer à la collectivité l'ordre cinétique qu'implique l'activité musicale afin d'abolir la dimension incontrôlée et impulsive des mouvements et des cris que génèrent des passions telles que l'affliction, le chagrin, la douleur et la peine. Le rythme et l'harmonie servent à maîtriser les impulsions premières pour les soumettre à l'ordre fixe d'une discipline<sup>7</sup>. Platon semble toutefois réserver le chant des hymnes aux meilleurs d'entre les hommes, mais il étend l'interdiction des thrènes à tous les membres de la cité<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, 3, 26. 61-63 : « Sed ad hanc opinionem magni mali cum illa etiam opinio accessit oportere, rectum esse, ad officium pertinere ferre illud aegre quod acciderit, tum denique efficitur illa grauis aegritudinis perturbatio. Ex hac opinione sunt illa uaria et detestabilia genera lugendi : paedores, muliebres lacerationes genarum, pectoris feminum capitis percussiones ; hinc ille Agamemno Homericus et idem Accianus "Scindens dolore identidem intonsam comam" ; In quo factum illud Bionis, perinde stultissimum regem in luctu capillum sibi euellere quasi caluitio maeror leuaretur. Sed haec omnia faciunt opinantes ita fieri oportere. »

<sup>2</sup> CICÉRON, *Des Lois*, 2, 23, 59. : « ... tollit etiam lamentationem : "mulieres genas ne radunto ; neue lessum, funeris ergo, habento." [...] ... L. Aelius, lessum, quasi lugubrem eiulationem, ut vox ipsa significat. Quod eo magis iudico verum esse, quia lex Solonis id ipsum vetat. » Cicéron mentionne cette même interdiction dans CICÉRON, *Tusculanes*, 2, 23, 55. « Ingemescere non numquam viro concessum est, idque raro, eiulatus ne mulieri quidem. Et hic nimirum est "lessus", quem duodecim tabulae in funeribus adhiberi vetuerunt. »

<sup>3</sup> CICÉRON, *Des Lois*, 2, 25, 64. : « Postea quam, ut scribit Phalereus, sumptuosa fieri funera et lamentabilia coepissent, Solonis lege sublata sunt, quam legem eisdem prope uerbis nostri decemuiri in decimam tabulam coniecerunt. Nam de tribus reciniis, et pleraque illa Solonis sunt. De lamentis uero expressa uerbis sunt : "Mulieres genas ne radunto ; neue lessum, funeris ergo, habento." »

<sup>4</sup> PLUTARQUE, *Vie de Solon*, 19.

<sup>5</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 24, 720.

<sup>6</sup> PLATON, *Les Lois*, 12, 947ae.

<sup>7</sup> CALAME C., « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennepe et Platon) », *Revue d'histoire des religions*, 200-1, 2003, p. 44-49.

<sup>8</sup> PLATON, *Les lois*, 12, 960a.

Cicéron, à son tour, sur le modèle de Platon, recommande pour les funérailles des personnes illustres de remplacer le *lessus* funéraire par un discours faisant l'éloge du défunt. Ce discours pourra être accompagné de chants qu'il dit être appelés *nenies* par emprunt à la langue grecque<sup>1</sup>. Ce mot de *nenia* est mentionné par Varron, au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, en tant que chant féminin accompagné de flûtes<sup>2</sup>. Il est qualifié comme un chant spécifiquement funèbre par Quintilien<sup>3</sup>, puis par Sextus Pompeius selon lequel la *nenia* est « *un chant que l'on chante au son de la flûte dans les funérailles en l'honneur du mort*<sup>4</sup> ». À la charnière entre le III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, Nonius Marcellus dénonce ce type de chant comme étant à la fois inepte et grossier<sup>5</sup>, alors qu'environ un siècle plus tard, Ausone, féru de culture classique, affirme que « *la nenie aux complaints funèbres est une offrande trop convenable, pour qu'on ne néglige pas dans le silence ces devoirs annuels, ces rites que Numa consacre aux ombres des familles, en observant le degré de parenté et la date de la mort*<sup>6</sup> ». Dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle, Sidoine Apollinaire utilise encore le mot *nenia* pour louer la mémoire de Claudien Mamert<sup>7</sup>, sans pour autant exclure ici l'introduction volontaire de la part de l'auteur d'une référence à un passé lointain que Sidoine et Claudien n'ont jamais cessé d'idéaliser.

La *nenia*, telle que la promet Cicéron, a une vocation avant tout éducative et morale. Se plaçant résolument dans le sillage de Platon, Cicéron ne la conçoit que comme un message qui s'adresse explicitement aux vivants, puisque, selon lui, il n'est plus possible de rien faire pour le mort une fois que son âme a quitté le corps. Il est d'ailleurs insensé de déplorer un défunt pour qui la mort est une délivrance<sup>8</sup> et un accès à une destinée meilleure, pour peu que sa conduite ici-bas ramène son âme en son séjour céleste. Plutarque adopte le même parti lorsque, dans sa consolation à Apollonios, il affirme qu'un « *homme vertueux, après sa mort, ne mérite pas des thrènes, mais des hymnes et des péans ; il ne mérite pas le deuil, mais un glorieux souvenir*<sup>9</sup> ». Les différences mises en avant par les philosophes ne sauraient toutefois masquer la ressemblance qui existe entre thrène et *nenia*. L'un et l'autre contribuent à la « présentification » du mort qui se poursuit dans la conduite du convoi funèbre. Les thrènes s'adressent au mort comme si celui-ci pouvait les entendre par l'entremise de son corps. La *nenia* vise à produire le souvenir, c'est-à-dire à faire resurgir

<sup>1</sup> CICÉRON, *Des Lois*, 2, 24, 62. : « ... "Honoratorum uirorum laudes in contione memorentur, easque etiam cantus ad tibicinem prosequatur" : cui nomen neniae ; quo uocabulo etiam apud Graecos cantus lugubres nominantur. »

<sup>2</sup> VARRON, *De la vie du peuple romain*, 4. : « *Ibi a muliere, quae optima voce esset, perquam laudari ; deinde neniam cantari solitam ad tibias et fides eorum qui ludis Troicis cursicassent. Haec mulier uocitata olim praefica usque ad Poenicum bellum.* »

<sup>3</sup> QUINTILIEN, *Institution oratoire*, 8, 2, 8. : « ... *carmen funebre proprie "nenia" ...* »

<sup>4</sup> SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 20 [158] : « *Nenia est carmen, quod in funere laudandi gratia cantatur ad tibiam.* » Voir aussi POMPONIUS PORPHYRIO, *Commentaire de l'oeuvre d'Horace*, Odes 2, 20, 21. : « *Neniae enim cantus sunt funerum.* » et *Commentaire de l'oeuvre d'Horace*, Odes 2, 1, 37. : « *Nenia lugubre carmen est, quod in mortuo canitur.* »

<sup>5</sup> NONIUS MARCELLUS, *De compendiosa doctrina*, 2. : « *Nenia, ineptum et inconditum carmen, quod a conducta muliere, quae praefica diceretur, is, quibus propinqui non essent, mortuis exhiberetur.* »

<sup>6</sup> AUSONE, *Parentalia*, praefatio versibus adnotata : « *Nenia funereis satis officiosa querellis / annua ne tacitus munera praetereas, / quae Numa cognatis sollempnia dedicat umbris, / ut gradus aut mortis postulat aut generis.* »

<sup>7</sup> SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 4, 11, 6. : « ... *cineri ingrato, id est gratiam non relatuero neniam condidimus tristem luctuosamque propemodum laboriose ...* »

<sup>8</sup> Cette opinion fait dire au Socrate de Platon que « *les hommes, avec leur effroi de la mort, calomnient jusqu'au cygnes. Ils se lamentent, dit-on, sur leur mort [...] alors que chez ceux-ci, bien plutôt, probablement parce qu'ils sont les oiseaux d'Apollon, il y a un don divinatoire et c'est la prescience des biens de chez Hadès qui les fait, ce jour-là, chanter joyeusement comme jamais ils ne l'ont fait dans le cours antérieur de leur existence* ». PLATON, *Phédon*, 85a.

<sup>9</sup> PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios*, 25.

l'image d'un mort lorsque celui-ci était encore vivant. Seulement les thrènes opèrent sur un plan sensible en prenant appui sur le corps du mort et les corps des vivants, alors que la *nenia* se place dans le domaine spirituel en s'adressant seulement à la psyché de ceux qui assistent aux funérailles. On retrouve donc là la trace de la lutte qui, depuis Platon, oppose les tenants d'une conception spiritualiste de la relation qu'il est possible d'établir avec le mort à une manière plus originaire d'envisager cette relation dans laquelle le corps du mort et celui des vivants ont toute leur place.

Dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, Eusèbe de Césarée décrit le comportement singulier des membres de la garde de Constantin lorsqu'ils eurent connaissance de la mort de l'empereur. Ils se mirent à déchirer ses vêtements, à se jeter à terre, à se frapper la tête tout en poussant des gémissements mêlés aux lamentations et aux larmes<sup>1</sup>. L'étonnement que suscite le texte d'Eusèbe est double. D'abord, il prête aux membres de la garde un comportement traditionnellement réservé aux femmes. Ensuite, les manifestations exubérantes d'affliction à l'occasion de la mort d'un proche s'accordent mal avec la foi chrétienne pour laquelle la mort est une délivrance pour le juste. C'est d'ailleurs là la raison principale pour laquelle les Pères chrétiens condamnent et prohibent à leur tour les formes traditionnelles du « planctus rituale ».

Saint Jérôme, à l'adresse de Paula accablée par la mort de sa fille, prend ainsi en exemple l'attitude de sainte Mélanie qui ayant perdu simultanément deux fils ne versa pas une larme, alors que tous s'attendaient à la voir « *comme furieuse, les cheveux épars, les vêtements en lambeaux et se déchirant le sein*<sup>2</sup> ». De la même manière Grégoire de Nazianze exhorte les fidèles chrétiennes à s'inspirer du comportement des mères des Maccabées et qu'ainsi elles « *n'arrachent pas leurs cheveux, ne déchirent pas leur tunique, ne lacèrent pas leur chair de leurs ongles, n'excitent pas le thrène, ne fassent pas appel à des pleureuses, qu'elles ne s'enferment pas dans les ténèbres*<sup>3</sup> ». À la même époque, Jean Chrysostome menace d'interdire l'entrée de son église à ceux qui pour les funérailles de leurs proches font appel à des pleureuses à gages<sup>4</sup>. L'interdiction porte toutefois seulement sur le recrutement de pleureuses professionnelles. Il n'est manifestement pas en mesure de faire de même avec le comportement des endeuillés eux-mêmes, se contentant de réprobations morales. Il déplore qu'il soit encore d'usage parmi les chrétiennes de se frapper la poitrine sur la place publique, de gémir sur ceux qui sortent de la vie, de s'arracher les cheveux, de pousser de grands gémissements, de hurler de douleur et de se livrer à toutes sortes de démonstrations d'affliction que l'archevêque de Constantinople<sup>5</sup> désigne comme ineptes et contraires aux enseignements de la foi. Un tel comportement ne sied pas à un chrétien, dit-il, parce qu'il est le signe de la tristesse et du désespoir. Or, la Bible dit que « *quant à ceux qui dorment dans le sein du Seigneur, je ne veux pas vous le laisser ignorer, mes frères, vous ne devez pas vous*

---

<sup>1</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, 65, 1.

<sup>2</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n° 39 à Paula, 4. : « *Quis illam tunc non putaret more lymphatico, sparsis crinibus, veste conscissa, lacerum pectus invadere? Lacrymae gutta non fluxit; stetit immobilis, et ad pedes advoluta Christi, quasi ipsum teneret, arrisit.* »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 15, 9.

<sup>4</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'épître de saint Paul aux Hébreux*, 4, 5-6.

<sup>5</sup> La quatrième homélie sur l'Épître aux Hébreux date des années 403-404. KANNENGISSER C., « Le Mystère Pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome », dans KANNENGISSER C. (éd.), *Jean Chrysostome et Augustin*, actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974, Collection Théologie historique, n°35, Paris : Éditions Beauchesne, 1975, p. 221-246.

*affliger, comme toutes ces personnes qui n'ont point d'espérance<sup>1</sup> ». Pire encore, ces manifestations publiques d'affliction peuvent être comprises comme la trace du doute qui subsiste quant à la résurrection promise aux fidèles du Christ, offrant ainsi un argument aux détracteurs de la foi chrétienne pour affirmer que les chrétiens sont moins sûrs de leur croyance qu'ils ne le disent. Jean Chrysostome est toutefois contraint de composer avec la tradition bien ancrée chez ses contemporains, qui l'oblige ainsi à remettre à plus tard une condamnation qu'il aimerait à la fois plus radicale et plus définitive. De son temps, écrit encore saint Ambroise, la tradition des lamentations rituelles est si vivace qu'il est fréquent de voir les femmes endeuillées, « ordinairement presque partout en public », faire entendre leurs cris, « comme si elles craignaient qu'on ignorât leur peine. Elles recherchent la négligence dans leurs vêtements comme si en cela on percevait leur douleur ; les cheveux épars, elles imprègnent leur tête de saleté. Le manteau déchiré et la tunique arrachée, elles montrent à tous la nudité de leur pudeur cachée ». Pour Ambroise, il ne fait pas de doute que « ces tenues malpropres ne voilent pas l'apparence de leurs corps mais leurs pensées ! Car la plupart du temps, sous le manteau du deuil, se cache la licence de la pensée. Elles se couvrent d'un vêtement laid et repoussant pour protéger le secret de leur esprit effronté<sup>2</sup> ».*

Dans son récit de la vie de Macrine, Grégoire de Nysse, fait là aussi prévaloir l'attitude de sa sœur qui, lorsque leur jeune frère mourut par accident, sut empêcher leur mère de céder au chagrin et de se laisser « aller à rien de méprisable ni de féminin, comme de crier contre le mal, de déchirer son manteau, de se lamenter sur son malheur, d'entonner les chants de deuil en de gémissantes mélodées<sup>3</sup> ». Le soutien de Macrine et l'exemplarité de son attitude en de telles circonstances firent que cette mère « supporta avec calme les assauts de la nature, les repoussant par ses propres réflexions et par celles que lui suggérait sa fille pour porter remède à son mal ». Jérôme racontant les funérailles de Paula se réjouit qu'on n'y « entendit pas les cris et les lamentations qui d'ordinaire accompagnent la mort des personnes du siècle ; mais des chœurs nombreux qui chantaient les psaumes en diverses langues<sup>4</sup> ». Dans son éloge funèbre de Pulchérie, Grégoire de Nysse prend exemple sur Job pour dénoncer la pratique des lamentations rituelles. « Que fait donc le malheureux Job ? » demande-t-il avant de répondre : « Pas un mot, pas un geste, pas un signe qui annonce chez lui la faiblesse et la lâcheté d'un cœur pusillanime. Le voit-on déchirer son visage, s'arracher les cheveux, se couvrir la tête de cendres, frapper et meurtrir sa poitrine, se rouler par terre, ou s'entourer de ces hommes qui chantaient en l'honneur des morts des paroles de deuil et de tristesse ? Non, rien de tout cela. Job reçoit la nouvelle des malheurs qui viennent de lui arriver, il apprend la fin déplorable de ses enfants ; et aussitôt, raisonnant en philosophe sur la nature des biens de ce monde, il comprend leur origine et

<sup>1</sup> 1Th 4, 13. : « Nolumus autem vos ignorare fratres de dormientibus ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent. »

<sup>2</sup> SAINT AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, 2, 12. : « Illud vero frequens in mulieribus, ut clamores publicos serant, quasi metuant, ne earum ignoretur aerumna, ut inluviem vestis adfectent, quasi in ea sit sensus dolendi, ut inpexum sordibus inmadident caput, ut postremo - quod plerisque in locis vulgo fieri solet - discisso amictu, diloricata veste secreti pudoris nuda prostituant ... [...] Atque utinam sordidata illa tegimenta corporis non speciem, sed mentem obnuberent ! Latet plerumque sub tristi amictu mentis lascivia et deformis horror vestis obtexitur, ut secreta petulantium tegantur animorum. »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 10.

<sup>4</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n°108 à Eustochium, 29. : « Exhinc ululatus, non planctus, ut inter seculi homines fieri solet, sed Psalmorum linguis diversis examina concepabant. »

*adore la main qui les crée.* »<sup>1</sup> L'exhortation s'adresse à des fidèles pour qui il semble bien difficile de renoncer à une pratique qu'ils continuent à regarder comme légitime.

Philosophes et théologiens de l'Antiquité et des premiers siècles du Moyen Âge n'ont pas su découvrir dans la mise en scène des lamentations rituelles le dispositif symbolique qui permet de surpasser la régression psychique et le processus d'ensauvagement qui menacent les endeuillés.

L'arrêt et résolution de la crise qui semble devoir submerger les endeuillés ne consistent nullement en sa négation, mais passe au contraire par la répétition mimétique de celle-ci. Les lamentations sauvages et débridées qui ont suivi la constatation de la mort de l'être cher font alors place à des lamentations soumises à la discipline du rite. Les secondes empruntent la forme des premières, mais selon un ordre d'exécution et une nomenclature définis par la société elle-même. Elles correspondent à des dispositifs socialement codifiés par lesquels les proches du mort sont déchargés d'une partie de leur ressenti traumatique<sup>2</sup>. Ces lamentations culturelles, Ernersto de Martino les qualifie de « *planctus ritualizzato* », venant se substituer au « *planctus irrelativo* » qui lui surgit spontanément, immédiatement après la constatation de la survenue de la mort physiologique que les familiers du mort déplorent. Dans le « *planctus ritualizzato* », les attitudes corporelles et manifestations verbales initialement chaotiques sont remplacées par des postures précises, la reprise de discours stéréotypés et par le recours à des mélopées coutumières. Le social définit les formes d'expression de l'affliction autorisées à chacun selon la place qu'il occupe par rapport au mort. Ainsi, la crise que traverse l'endeuillé est rejouée selon un modèle de légitimation et d'authentification, fait d'actions, de figurations et de gestes prévus par avance. Cette reconduction performative socialement encadrée de la crise vient en opposition à la régression de l'autonomie du moi qui affecte l'endeuillé en soutenant le mouvement inverse qui va de l'organique au psychique, du « désindividué » à « l'individuation », de l'état de nature à celui de culture.

Les lamentations ritualisées prennent appui sur la tendance spontanée au mimétisme qui caractérise les formes inférieures et indifférenciées de conscience dans lesquelles sont plongés les endeuillés confrontés à la survenue de la mort d'un proche. L'aliénation de la crise psychique qui affecte l'endeuillé fait place à un dispositif technique d'auto-aliénation fondé sur un dédoublement de la conscience instaurant dans le sujet une dualité psychique fonctionnelle. D'un côté, l'endeuillé manifeste sa pleine présence au monde au travers des explosions de violences, tels que les gestes d'auto-mutilation et les hurlements qui sont autant de décharges convulsives des tensions engendrées par la crise que les endeuillés subissent. De l'autre, il se soustrait, pour partie du moins, à la réalité traumatisante en s'absorbant dans la reprise de mélopées et de discours stéréotypés qui le focalisent sur l'attitude mimétique qu'implique sa participation à des lamentations le plus souvent conduites au niveau collectif. Ce dualisme psychique plonge l'endeuillé dans un état onirique léger qui atténue sa « présence d'éveil », soustrayant ainsi toute épaisseur historique à l'événement qui est à l'origine de la crise qu'il traverse. La dissociation alors opérée permet de déréaliser l'événement critique tout en réintégrant progressivement l'endeuillé dans la réalité ambiante. Les lamentations rituelles permettent à l'endeuillé d'affronter l'état

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Eloge funèbre de Pulchérie*, 10.

<sup>2</sup> HAHN A., « Rite et liturgie », *Hermès*, n°43, 2005, p. 52.

d'hébétude et ainsi de le débloquent, alors qu'en codifiant les décharges convulsives de violence elles interdisent les comportements susceptibles d'être dangereux pour l'endeuillé lui-même et pour ceux qui l'entourent. Le remplacement des lamentations sauvages qu'engendre la nouvelle de la mort de l'être cher par des lamentations ritualisées permet ainsi de convertir une crise chaotique en un dispositif social, protégé et impersonnel, qui vient soutenir l'endeuillé dans le traumatisme qui l'affecte, tout en donnant à la collectivité les moyens de garder sous contrôle les conséquences de cette crise.

La dimension collective des lamentations ritualisées est un gage de leurs efficacités, c'est pourquoi il est fréquent que les mères ou les épouses sollicitent le concours de leur servantes comme on en trouve un exemple chez Lucain<sup>1</sup>. Dans *Les Troyennes* de Sénèque, Hécube exhorte ses suivantes à dénouer leur chevelure pour que sur leur cou accablé flottent des cheveux souillés par la cendre encore chaude de Troie, avant de poursuivre en déclarant : « *Que votre troupe se tienne prête, bras en l'air ; faites tomber vos vêtements, puis attachez-les en laissant vos corps découverts jusqu'au ventre. [...] Que votre écharpe serve de ceinture à vos tuniques défaites, que vos mains furibondes soient libres pour répandre sur vos corps une pluie de coups. [...] Que reviennent, aujourd'hui encore, les anciennes lamentations ; mais allez au-delà de votre manière ordinaire de pleurer : c'est Hector que nous pleurons.* »<sup>2</sup> Le cas échéant, il peut même être fait appel à des professionnelles recrutées à cet effet<sup>3</sup>.

L'un des objectifs des lamentations ritualisées, comme toutes les composantes du rituel funéraire, est donc de canaliser les émotions, la douleur et la peine des endeuillés pour empêcher qu'elles ne se transforment chez eux en un état mental durable que la psychanalyse moderne qualifie de deuil pathologique. En soutenant et en accompagnant les endeuillés dans le dépassement de la crise qu'ils traversent, la communauté sociale cherche à contribuer à ce que cette crise demeure chez eux ponctuelle et qu'elle ne s'étende pas aux restes de la collectivité. Dans son éloge funèbre de Pulchérie, Grégoire de Nysse condamne à son tour les hommes « *qui chantent en l'honneur des morts des paroles de deuil et de tristesse* »<sup>4</sup>. Lucien mentionne également des hommes ayant le rôle de coryphée dans la conduite des chants plaintifs<sup>5</sup>. C'est toutefois plus souvent à des femmes qu'il est fait appel, telles les *praeficae*, qui selon Sextus Pompeius Festus, étaient « *louées pour pleurer le mort, et qui donnaient aux autres le ton des lamentations, étant comme préposées à cet office* »<sup>6</sup>. Il cite en référence

---

<sup>1</sup> LUCAIN, *Pharsale*, 2, 23-24. : « ... *nec mater crine soluto / exigit ad saeuos famularum brachia planctus ...* »

<sup>2</sup> SENEQUE, *Les troyennes*, 83-97. : « *Fidae casus nostri comites, / solvite crinem : per colla fluent / moesta capilli tepido Troiae / pulvere turpes : paret exsertos / turba lacertos : veste remissa / substringe sinus, uteroque tenus / pateant artus [...] Cingat tunicas palla solutas. / Vacet ad crebri verbera planctus / furibunda manus : placet hic habitus [...] iterum luctus redeunt veteres. / Solitum flendi vincite morem. / Hectors flemus.* »

<sup>3</sup> Dans l'antiquité latine, ces professionnelles sont les *praeficae*. Voir ŠTERBENC ERKER D., « Voix dangereuses et force des larmes : le deuil féminin dans la Rome antique. », *Revue de l'histoire des religions*, t. 21-3, 2004, p. 272 et DUTSCH D., « Nenia : gender, genre and lament in ancient Rome », dans SUTER A. (ed.), *Lament studies in the ancient mediterranean and beyond*, New York : Oxford University Press, 2008, p. 258-278.

<sup>4</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 15, 9.

<sup>5</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 20.

<sup>6</sup> SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 14 [280]. : « *Praeficae dicuntur mulieres ad lamentandum mortuum conductae, quae dant ceteris modum plangendi, quasi in hoc ipsum praefectae.* »

un extrait du dramaturge Cnaeus Naevius dans lequel il est dit : « *Et, par Hercule, c'est, je crois, une pleureuse à gage, que cette femme qui fait si bien l'éloge du mort<sup>1</sup>* ».

Les lamentations rituelles sont systématiquement accompagnées de gestes d'automutilation et d'auto-humiliation. Les femmes se dénouent<sup>2</sup> et s'arrachent<sup>3</sup> les cheveux, elles se dénudent la poitrine<sup>4</sup> qu'elles frappent ou lacèrent en même temps que les joues et les bras<sup>5</sup>. Femmes et hommes endossent également des vêtements de couleur sombre et se couvrent la tête de cendres<sup>6</sup>. Mimer la condition prêtée au mort abandonné à lui-même est également un moyen pour les endeuillés de montrer qu'ils sont eux-mêmes menacés par la mort et par là même un moyen de conjurer cette menace en la rendant sensible. En retour, la communauté à laquelle ils appartiennent circonscrit cette menace en la personne des endeuillés, qui sont les seuls à porter la marque des risques engendrés par la survenue de la mort dans le monde.

Bien que similaires dans la forme aux lamentations sauvages qui surviennent immédiatement après le constat de la mort d'un être cher, les lamentations rituelles, par leur dimension performative, circonscrivent les expressions de douleur et de tristesse dans un cadre culturellement institué qui vient soutenir les endeuillés dans l'épreuve psychique qu'ils traversent. Ceux-ci ne sont plus seuls devant la perte. Ils sont accompagnés par la communauté qui s'agrège à leur douleur en signe de solidarité tout en rappelant qu'il y a des bornes qu'ils ne peuvent franchir. Pour les autres membres de la communauté, la participation à la reprise mimétique des manifestations des troubles suscités par la survenue de la mort de l'autre est un moyen de circonscrire l'emprise dans la mort elle-même en la réduisant au temps et au lieu du cortège funèbre. Celui-ci condense le cadre que la société institue pour conduire son face à face avec la mort en acceptant que, pour un lieu et un temps donné, celle-ci imprime sa marque sur tous ceux qui participent à la cérémonie. L'apparence des endeuillés et leur conduite simulent un rapprochement avec la condition du *cadaver*, alors que dans un mouvement inverse le corps du mort est exposé dans un simulacre du vivant.

---

<sup>1</sup> CNAEUS NAEVIUS, d'après SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 14 [280]. : « *Haec quidem mehercle, opinor, praefica est, quae sic mortuum collaudat ...* »

<sup>2</sup> VIRGILE, *Énéide*, 3, 65. : « ... et circum Iliades crinem de more solutae ... » ; LUCAIN, *Pharsale*, 2, 23-24. : « ... nec mater crine soluto / exigit ad saeuos famularum brachia planctus ... » ; OVIDE, *Les Amours*, 3, 9, 3. : « ... flebilis indignos, Elegia, solve capillos. » Les cheveux hirsutes et dénoués, révélateurs de la continuation des pratiques rituelles du *planctus* apparaissent encore dans les illustrations du sacramentaire de l'évêque Warnandus d'Ivrée, réalisé vers l'An Mil, largement commenté par GEARY P.-J., *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris : Aubier, 1996, p. 91-98.

<sup>3</sup> TIBULLE, *Élégies*, 1, 1, 67-68. : « *Tu manes ne laede meos, sed parce solutis / cinibus et teneris, Delia, parce genis.* » ; OVIDE, *Les Amours*, 3, 9, 51-52. : « ... hinc soror in partem misera cum matre doloris / uenit inornatas dilaniata comas ... »

<sup>4</sup> VIRGILE, *Énéide*, 12, 609 - 611. : « ... demittunt mentes, it scissa veste Latinus / coniugis attonitus fatis urbisque ruina, / canitiem immundo perfusam puluere turpans. » ; PROPERCE, *Élégies*, 2, 13, 27-28. « *Tu vero nudum pectus lacerata sequeris / nec fueris nomen lassa vocare meum ...* » ; STACE, *Thébaïde*, 6, 135-137 et 177-178. : « *Illic infaustos ut primum egressa penates / Eurydice, nudo vocem de pectore rumpit / planctuque et longis praefata ululatibus inquit : [...] Talia vociferans alia de parte gementem / Hypsipylem (neque enim illa comas nec pectora servat) agnovit ...* » Le psautier de Stuttgart, daté du IX<sup>e</sup> siècle, comporte une enluminure figurant la mise au tombeau dans laquelle deux femmes semblent avoir la poitrine dénudée et s'arrachent les cheveux. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, ms. Fol. 23, fol. 160 v<sup>o</sup>.

<sup>5</sup> OVIDE, *Tristes*, 3, 3, 49-52. : « *Ecquid, in has frustra tendens tua brachia partes, / clamabis miseri nomen inane viri ? / Parce tamen lacerare genas, nec scinde capillos : / non tibi nunc primum, lux mea, raptus ero.* » ; STACE, *Silves* 3, 3. 176 et 181-182. : « *Heu quantis lassantem brachia vidi / planctibus ... [...] Tunc immane gemens foedatusque ora tepentes / affatur cineres ...* » ; STACE, *Thébaïde*, 6, 41-43. : « ... sic alium ex alio quamquam lassata fragorem / pectora congeminant, integratoque resultant / accensae clamore fores ... »

<sup>6</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 10, 6, 1. : « ... cinere sordentem canitiem ... » ; STACE *Thébaïde* 6, 30-33. : « *Sedet ipse exutus honoro / Uttarum nexu genitor squalentiaque ora / sparsus et incultam ferali puluere barbam.* »

Ni Platon, ni Cicéron, ni Grégoire de Nysse ne prête attention à cet enjeu des lamentations rituelles qu'ils assimilent aux lamentations sauvages des premiers temps du deuil. Pour eux, les unes comme les autres traduisent un ressenti malheureux absolument contraire aux enseignements de la raison et de la foi.

Les efforts de persuasion des philosophes platonisants et des théologiens chrétiens ne suffirent cependant pas à mettre un terme définitif aux lamentations ritualisées. À la fin du VI<sup>e</sup> siècle encore, Grégoire de Tours fait état des femmes qui assiégées dans la ville de Saragosse partent en procession derrière la tunique de saint Vincent, « *vêtues de mantes noires, la chevelure éparse, couvertes de cendres, se lamentant en sorte qu'on pouvait croire qu'elles assistaient aux funérailles de leurs maris*<sup>1</sup> ». Le contexte n'est certes pas celui des funérailles, mais l'aspect qu'offre ces femmes présente une similitude évidente avec celui qui désigne les endeuillés dans les cortèges funèbres au cours des siècles antérieures. Le même Grégoire, signale le bruit que font les pleurs et les battements de mains des femmes dans le convoi qui mène le corps de Radegonde à sa sépulture<sup>2</sup>. À la même époque, Venance Fortunat, dans une consolation adressée à Agnès qui a perdu un enfant en couches, écrit que « *la mère en deuil, chevelure dénouée lamentablement, presse son sein desséché sur les lèvres du mort ; en versant des larmes, elle réveille avec ardeur ses lamentations et d'un flot tiède elle baigne un corps glacé. Elle se griffe le visage, arrache ses cheveux, se frappe la poitrine. Hélas, c'est ainsi que la douleur est armée pour frapper ses propres membres*<sup>3</sup> ». En l'an 589, les prélats réunis en concile à Tolède, énoncent un commandement selon lequel « *les corps de tous les religieux qui à l'appel de Dieu s'en vont de cette vie-ci doivent être conduits au sépulcre seulement avec des psaumes et les voix de ceux qui psalmodient*<sup>4</sup> ». Ils prohibent par là même « *totalelement le chant funèbre, qu'on a d'ordinaire l'habitude de chanter ou les proches et les serviteurs de concéder aux pécheurs. Qu'il suffise, écrivent-ils encore, que, dans l'espoir de la résurrection, soit dispensé aux corps des chrétiens le service des cantiques divins, car l'apôtre interdit de pleurer les défunts par ces mots : "De ceux qui se sont endormis, je ne veux pas que vous vous affligiez, comme tous ceux qui n'ont pas d'espérance" [1Th 4, 13 ], et le Seigneur n'a pas pleuré Lazare mort, mais il a gémi de le ressusciter aux malheurs de cette vie-ci. Si l'évêque le peut, qu'il n'hésite pas à interdire à tous les chrétiens de le faire* ». Ils concluent en déclarant que « *si nous prescrivons qu'on ne doit absolument pas procéder autrement pour les religieux, il serait bon que dans le monde entier les corps des chrétiens défunts soient ainsi enterrés* ». Il faut remarquer enfin que les

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les dix livres d'histoires*, 3, 29. : « ... mulieres quoque amictae nigris palleis, dissoluta caesariae, superposito cinere, ut eas putares uirorum funeribus deseruire, plangendo sequebantur. »

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 104. : « ... caterva virginum per fenestras turrium et ipsa quoque muri propugnacula voces proferre ac lamentare desuper coepit, ita ut inter sonos fletuum atque conlaesiones palmarum nullus possit a lacrimis temperare ... »

<sup>3</sup> VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, 8, 3, 359-366. : « *Triste flagellatis genetrix orbata capillis / defuncti in labiis ubera sicca premit ; / infundens lacrimas lamenta resuscitat ardens / et gelidum corpus fonte tepente lavat. / Dilacerat faciem, crinem aufert, pectora tundit ; / heu dolor armatus sic sua membra ferit . / Si videt alterius natum, sua pignora deflet / aequalemque suum tristis obisse gemit. »*

<sup>4</sup> TROISIEME CONCILE DE TOLEDE, canon 22 : « *Religiosorum omnium corpora qui divina vocatione ab hac vita recedunt cum psalmis tantummodo et psallentium vocibus debere ab sepulchra deferri ; nam funebre carmen, quod vulgo defunctis cantare solet, vel peccatoribus se proximos aut familias cedere, omnino prohibemus. Sufficiat autem quod in spe resurrectionis christianorum corporibus famulatus divinatorum impenditur canticorum, prohibet enim nos Apostolos nostros lugere defunctos dicens : "De dormientibus autem nolo vos contristari sicut et ceteri qui spem non habent" ; et Dominus non flevit Lazarum mortuum sed ad hujus vitae aerumnas ploravit resuscitandum ; si enim potest hoc episcopus omnes christianos agere prohibere non moretur ; religiosis tamen omnino aliter fieri non debere censemus, sic enim christianorum per omnem mundum humari oportet corpora defunctorum. »*



tentatives répétées de réglementation qui apparaissent dans les documents de la période carolingienne attestent que les lamentations rituelles demeurent encore courantes<sup>1</sup>.

La question des lamentations est une composante essentielle des entreprises engagées par les philosophes et les Pères chrétiens visant à disqualifier les formes traditionnelles d'organisation des convois funèbres. Platon, Cicéron et Grégoire de Nysse se sont employés tout à tour à remplacer ces formes traditionnelles par des mises en scène destinées à adresser un discours à ceux qui assistent aux funérailles, comme à ceux qui, par la suite, en lisent le récit. Leurs discours consistent d'une part à promouvoir la raison comme fondement de l'action civique et d'autre part à tirer les conséquences d'une anthropologie dans laquelle la mort physiologique signifie la rupture immédiate, complète et définitive entre l'âme et la dépouille corporelle qu'elle laisse derrière elle. S'il n'y a plus aucun lien entre l'âme identifiée au mort et le corps, cela signifie que la cérémonie des funérailles ne concerne que les vivants et nullement le mort qui s'en est allé dans un ailleurs spirituel sans plus aucun accès à ce qui se déroule ici-bas. Par ailleurs, si la mort physiologique signifie la délivrance de l'âme, elle ne peut donner lieu à des manifestations de tristesse telles qu'elles s'expriment dans les lamentations ritualisées, mais au contraire elle doit être accompagnée par des signes d'allégresse tels que des chants célébrant la cité et la destinée humaine. Le discours de Grégoire de Nysse, tel qu'il s'annonce dans la mise en scène du convoi funèbre de Macrine, est celui d'une chrétienté unifiée, guidée et dirigée par une Église institutionnelle à qui il revient d'organiser la célébration de la gloire des saints. L'harmonie du chant des hymnes et de la récitation des psaumes est signe d'ordre et de quiétude. Elle remplace la confusion et les manifestations de désespoir qui caractérisent les lamentations rituelles héritées du monde païen, comme elle préfigure le royaume de Dieu. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, Grégoire compare sa mise en scène à une procession liturgique puisque le message qu'elle délivre est le même que celui des célébrations pascales.

Les initiatives de Platon, Cicéron et Grégoire de Nysse visant à refonder l'organisation des cortèges funèbres pour lui imposer une fonctionnalité morale et politique montrent clairement que les funérailles ne peuvent être le reflet passif d'une réalité sociale totalement indépendante de l'action de ceux qui les organisent et du contrôle exercé par ceux qui y assistent. Bien souvent, et d'autant plus lorsque le mort est une personnalité en vue, le cortège funèbre est utilisé soit pour transmettre ou promouvoir un système de valeurs éthiques ou sociales, soit plus simplement pour énoncer la perpétuation d'une ou plusieurs identités collectives malgré la mort d'un de ceux qui participaient à la définition de ces identités. Le cortège funèbre apparaît comme un lieu où la transmission et le changement se disent et se confrontent pour aboutir à un équilibre qui traduit les mutations à l'œuvre dans la manière dont une société élabore l'image qu'elle se fait d'elle-même.

Platon, Cicéron et Grégoire de Nysse proposent de réinventer la structuration et l'accompagnement sonore du cortège funèbre pour promouvoir un idéal politique et

---

<sup>1</sup> TREFFORT C., *L'Église carolingienne et la mort*, Collection Histoire et archéologie médiévales, n°3, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1996, p. 81-82. L'auteur cite, entre autres exemples, le canon 131 du pénitentiel de Fleury daté des années 774-800 qui stipule « *si quis se laceraverit super mortuum suum cum ferro aut unguis suas, aut capillos traxerit ieiunet hebdomadis IV.* »

philosophique<sup>1</sup> qui a vocation à se substituer aux dispositifs sociaux préexistants. Dans une stratégie différente, Grégoire de Nazianze et Sulpice Sévère choisissent, l'un et l'autre, de se réapproprier l'imagerie de l'*adventus* lorsqu'ils décrivent, le premier, les funérailles de l'empereur Constance II et, le second, celle de saint Martin champion de l'idéal monastique. En puisant dans l'imagerie de la cérémonie qui marquait l'intronisation d'un nouvel empereur, les deux auteurs veulent promouvoir le modèle de leur héros respectif correspondant chacun à un projet socio-éthique spécifique.

Pour servir son propos, Grégoire de Nazianze compare, de manière tout à fait partisane, les convois funéraires de Constance II et de Julien dit l'Apostat<sup>2</sup>. Le corps de l'empereur chrétien, écrit-il, est veillé à la lumière des flambeaux et au son des psaumes récités par la foule qui compose son cortège. « *Comment décrire* », interroge-t-il, « *à mesure qu'il approchait de la grande cité royale, la haie faite par l'armée tout entière, les rangs de soldats sous les armes, formés en l'honneur du roi, comme s'il était vivant, les habitants de la ville magnifique [Constantinople] sortis en foule de façon tellement mémorable qu'elle éclipsait tout ce qui s'est fait ou se fera jamais ?* » Sous la pression des soldats, Julien, qui a succédé à Constance sur le trône impérial, est contraint, toujours selon Grégoire, d'accueillir le mort comme un roi et d'accompagner sa dépouille jusqu'au tombeau, les yeux et la tête baissés, dépouillé du diadème alors que celui-ci est l'insigne de sa nouvelle dignité. Il ne fait pas de doute pour Grégoire que, malgré la succession politique, l'empereur indigne qui vient de monter sur le trône doit s'incliner et s'effacer devant l'empereur rendu véritablement légitime par son adhésion à la foi chrétienne. Le retour du corps de Julien à la capitale impériale fut, à l'opposé, des plus ignominieux. L'évêque écrit que : « *des acteurs comiques lui faisaient cortège en l'accompagnant des infamies qu'ils tiraient de leur représentation, au milieu des accents de la flûte et des entrechats, en lui reprochant son reniement, sa défaite et sa fin. Quel outrage ne subit-il pas, quelle insulte n'entendit-il pas de la part de ces gens qui font métier de leur insolence !* » Le procédé rhétorique est des plus banals. D'un côté, Grégoire dresse le portrait du chrétien dont la dépouille est accompagnée par les psaumes avant de bénéficier d'honneurs dignes d'un triomphe impérial, de l'autre le portrait du païen dont la dépouille souffre l'injure des gens immoraux et de basse condition qui exécutent des singeries au son de la flûte, opérant ainsi un rapprochement avec les usages funéraires d'un temps que l'auteur juge révolu.

L'inspiration par l'*adventus* est tout autant explicite dans la description du convoi funèbre de Martin que rédige Sulpice Sévère à l'intention de sa belle-mère. Il invite sa lectrice à comparer le cortège profane qui accompagne le triomphe impérial pour y trouver ce qu'il y a de différent et de semblable avec le cortège qui achemine le corps de Martin à son tombeau. Les empereurs juchés sur leur char défilent derrière « *des captifs aux mains enchaînées derrière le dos* », alors que Martin est « *escorté par ceux qui, sous sa conduite, avaient vaincu le monde* ». Un « *peuple* » en délire honore les premiers « *d'applaudissements confus* », alors que « *Martin est applaudi par des divins psaumes et honoré par des hymnes* ».

---

<sup>1</sup> Malgré des propos particulièrement critiques à l'encontre des philosophes, les Pères de l'Église de l'Antiquité tardive n'établissent aucune distinction entre philosophie et théologie. La dichotomie entre les deux domaines de la pensée est une nouveauté du XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>2</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 5, 16 et 17.

*célestes*<sup>1</sup> ». On retrouve ici la même opposition que celle mis en exergue par Platon, Cicéron et Grégoire de Nysse, entre la confusion qui caractérise l'ordre politique ancien et l'harmonie qui doit régner dans l'organisation sociale qu'ils appellent de leurs vœux. Après avoir souligné les différences entre le cortège funèbre de Martin et l'*adventus*, Sulpice Sévère s'emploie à établir des parallèles destinés à faire prévaloir la gloire de son héros qu'il place à la tête de l'armée du Christ.

C'est la raison pour laquelle, comme l'a souligné Jacques Fontaine dans son édition de la *Vita Martini*, Sulpice Sévère utilise pour la circonstance un vocabulaire très militaire<sup>2</sup>. Dans le convoi funèbre de Martin, vient en tête le corps du saint qui demeure le pasteur menant devant lui « *ses troupeaux : pâles foules et cohortes en pallium d'une sainte multitude, vieillards aux labeurs émérites ou jeunes recrues qui venaient de prêter serments au Christ*<sup>3</sup> ». Suit le chœur des vierges<sup>4</sup>, dont la figure permet à Sulpice Sévère d'aborder le thème de l'ambivalence de l'attitude chrétienne face à la mort d'un proche, partagée entre, d'un côté, une douleur aussi naturelle qu'irrépressible et, de l'autre, l'affirmation de la joie parce que l'âme du défunt est maintenant délivrée des souffrances terrestres et promise, si sa conduite l'y destine, à la félicité éternelle. Les gémissements qui émanent du chœur des vierges permettent à l'auteur de rappeler que la foi chrétienne proscrit les larmes, mais qu'il faut bien les tolérer pour le sexe faible. Comme dans le récit des funérailles de Macrine par Grégoire de Nysse, ces manifestations d'affliction ne sauraient cependant troubler l'ordre qui doit régner dans le cortège qui s'achemine vers le tombeau au son « *des divins psaumes* » et des « *hymnes célestes*<sup>5</sup> ». Assiste à ce cortège l'immense foule des « *habitants des campagnes et des bourgs de la cité de Tours* » dont Martin fut le guide. S'y ajoutent tous ceux qui sont venus des villes voisines pour assister aux funérailles du saint<sup>6</sup>. De nouveau, les similitudes avec le propos de Grégoire de Nysse sont frappantes. L'intention est la même. Dans les deux cas, il s'agit de montrer que la sainte ou le saint a pour rôle de guider le peuple chrétien sur le chemin de la concorde et du salut. Le convoi funèbre est une occasion de renforcer la cohésion du groupe social en même temps qu'il sert à désigner les héritiers que cette cérémonie vient légitimer. Pour Macrine, ce sont les représentants de l'Église institutionnelle à la tête d'une société hiérarchisée où chacun tient sa place. Pour Martin, ce sont les moines qui servent à promouvoir un nouvel ordre social. Dans un cas, comme dans l'autre, il s'agit de promouvoir un nouvel ordre social appelé à remplacer l'existant. La communauté soudée par

<sup>1</sup> SULPICE SEVERE, *Troisième lettre à Bassula sur la mort et les funérailles de saint Martin*, 21. : « *Comparetur, si placet, saecularis illa pompa non dicam funeris, sed triumphi : quid simile Martini exequiis aestimabitur ? Ducant illi prae curribus suis victos post terga captivos ; Martini corpus hi, qui mundum ductu illius vicerant, prosequuntur. Illos confusus plausibus populorum honoret insania ; Martino divinis plauditur psalmis, Martinus hymnis caelestibus honoratur ...* »

<sup>2</sup> FONTAINE J., *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin, commentaire*, vol. 3, Sources Chrétiennes n°135, Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, p. 1347.

<sup>3</sup> SULPICE SEVERE, *Troisième lettre à Bassula sur la mort et les funérailles de saint Martin*, 19. : « *Agebat nimirum ante se pastor greges suos, sanctae illius multitudinis pallidas turbas, agmina palliata, aut emeritorum laborum senes aut iuratos Christi in sacramenta tirones.* »

<sup>4</sup> SULPICE SEVERE, *Troisième lettre à Bassula sur la mort et les funérailles de saint Martin*, 19-20. : « *Tum virginum chorus, fletu abstinens prae pudore, quam sancto dissimulabat gaudio quod dolebat ! Siquidem fides flere prohiberet, gemitum tamen extorquebat adfectus. Etenim tam sancta erat de illius gloria exultatio quam pia de morte tristitia. Ignosceres fletibus, congratularere gaudentibus, dum unusquisque et sibi praestat ut doleat, et illi ut gaudeat.* »

<sup>5</sup> SULPICE SEVERE, *Troisième lettre à Bassula sur la mort et les funérailles de saint Martin*, 20. : « *Haec igitur beati viri corpus usque ad locum sepulchri hymnis canora caelestibus turba prosequitur ...* » Voir aussi note précédente.

<sup>6</sup> SULPICE SEVERE, *Troisième lettre à Bassula sur la mort et les funérailles de saint Martin*, 18. : « *In obsequium vero funeris credi non potest quanta hominum multitudo convenerit. Tota obviam corpori civitas ruit, cuncti ex agris atque vicis multique de vicinis etiam urbibus adfuerunt.* »

sa foi dans le Christ se substitue à la famille, aux réseaux de clientèle, aux amitiés et, dans le cas de Martin au pouvoir politique suprême puisque le convoi mortuaire du saint rivalise avec le cortège qui accompagne le triomphe de l'empereur. L'ordre social qui s'illustre dans l'agencement du cortège funèbre est gage de concorde comme le prouve l'harmonie qu'il parvient à instituer entre tous les présents et au delà avec la raison qui, comme la foi, chrétienne fait de la division l'ennemi de Dieu et du bien.

Pour les personnalités publiques du moins, l'organisation du cortège funèbre peut donc devenir un tableau mis au service d'une idéologie. Pour tous, à condition toutefois d'avoir les moyens techniques et financiers de le faire, l'agencement du convoi mortuaire peut être mis au service d'ambitions privées. Seulement, là encore il n'est pas possible de transfigurer la réalité. Les héritiers ont toujours à composer avec le reste de la collectivité qui est précisément là pour contenir les excès risquant de déstabiliser l'ordre social. De tels excès pourraient mettre en péril la pérennité même de la communauté qui se sait menacée par la mort depuis que celle-ci s'est rendue présente dans le monde avec la mort de celui qu'il s'agit précisément d'amener au tombeau. C'est pourquoi, les héritiers doivent toujours sacrifier aux usages et à la tradition qu'ils ne peuvent aménager que sur les marges. Puisque l'enjeu principal du premier temps de la ritualité funéraire est la « présentification » du mort, pour rejouer symboliquement sa mort au moyen des funérailles, exposer publiquement le mort dans une position sociale qui ne serait pas la sienne aurait pour conséquence de construire une image qui ne répondrait absolument pas à cet enjeu. Cela n'interdit nullement de chercher à présenter le mort sous son meilleur jour, mais se sera toujours en choisissant ses plus beaux vêtements et ses plus beaux bijoux, et si les uns et les autres sont achetés pour la circonstance, ils seront ceux que le mort aurait pu porter de son vivant.

Le convoi funèbre est une cérémonie collective qui réunit les familiers du mort, les autres membres de la communauté à laquelle appartient encore le mort et tous ceux qui sont en lien avec sa famille et ses amis proches. Lavé, parfumé, vêtu d'habits convenables ou valorisants, le mort chemine maintenant allongé, calme et serein, comme endormi. Il est accompagné par ses familiers les plus proches que leur comportement et leur sinistre habillement désignent comme tels, aux yeux de tous ceux qui sont présents. Viennent ensuite les amis plus lointains, les voisins, les clients et les amis des amis, ou encore de simples connaissances, sans parler des curieux et des passants qui croisent le convoi funèbre par hasard. Ils savent parfaitement que celui qu'ils conduisent au tombeau est physiologiquement mort. Et pourtant, ils continuent à voir le mort dans ce corps qui se présente à leur regard comme si le mort ne s'était pas totalement absenté, comme s'il était encore là, au travers de ce corps qui le montre présent dans une figure qui semble contredire l'effectivité d'un événement, celui de la mort, qui ne parvient pas à apparaître comme totalement accompli. La « présentification » du mort, jusqu'à l'exposition de son corps dans le convoi funèbre, consiste en définitive à prendre réellement en compte l'indétermination du cadavre en montrant aux yeux de tous que le corps d'un mort ne signifie ni l'absence ni la présence. Ce corps est celui qui demeure, ici et maintenant, en dépit de l'événement de la mort qu'il donne à voir sans rien en dire. Le mort ne paraît plus être le même, puisqu'il lui manque le mouvement et la parole. Seulement, son corps prolonge sa présence dans le monde puisque chacun peut reconnaître sa silhouette et son visage. Cela implique qu'il lui faut encore mourir ; et pour que sa mort soit accomplie, il faut qu'il puisse mourir, c'est-à-dire qu'il soit rendu disponible et donc présent pour cette

autre mort que réalisent les funérailles. Dès lors, se comprend l'importance accordée, au cours de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge, à la visibilité du visage et du corps dans le convoi funèbre.

### **Un corps visible pour une présence reconnue : *Feretrum et lectus***

L'attention portée à la visibilité du corps de Macrine au cours du convoi funèbre justifie l'utilisation d'un κλίνη<sup>1</sup>. Le terme κλίνη, mentionné dans la Bible<sup>2</sup>, signifie lit, litière, brancard ou encore civière, c'est-à-dire un support sur lequel le mort apparaît allongé, comme s'il dormait. Ainsi se justifie pleinement la discussion engagée entre Grégoire et les moniales au sujet de l'habillement du corps de sa sœur. C'est bien parce qu'il était destiné à être montré publiquement dans le cadre du convoi mortuaire qu'il fallait choisir les bons vêtements et la parure adéquate. Quelques lignes plus loin, Grégoire fournit une preuve directe de la visibilité du corps de sa sœur durant les cérémonies qui précèdent la mise en terre de ce dernier. Lors d'une pause dans la psalmodie, écrit-il, « *les vierges tournèrent leurs regards vers ce saint visage, alors que déjà l'on dégagait le tombeau de nos parents, où l'on avait décidé de la déposer, et l'une d'elles se mit à crier sans mesure, disant que plus jamais nous ne reverrions ce visage déiforme*<sup>3</sup> ».

L'équivalent latin de κλίνη est le mot *feretrum* au sujet duquel Varron explique qu'il est un lit avec lequel on porte les morts avant d'ajouter que le terme est emprunté au grec φέρετρον<sup>4</sup>. Virgile utilise ce terme dans son récit des funérailles de Pallas<sup>5</sup>, ainsi que dans son évocation de celles de Misène où il l'utilise à la fois comme synonyme de *torus* et comme un objet distinct<sup>6</sup>. Dans sa *Thébaïde*, Stace distingue explicitement le *feretrum* du *torus* par l'emploi d'un « *et* », avant de préciser que l'un et l'autre sont déposés sur le bûcher funéraire<sup>7</sup>. Sulpice Sévère dans ses *Chroniques* emploie le mot lorsqu'il relate l'invention des reliques de la vraie croix<sup>8</sup>. Ambroise mentionne le *feretrum* comme servant à mener les morts au sépulcre<sup>9</sup> et Augustin utilise le mot dans son récit du transport des restes de Gervais et Protas exhumés par ce même Ambroise<sup>10</sup>. Jérôme évoque un *feretrum* couvert d'un voile d'or et précédé de « *personnes de distinction [qui] marchaient en ordre* » lorsqu'il décrit le convoi funèbre de Blesilla<sup>11</sup>. Le même Jérôme raconte que le corps de Paula était couché sur un *feretrum* porté

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 34.

<sup>2</sup> Le mot se retrouve dans Mt. 9, 2. : « Καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· Θάρσει, τέκνον· ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου. »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 34.

<sup>4</sup> VARRON, *De la langue latine*, 5, 166. : « *Ubi lectus mortui fertur, dicebant feretrum nostri, Graeci φέρετρον.* »

<sup>5</sup> VIRGILE, *Énéide*, 11, 64-66. : « *Haud segnes alii cratis et molle feretrum / arbuteis texunt virgis et vimine querno / exstructosque toros obtentu frondis inumbrant.* » et VIRGILE, *Énéide*, 11, 149-150. : « *Feretro Pallante reposito / procubuit super atque haeret lacrimansque gemensque ...* »

<sup>6</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 220-222. : « *Tum membra toro defleta reponunt / purpureasque super vestes, velamina nota, / coniciunt. Pars ingenti subiere feretro ...* »

<sup>7</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 54-56. : « *Tristibus interea ramis teneraque cupresso / damnatus flammae torus et puerile feretrum / textitur ...* »

<sup>8</sup> SULPICE SEVERE, *Chroniques*, 2, 34, 2. : « *Nec mora, quasi Dei nute funus extincti sollemnibus exsequiis deferebatur concursuque omnium feretro corpus eripitur.* »

<sup>9</sup> SAINT AMBROISE, *Sur Tobie*, 10, 37. : « *... donec feretro colla subiecti ipsi defunctum ad sepulcra deducerent ...* »

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, 9, 7, 16. : « *Quo perductu inpetrauit admitti, ut sudario tangeret feretrum pretiosae in conspectu tuo mortis sanctorum tuorum ...* »

<sup>11</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n°39 à Paula, 2. : « *... nobilium ordine praeunte, aureum feretro velamen obtenditur.* »

par des évêques<sup>1</sup>. Hilaire d'Arles emploie le mot *feretrum* comme l'équivalent de *lectica*<sup>2</sup>, soit un brancard pour une litière. Comme Grégoire de Nysse le fait pour Macrine, Hilaire insiste sur la visibilité du corps d'Honorat puisque « *chacun, sans exception, se crut victime d'un grand dommage s'il était privé de la vue de son corps, s'il ne baisait pas, en obéissant à l'impulsion de sa déférence ou de son affection, son visage ou l'un de ses membres ou son brancard funèbre*<sup>3</sup> ».

Dans *Les Métamorphoses*, Ovide conte l'histoire d'une jeune fille du nom d'Anaxarète dont la ville de Salamine conserve la statue<sup>4</sup>. Dans la rue, devant chez elle, se font entendre les plaintes et les marques de désespoir de la mère et des parents qui font porter « *le corps livide d'un mort sur un feretrum destiné au bûcher*<sup>5</sup> ». Attirée par le bruit, Anaxarète se précipite à sa fenêtre pour voir passer ce convoi funèbre. C'est alors qu'elle voit que le mort « *couché sur la litière funèbre* » n'est autre que le dénommé Iphis qu'elle a éconduit peu de temps auparavant<sup>6</sup>. À cet instant, écrit le poète, les yeux de la jeune fille devinrent fixes, la chaleur de son corps se retira en même temps que celui-ci se décolora. En elle la vie se retire. Sur elle la mort imprime sa marque. Elle se pétrifie, elle se statue en une image qui perpétue indéfiniment cet ultime moment de sa relation avec le mort. Outre la remarquable traduction littéraire du processus d'incorporation du mort par ses proches, il faut retenir de cette histoire l'illustration de la visibilité du corps et du visage du mort allongé sur le *feretrum*, puisque Anaxarète du haut de sa fenêtre est en mesure de reconnaître Iphis.

Chez Properce, l'ombre de Cynthia reproche au poète de ne pas avoir pris la peine d'accompagner son « *lit funèbre au-delà des portes* » de la ville<sup>7</sup>. *Lectus* est ici utilisé comme synonyme de *feretrum*<sup>8</sup>, alors qu'ailleurs il désigne le lit sur lequel le mort est allongé sur le bûcher funèbre. Tibulle annonce à son aimée qu'elle le pleurera lorsqu'elle le verra placé sur le lit sur le point de s'embraser<sup>9</sup>. Properce rappelle à une jeune femme que « *le lit mortuaire emportera toutes les richesses qu'elle possède, avec son corps, au jour sombre de sa mort*<sup>10</sup> ». Pour ses propres funérailles, Properce recommande qu'on ne lui « *dresse point de lit funèbre aux pieds d'ivoire* » puisque mort il n'a pas besoin de la couche d'Attale<sup>11</sup>. Le même loue les femmes de l'Orient qui sont là, debout, troupe pieuse, les cheveux épars

<sup>1</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, n°108 à Eustochium, 29 : « *Translataque episcoporum manibus, et cervicem feretro subjicientibus ...* »

<sup>2</sup> HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat*, 35, 4. : « *Pro magno munere habitum est lecticae aut manum admovisse aut cervicem subiecisse.* » et HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat*, 35, 5. : « *Praelata tunc ante feretrum ipsius aromata et incensum vidimus ...* »

<sup>3</sup> HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat*, 35, 1. : « *Neque ullus non magno sibi damno adfici visus est, si conspectu corporis sui caruit, si non, ut quemque aut reverentia aut amor suaserat, osculum aut ori aut quibuscumque membris ipsius impressit aut feretro ...* »

<sup>4</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 14, 754-755 et 759-761. : « *... deriguere oculi calidusque e corpore sanguis, / inducto pallore, fugit [...] Neve ea ficta putes, dominae sub imagine signum / servat adhuc Salamis, veneris quoque nomine templum / Prospicientis habet.* »

<sup>5</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 14, 744-747. : « *... accipit illa sinu complexaque frigida nati / membra sui postquam miserarum verba parentum / edidit et matrum miserarum facta peregit, funera ducebat mediam lacrimosa per urbem / luridaque arsuro portabat membra feretro.* »

<sup>6</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 14, 751-753. : « *Mota tamen : "videamus" ait "miserabile funus" / et patulis iniit tectum sublime fenestris / vixque bene inpositum lecto prospexerat Iphin ...* »

<sup>7</sup> PROPERCE, *Élégies*, 4, 7, 29-30. : « *Si piguit portas ultra procedere, at illuc / iussisses lectum lentius ire meum.* »

<sup>8</sup> Voir aussi CONSOLATION A LIVIE, 207-208. : « *Certat onus lecti generosa subire iuventus / et studet officio sedula colla dare.* »

<sup>9</sup> TIBULLE, *Élégies*, 1, 1, 60-61. : « *Flebis et arsuro positum me, Delia, lecto, / tristibus et lacrimis oscula mixta dabis.* »

<sup>10</sup> PROPERCE, *Élégies*, 2, 11, 3-4. : « *Omnia, crede mihi, tecum uno munera lecto / auferet extremi funeris atra dies ...* »

<sup>11</sup> PROPERCE, *Élégies*, 2, 13, 21. : « *... nec mihi tunc fulcro sternatur lectus eburno / nec sit in Attalico mors mea nixa toro.* »

devant le lit funèbre sur lequel a été jetée la dernière torche<sup>1</sup>. Martial tance un certain Zoïle, qu'il qualifie de « garnement », parce qu'il a soustrait du *cinnamon* au lit funèbre<sup>2</sup>. Lucain accuse une sorcière thessalienne de dérober au bûcher funèbre « *les débris à demi consumés du lit où le mort reposait*<sup>3</sup> ». Chez Ovide, les sœurs de Méléagre couvrent de baisers le corps de leur frère comme « *elles étreignent le lit posé sur le bûcher*<sup>4</sup> ». Ovide encore, prête un comportement similaire à Romulus qui donne un ultime baiser à son frère couché sur le brancard funèbre<sup>5</sup>. *Lectus* et *feretrum* peuvent donc être confondus. L'important est qu'ils maintiennent visible le visage et probablement le corps du mort, puisque bien souvent les endeuillés ont la possibilité d'embrasser le mort alors qu'il est déjà installé sur le bûcher funèbre.

Servius<sup>6</sup> et à sa suite Isidore de Séville<sup>7</sup> font du mot *feretrum* un synonyme de *capulus*<sup>8</sup> qui peut être traduit par bière ou cercueil, sans porter attention à la différence qui existe entre un lit sur lequel la dépouille du mort se voit et une caisse dans laquelle il peut se voir à condition qu'elle ne soit pas fermée par un couvercle. Dans les textes de l'Antiquité classique, *capulus* est utilisé pour qualifier le cercueil déjà installé dans le tombeau, ce qui le distingue du brancard avec lequel on a amené le corps du mort. Ainsi, Lucrèce fait du *capulus* la fin ultime de toute existence<sup>9</sup>. Dans *Les Métamorphoses* d'Apulée, le *capulus* accueille le corps d'un enfant déposé dans son tombeau alors qu'il était seulement endormi<sup>10</sup>. Or, l'auteur précise que son père retrouva l'enfant vivant en retirant le couvercle de ce qui peut dès lors être regardé comme un coffre. Chez Apulée encore, le *capulus* peut servir de cachette à des voleurs qui trouvent commodes ces vieux cercueils dont les couvercles sont vermoulus et qui placés dans un monument situé à l'écart de la route ne sont plus habités que par des morts

<sup>1</sup> PROPERCE, *Élégies*, 3, 13, 17-18. : « *Namque ubi mortifero iacta est fax ultima lecto, / uxorum fuis stat pia turba comis ...* »

<sup>2</sup> MARTIAL, *Épigrammes*, 11, 54. : « *Unguenta et casias et olentem funera murrum / turaque de medio semicremata rogo / et quae de Stygio rapuisti cinnama lecto, / improbe, de turpi, Zoile, redde sinu.* »

<sup>3</sup> LUCAIN, *Pharsale*, 6, 533-537. : « *Fumantis iuvenum cineres ardentiaque ossa / e mediis rapit illa rogis [...] feralis fragmenta tori vestesque fluentis ...* »

<sup>4</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 8, 538. : « *Non mihi si centum deus ora sonantia linguis / ingeniumque capax totumque Helicon dedisset, / tristia persequer miserarum fata sororum. / Inmemores decoris lventia pectora tundunt, / dumque manet corpus, corpus refoventque fouentque, / oscula dant ipsi, posito dant oscula lecto.* »

<sup>5</sup> OVIDE, *Fastes*, 4, 851. : « *Dat tamen exsequias ; nec iam suspendere fletum / sustinet, et pietas dissimulata patet ; / osculaque adplicuit posito suprema feretro ...* »

<sup>6</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 11, 64. : « *FERETRUM : locus ubi mortui feruntur. Et est Graecum nomen : nam Graece φέρετρον dicitur, unde per diaeresin feretrum fecit, dictum a ferendo : nam latine capulus dicitur : unde ait Plautus "capularis senex", id est uicinus capulo, qui dictus est capulus ab eo quod corpus capiat.* » Voir aussi SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 6, 222. : « *FERETRO graece dixit, nam latine capulus dicitur a capiando : unde ait Plautus "capularis senex", id est capulo vicinus.* »

<sup>7</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies*, 20, 11, 7. : « *Feretrum dicitur eo quod in eo mortui deferantur ; et est Graecum nomen ; nam φέρετρον dicitur ἀπὸ τοῦ φέρειν, id est ferendo. Nam Latine capulus dicitur, quod super capita hominum feratur. Sic Plautus ait : "capularis senex", id est vicinus capulo.* » ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies*, 18, 9, 1. : « *Faretra sagittarum theca, a ferendo iacula dicta ; sicut et feretrum, ubi funus defertur, quae idcirco etymologiam communem habent, quia pharetra mortem, feretrum mortuum portat.* »

<sup>8</sup> Festus Grammaticus considère lui aussi le *capulus* comme une civière en arguant pour cela d'une étymologie aussi douteuse que celle proposée par Servius et par Isidore. SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 3 [61] : « *Capulum et manubrium gladii vocatur, et id quo mortui efferuntur, utrumque a capiando dictum. Sane a capio fit capularis.* »

<sup>9</sup> LUCRÈCE, *De la nature*, 2, 1168-1174. : « *Tristis item vetulae vitis sator atque <vietae> / temporis incusat molen saeculumque fatigat, / et crepat, antiquum genus ut pietate repletum / perfacile angustis tolerarit finibus aevom, / cum minor esset agri multo modus ante viritum ; / nec tenet omnia paulatim tabescere et ire / ad capulum spatio aetatis defessa vetusto.* »

<sup>10</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 10, 12, 2. : « *Ecce pater, suis ipse manibus coperculo capuli remoto, commodum discusso mortifero spore surgentem postliminio mortis deprehendit filium eumque complexus artissime, verbis impar praesenti gaudio, producit ad populum.* »

dont il ne subsiste plus que poussières et cendres<sup>1</sup>. Enfin Tertullien utilise le mot *capulus* comme synonyme de tombeau et de sépulcre<sup>2</sup>. Bien que le plus souvent le mot *capulus* serve à désigner un cercueil fermé par un couvercle, il est également parfois employé pour nommer d'autres aménagements funéraires. Il indique néanmoins toujours un contenant clos qui dissimule le corps qu'il contient, à la différence du *feretrum* qui laisse toujours visible le corps du mort qui est allongé dessus.

Alors que chez Grégoire de Nysse et chez Hilaire d'Arles, la visibilité du corps et du visage du mort allongé sur le *feretrum* se révèle presque incidemment, chez Jérôme, elle est l'occasion pour tous de constater « *que la pâleur de la mort n'avait pas changé le visage de Paula ; il respirait, au contraire, je ne sais quoi de si grave et de si majestueux qu'on eût dit non pas qu'elle était morte, mais qu'elle était endormie*<sup>3</sup> ». Jérôme résume ici en quelques mots l'objet de la « présentification » qui consiste à renforcer la présence du mort auprès des vivants en se servant de son corps pour composer une image au travers de laquelle il est vu dans l'apparence qui était la sienne de son vivant. Lavé, habillé, paré, doté des signes et insignes de son statut et de sa fonction, arrangé allongé sur une litière, ce corps est montré à tous ceux qui assistent au convoi qui l'achemine au tombeau. Le mort est-il mort ? Cela ne fait de doute pour personne. Le mort est-il quelque part ? Nul ne le sait, mais quelles que soient leurs convictions à ce sujet, tous les présents constatent que le corps du mort qu'ils regardent offre le spectacle d'une présence dans laquelle le mort et son corps tendent à se confondre. Leurs regards se posent sur une silhouette et un visage en tout point identiques à ceux avec lesquels le mort se présentait à eux de son vivant. C'est donc l'image même de l'apparaître du mourir qui s'efface au profit d'une composition visuelle qui restitue l'apparaître du vivant, ce que traduit précisément la différence que le monde latin institue entre le *cadaver*, image de dissolution et d'effacement, et le *corpus* qui n'établit pas de distinction entre le corps mort et le corps vivant. Il ne s'agit pourtant pas de récuser l'indétermination propre de la phénoménalité du mourir, c'est-à-dire le cadavre en tant que tel, mais au contraire de valoriser cette indétermination pour ensuite la réduire en organisant une mort symbolique par laquelle il devient possible de faire l'expérience du mourir de l'autre. Cette expérience est rendue possible par l'institution d'une temporalité et d'une spatialisation de ce mourir sous la forme d'une suite de gestes qui dessinent une frontière entre le corps du mort et la corporéité des vivants. L'accumulation de ces gestes qui s'opère durant le deuxième temps de la ritualité funéraire est à proprement parler ce qui compose le récit imagé de la mort de l'autre.

---

<sup>1</sup> APULEE, *Les Métamorphoses*, 4, 18, 1-2. : « *Post haec valefacto discessimus et portam civitatis egressi monumentum quoddam conspicamur procul a via remoto et abdito loco positum. Ibi capulos carie et vetustate semitectos, quis inhabitabant pulverei et iam cinerosi mortui, passim ad futurae praedae receptacula reseramus ...* »

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De la résurrection de la chair*, 32, 3. : « *... et utique triduum concoquendae carni viscera ceti suffecissent quam capulum quam sepulchrum quam senium requietae atque conditae alicuius sepulturae ...* » TERTULLIEN, *De la résurrection de la chair*, 38, 1. : « *Post dicta domini etiam facta eius quid sapere credamus, de capulis, de sepulchris, mortuos resuscitantis ?* »

<sup>3</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, 108, 29. : « *Quodque mirum sit, nihil pallor mutaverat faciem, sed ita dignitas quaedam et gravitas ora compleverat, ut eam putares non mortuam, sed dormientem.* »



## « *Présentification* » et épaissement de la frontière entre le mort et les vivants

Le convoi funèbre vise en même temps à poursuivre la « *présentification* » du mort et à amorcer l'épaississement de la frontière entre le mort et les vivants. La vocation à assurer la « *présentification* » prévaut d'abord, puis s'efface progressivement derrière celle de l'épaississement de la frontière dont point culminant l'instant où le sépulcre se referme sur la figure du corps qu'il contient. En attendant, la frontière commence à être dessinée à l'aide de dispositifs qui dissimulent autant qu'ils font voir. Le corps se fait invisible progressivement pour être rendu encore plus présent. Parmi ces dispositifs, il faut compter le voile dont on recouvre souvent le corps du mort lorsqu'on le transporte à son tombeau.

### Voile et linceul

Plusieurs historiens romains rapportent que le voile en tissu est un moyen employé pour séparer l'endroit où se trouve le corps d'un mort et le lieu que l'on souhaite absolument préserver du contact avec la mort qu'induit la présence de ce corps. Parce qu'il est *pontifex maximus*, l'empereur ne peut se tenir que du côté de la vie, c'est pourquoi Auguste est protégé par un voile lorsqu'il préside aux funérailles d'Agrippa<sup>1</sup>, puis à celles d'Octavie<sup>2</sup>. Il en fut de même pour Tibère à l'occasion des obsèques de son second fils<sup>3</sup>. Dans ces exemples, c'est la place de la vie assimilée à celle de l'empereur qui est circonscrite, à l'intérieur d'une cité qui toute entière penche du côté de la mort comme le prouvent l'adoption généralisée de costumes et d'un comportement qui désignent le statut de l'endeuillé. Plus couramment, c'est le corps du mort qui est entouré ou recouvert d'un voile comme pour circonscrire le domaine de la mort à l'emplacement de ce corps.

Au moment de déposer le corps de Macrine dans le tombeau de ses parents, Grégoire de Nysse est saisi par la terreur de devoir regarder les corps de son père et de sa mère qu'il sait être « *décomposés, désintégrés, transformés en une apparence informe, hideuse et repoussante* ». En bon chrétien, pétri de philosophie néoplatonicienne, Grégoire ne manque pas de justifier son aversion pour la vue de la réalité dernière et première de l'existence terrestre, c'est-à-dire le corps, par une référence à Sem et Japhet qui couvrirent le corps de Noé ivre à l'aide d'un manteau afin ne pas avoir voir la nudité de leur père<sup>4</sup>. La nudité de Noé ivre, c'est l'image du corps que ne guide plus une l'âme, comme le cadavre est l'image du corps livré à lui-même et abandonné par l'âme. Ce n'est pas la crainte de la souillure transmise par le cadavre, selon l'antique croyance, qui terrorise Grégoire que la perspective de devoir regarder « *la honte commune de la nature humaine*<sup>5</sup> ». Ce qu'il ne veut pas voir, c'est les signes manifestes de la mortalité que l'ouverture du tombeau donne à voir. Cette ouverture et la vue qu'elle peut offrir sur les restes dissolus des corps des parents de Grégoire

<sup>1</sup> DION CASSIUS, *Histoire romaine*, 54, 28, 3.

<sup>2</sup> DION CASSIUS, *Histoire romaine*, 54, 35.

<sup>3</sup> SENEQUE, *Consolation à Marcia*, 15,3. : « ... ipse tamen pro rostris laudavit filium stetitque in conspectuposito corpore, interiecto tantummodo uelamento quod pontificis oculos a funere arceret ... »

<sup>4</sup> Gn 9, 23. : « ... at vero Sem et Iafeth pallium inposuerunt umeris suis et incedentes retrorsum operuerunt verecunda patris sui faciesque eorum aversae erant et patris virilia non viderunt ... »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 35.

et de Macrine présente le risque de rompre l'illusion conservatoire de ces corps opérée par leurs dissimulation dans un sarcophage faisant office de corps de substitution inaltérable.

Plus que la vision d'un cadavre<sup>1</sup>, ce qui est terrifiant en la circonstance, c'est la rupture du lien de métonymie entre le sépulcre et le corps qu'il contient, car cette rupture impose l'image d'une disparition en lieu et place de l'image immuable d'un corps exposé à la ressemblance du vivant sur lequel est venu se refermer le couvercle du tombeau. C'est le même scandale qui justifie dans le droit antique et des premiers siècles du Moyen Âge la condamnation radicale de la profanation des tombeaux parce qu'elle a pour conséquence l'exhumation des restes des défunts. Le tombeau, à l'issue des funérailles, est devenu un corps de substitution. L'opacité et la rigidité des matériaux avec lesquels il est construit dissimulent le corps de chair qu'il contient. En rouvrant le tombeau, cette occultation par substitution cesse à moins de mettre en œuvre un dispositif de remplacement, tel que le voile neuf qui fut étendu d'un bout à l'autre du sarcophage des parents de Macrine lorsqu'on en souleva le couvercle. Ce passage de la Vie de Macrine illustre la vocation du voile dont on enveloppe le corps du mort à l'occasion du cortège funèbre. Il a pour vocation de dissimuler le corps qu'il contient ou plus justement d'absorber l'image du corps qu'il contient afin de n'avoir jamais à voir la dissolution de ce corps.

Le voile dont on couvre le corps du mort durant le convoi funèbre est à la fois ce qui dissimule et ce qui protège. Bien que l'attitude de Grégoire de Nysse devant la perspective de voir les corps décomposés de ses parents traduise une motivation plus essentielle que la crainte de la souillure engendrée par la vue d'un mort, il n'en demeure pas moins que cette crainte demeure une réalité pour nombre de ses contemporains. Jamblique ne préférerait-il pas changer de chemin plutôt que de passer par l'endroit par lequel est passé un convoi funèbre<sup>2</sup> ? L'empereur Julien ne considère-t-il pas qu'un cortège funèbre organisé en plein jour souille toute une ville<sup>3</sup> ? Grégoire de Nysse fait d'ailleurs référence à la crainte de cette souillure dans l'oraison funèbre qu'il compose en l'honneur du martyr Théodore. Il y constate que « *les restes des mortels, qui ne sont pas ceux des martyrs, sont aux yeux de la plupart des hommes un objet de dégoût, et personne ne passe auprès d'un tombeau avec plaisir ; si, contre toute attente, il le trouve ouvert et jette les yeux sur l'horreur des corps qui y reposent, c'est plein de répugnance et gémissant lourdement sur la condition humaine qu'il passe outre*<sup>4</sup> ». À nouveau, Grégoire de Nysse justifie en termes chrétiens l'aversion commune de son temps pour la vue du corps d'un mort, puisque selon lui, ce que ses contemporains refuseraient d'affronter ce serait la honte de la faute commise par le premier homme. Il cherche à imposer le principe d'une culpabilité, là où ses contemporains connaissent avant tout la crainte d'une souillure par une promiscuité trop grande avec la mort. D'autres Pères de l'Église, préfèrent apporter une justification biblique à la crainte de la souillure elle-même en prenant pour référence le *Livre des Nombres*<sup>5</sup> où il est écrit que

---

<sup>1</sup> Il ne trouve rien à redire lorsqu'en compagnie des vierges, il contemple le visage de sa sœur dont le corps repose allongé sur un brancard dans l'église où tous sont réunis pour prier. GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 34.

<sup>2</sup> EUNAPE DE SARDES, *Vie des philosophes et des sophistes*, Jamblique.

<sup>3</sup> JULIEN, *Lettres*, 136.

<sup>4</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Oraison pour le martyr Théodore*, 2.

<sup>5</sup> Nb 19, 11-19. : « *Qui tetigerit cadaver hominis et propter hoc septem diebus fuerit immundus aspergetur ex hac aqua die tertio et septimo et sic mundabitur si die tertio aspersus non fuerit septimo non poterit emundari omnis qui tetigerit humanae animae morticinum et aspersus hac commixtione non fuerit polluet tabernaculum Domini et peribit ex Israhel quia aqua expiationis non est aspersus immundus erit et manebit spurcitia eius super eum ista est lex hominis qui moritur in*

« quiconque a touché le cadavre d'un homme et ne s'est pas purifié, souille la Demeure de Yahvé » ou encore que « quiconque entre ou se trouve dans un tente où il y a un homme mort ou un homme qui meurt sera impur sept jours ». Cette référence conduit Origène à écrire, dans son commentaire de Luc 9, 59-60, que « celui qui obéit à Jésus abandonne parfaitement le mort et n'y touche plus désormais car il sait que toucher un cadavre c'est se souiller<sup>1</sup> ».

Dans la mesure où le corps du mort est porteur d'une souillure et que celle-ci est contagieuse comme le montre l'aspect et les comportements des proches endeuillés du mort, il convient de s'en prémunir en dressant une frontière entre l'origine de la souillure et le reste du monde. C'est à ce titre que le voile est mis à contribution pour dessiner cette frontière entre le pur et l'impur, entre le domaine de la vie et celui de la mort, entre le monde des vivants et le lieu du mort identifié à son corps au moyen de tous les gestes qui contribuent à la « présentification » du mort.

La distinction entre le pur et l'impur s'illustre dans le choix du lin comme matière dont est fait traditionnellement le voile dont est recouvert le corps du mort. Grégoire de Nysse use ainsi du mot σιδόνοϋ pour qualifier le voile qui est employé pour dissimuler le corps de ses parents, en précisant qu'il est neuf, ce qui signifie qu'il n'est pas souillé pour avoir déjà été en contact avec un corps, qui plus est celui d'un mort<sup>2</sup>. Joseph d'Arimathie qui a enveloppé le corps du Christ avec une fine toile immaculée (καθαρά – *munda*)<sup>3</sup> offre une utile référence pour tous les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge. Ainsi, Jérôme propose une interprétation de ce passage tiré de l'Évangile selon saint Matthieu dans laquelle se mêlent l'analogique et le tropologique. La simplicité de la sépulture du Christ, écrit-il, « condamne les prétentions des riches qui, même dans leurs tombeaux, ne peuvent se passer des richesses. Voici ce que nous pouvons aussi comprendre au sens spirituel : le corps du Seigneur doit être enveloppé non dans l'or, les perles et la soie, mais dans un linge pur. Cependant il est une autre signification possible. Celui qui enveloppe Jésus dans un linceul blanc, c'est celui qui l'a reçu dans un cœur pur<sup>4</sup> ». Le poète Prudence, au IV<sup>e</sup> siècle, peut lui aussi constater que les chrétiens ont « coutume de recouvrir d'un linge éclatant de blancheur le corps des morts<sup>5</sup> ». Le mot *lintheum* qui a donné en français le mot linceul, dérive du mot *linum* qui désigne le lin.

Depuis la plus haute Antiquité, au lin est attachée une valeur de pureté. Apulée écrivait déjà que le lin est « une chaste plante, qui ne sert pas seulement au vêtement et à l'habillement

---

*tabernaculo omnes qui ingrediuntur tentorium illius et universa vasa quae ibi sunt polluta erunt septem diebus vas quod non habuerit operculum nec ligaturam desuper inmundum erit si quis in agro tetigerit cadaver occisi hominis aut per se mortui sive os illius vel sepulchrum inmundus erit septem diebus tollent de cineribus combustionis atque peccati et mittent aquas vivas super eos in vas in quibus cum homo mundus tinxerit hysopum asperget eo omne tentorium et cunctam supellectilem et homines huiusmodi contagione pollutos atque hoc modo mundus lustrabit inmundum tertio et septimo die expiatusque die septimo lavabit et se et vestimenta sua et mundus erit ad vesperum. »*

<sup>1</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Luc*, 9, 59-60.

<sup>2</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 35.

<sup>3</sup> Mt, 27, 59. : « Et accepto corpore, Ioseph involvit illud in sindone munda ... »

<sup>4</sup> SAINT JEROME, *Commentaire sur saint Matthieu*, 4, 27 59. : « ... "et accepto corpore Iesu, inuoluit illud in sindone munda". Ex simplici sepultura Domini ambitio divitum condemnatur, qui ne tumulis quidem possunt carere divitiis. Possumus autem iuxta intelligentiam spiritualem et hoc sentire quod corpus Domini non auro, non gemmis et serico, sed lintheamine puro obvolvendum sit, quamquam et hoc significet quod ille in sindone munda involvat Iesum, qui pura eum mente suscepit. »

<sup>5</sup> PRUDENCE, *Livre d'heures*, 10, 49-50. : « ... candore nitentia claro / praetendere linthea mos est ... »

*des saints prêtres d'Égypte. Il est aussi la matière la plus pure dont on puisse voiler des objets sacrés<sup>1</sup> ». Il en va de même pour le Dieu de l'Exode qui ordonne que le tabernacle soit tapissé de lin<sup>2</sup> comme il enjoint de tisser avec cette plante le vêtement du sacrifice<sup>3</sup>. La valeur de pureté attachée au lin est directement liée à son origine végétale puisqu'au contraire de la laine, écrit Apulée, il n'est pas une « *excroissance d'un corps inerte, dépouille d'un stupide animal, réservée déjà par les lois d'Orphée et de Pythagore aux vêtements profanes* ». Il n'est en rien lié à la bestialité qui a pour corollaire la mortalité. Le lin est, poursuit le poète, un noble présent de la terre. Comme toute plante, il porte en lui la marque d'un élan vital victorieux qui de la disparition de la graine fait surgir de terre une nouvelle plante dans un processus de perpétuation ininterrompue à laquelle la mort est totalement étrangère. Le lin se range, dans la tradition antique, du côté de la vie.*

Il semble donc y avoir un curieux paradoxe d'utiliser presque toujours du lin, synonyme de vie, de surcroît blanc et immaculé, symboles de pureté, pour recouvrir le corps des morts que l'on mène au tombeau. Le paradoxe n'est toutefois qu'apparent. Le voile dont on recouvre le corps du mort est un dispositif qui amorce le tracé de la frontière entre le domaine de la mort et celui des vivants, en même temps qu'il contribue à poursuivre la « *présentification* » du mort tant que dure le convoi funèbre.

Durant l'Antiquité tardive et les premiers siècles du Moyen Âge, lorsqu'il est question de linceul, il s'agit presque toujours d'un voile posé sur le corps du mort plutôt qu'un drap dans lequel le corps serait emmaillotté. Selon l'hagiographe d'Hilaire d'Arles, nombreux sont ceux qui cherchaient « *à arracher un lambeau d'étoffe et à toucher le corps* » du saint lors de son transfert de la basilique d'Étienne à celle de Genès. Basile, futur évêque d'Aix-en-Provence, mais qui est pour l'heure un simple prêtre, entreprend alors de « *déchirer à deux mains le drap qui couvrait le corps* » et se saisit de la partie la plus grande pour en faire des lambeaux qu'il distribua alentour<sup>4</sup>. Le corps d'Hilaire, bien qu'exposé sur un brancard, était donc recouvert d'un tissu qui n'a aucun rapport avec l'habit dont il est revêtu puisque ce tissu a pu en être retiré sans provoquer le moindre émoi ni même l'interruption de la cérémonie funèbre. L'usage d'une pièce d'étoffe destinée à couvrir le corps du mort est également à l'origine d'un curieux miracle dans lequel saint Martin se méprend sur la réalité de la scène qui se présente à lui<sup>5</sup>. Cheminant dans son diocèse, il aperçut un jour sur la route une troupe

---

<sup>1</sup> APULÉE, *Apologie*, 56, 1-2. : « *Etiarne cuiquam mirum videri potest, cui sit ulla memoria religionis, hominem tot mysteriis deum consciuum quaedam sacrorum crepundia domi adservare atque ea lineo texto involuere, quod purissimum est rebus divinis velamentum ? Quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta, iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est. Sed enim mundissima lini seges inter optumas fruges terra exorta non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptiorum sacerdotibus, sed opertui quoque rebus sacris usurpatur.* »

<sup>2</sup> Ex 26,1. : « *Tabernaculum vero ita fiet decem cortinas de bysso retorta ...* »

<sup>3</sup> Lv 16, 3-4. : « *... nisi haec ante fecerit vitulum offeret pro peccato et arietem in holocaustum tunica linea vestietur feminalibus lineis verecunda celabit accingetur zona linea cidarim lineam inponet capiti haec enim vestimenta sunt sancta quibus cunctis cum lotus fuerit induetur.* »

<sup>4</sup> HONORAT DE MARSEILLE, *Vie d'Hilaire d'Arles*, 29. : « *Hinc iterum nova dilectio gravior fletu corda succendit, dum singuli cupiunt fimbriam decerpere corpusque contingere. Sancti Basilii tum presbyteri, nunc pontificis summi, invenit industria, ut maximam partem coopertorii utraque manu discerptam, qua corpus eius tegebatur, arriperet, et longius recedens dividendo populis erogaret.* »

<sup>5</sup> SULPICE SEVERE, *Vie de Martin*, 12.1. : « *Accidit autem insequenti tempore, dum iter ageret, ut gentilis cuiusdam corpus, quod ad sepulcrum cum superstitioso funere deferebatur, obvium haberet : conspicatusque eminus venientium turbam, quidnam id esset ignarus, paululum stetit. Nam fere quingentorum passuum intervallum erat, ut difficile fuerit dinoscere quid videret. Tamen quia rusticam manum cerneret et agente vento lintea corpori superiecta volitarent, profanos sacrificiorum ritus agi credit : quia esset haec Gallorum rusticis consuetudo, simulacra daemonum candido tecta velamine misera per agros suos*

dans laquelle il crut reconnaître une procession d'un culte idolâtre qui, selon les mots de Sulpice Sévère, était encore couramment pratiqué par les paysans gaulois. Ceux-ci conservaient l'habitude « *de porter en procession à travers leurs champs des idoles démoniaques couvertes d'un voile immaculé* ». Sulpice Sévère emploie le mot *lintea* pour désigner les étoffes qui empêchent Martin de reconnaître immédiatement que les paysans qu'il croise sur la route portent le corps d'un mort et non pas l'effigie d'une idole. Il précise que ce tissu est d'un blanc immaculé, *candidus* signifiant à la fois une couleur, une luminosité et une pureté, soit autant d'attributs contraires à ceux que la tradition latine accorde à la mort que sont le noir, l'ombre et l'impureté. De la même manière

Sulpice Sévère emploie le mot *simulacra* pour qualifier ce qui est caché par le voile, ce qui indique que l'idole que croit voir Martin est une effigie ou une statue de la divinité. Par un miracle, le saint arrête le cortège avant de le laisser repartir après s'être rendu compte de sa méprise devant ce qui s'avère être en réalité un convoi funèbre. De cet étonnant récit qui met en scène un saint qui se trompe et qui opère néanmoins un miracle, il est possible de tirer deux constats apparemment contradictoires ayant trait à la manière dont le corps d'un mort est exposé dans le convoi funèbre. Le premier est l'existence d'un voile qui dissimule le corps du mort au point de conduire le saint à commettre ce qu'il convient d'appeler en toute rigueur une erreur d'interprétation. Le second constat est que ce voile laisse apparaître la forme de ce qu'il dissimule puisque Martin croit reconnaître une statue ou une effigie là où il y a le corps d'un mort. Posé sur le corps d'un mort, le voile laisse transparaître la silhouette en même temps qu'il opère comme un premier filtre entre ce corps et le regard de ceux qui l'accompagnent dans le convoi funèbre. Bien souvent aussi, ce voile est posé de telle manière qu'il laisse le visage du mort à découvert.

Le voile derrière lequel on dissimule le corps du mort masque donc tout autant qu'il donne à voir. Par sa souplesse, il épouse la forme du corps dont il révèle la silhouette et la présence. Tissé de lin, immaculé, d'une blancheur éclatante, il montre à tous que le mort qu'il recouvre demeure auprès des vivants. La mort n'a pas pris pleinement possession de celui qui arbore des signes qui le maintiennent encore du côté de la vie. À l'inverse, les endeuillés, tout de noir vêtus, montrent que la mort a étendu sur eux son emprise, ce qui signifie qu'elle est contagieuse. C'est pourquoi, il convient de contenir l'expansion de la mort dans le monde en la contenant dans le lieu à partir duquel elle a surgi. Ce lieu, c'est le corps du mort. Entre lui et les vivants, entre la mort et le monde, il faut dresser une frontière. Le voile dont on recouvre ou entoure le corps du mort contribue à dessiner cette frontière. La toile de lin constitue un premier écran derrière lequel disparaît le corps qu'il recouvre. Il est le premier d'une suite de dispositifs visant à occulter progressivement le corps du mort. Cette suite procède par inclusions successives, chaque dispositif étant recouvert par le suivant jusqu'à former une enveloppe opaque à l'intérieur de laquelle est dissimulé le corps du mort. Cette enveloppe contient non seulement le corps du mort mais aussi, et surtout, la dernière image de ce corps. En absorbant cette image, l'enveloppe la conserve tout en occultant le devenir

---

*circumferre dementia. Levato ergo in adversos signo crucis imperat turbae non moveri loco onusque deponere. Hic vero mirum in modum videres miseros primum velut saxa riguisse. Dein, cum promoveri se summo conamine niterentur, ultra accedere non valentes ridiculam in vertiginem rotabantur, donec victi corporis onus ponunt. Attoniti et semet invicem aspicientes, quidnam sibi accidisset, taciti cogitabant. Sed cum beatus vir comperisset exsequiarum esse illam frequentiam, non sacrorum, elevata rursus manu dat eis abeundi et tollendi corporis potestatem. Ita eos et cum voluit, stare compulit, et cum libuit, abire permisit. »*

matériel du corps du mort. L'enveloppe devient alors, pour le mort, un corps de substitution qui occulte la dissolution prévisible des chairs. Simultanément cette enveloppe, dont le voile est une première composante, circonscrit la place de la mort dans le monde.

### Flambeaux, cierges et lumière

La présence de torches ou de cierges dans le cortège funèbre peut également être regardée comme un autre procédé permettant simultanément de poursuivre la « présentification » du mort et d'occulter le corps du mort.

Dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, les *Actes proconsulaires* rapportent que le corps de saint Cyprien fut transporté au cimetière en grand triomphe, la nuit venue, « à la lueur des cierges et des torches, au milieu des prières<sup>1</sup> ». Le contexte de persécution contre les chrétiens peut justifier que l'enterrement ait lieu nuitamment, ce qui implique l'utilisation de torches et des cierges. Il faut néanmoins remarquer que l'auteur anonyme de ce récit précise que le cortège funèbre avait l'allure d'un triomphe conférant ainsi à la présence des cierges une symbolique chrétienne évidente. Le cierge a en effet une connotation pascale qui prend toute sa signification pour les funérailles d'un chrétien dont le jour de la mort est celui de son accession à la vie éternelle, raison pour laquelle il est qualifié de *dies natalis*. Parce qu'il anticipe la victoire finale sur la mort, ce jour doit être célébré à la lumière des cierges, devenue signe de gloire, symbole de joie et d'espérance.

Un siècle plus tard, alors que le temps des persécutions est révolu, saint Jérôme nous informe que la présence des cierges et des torches est encore de mise dans le convoi funèbre de sainte Paula. Le *feretrum*, écrit-il, est précédé par des évêques portant chacun une torche<sup>2</sup>. C'est vers la même époque que Grégoire de Nysse encadre le brancard funéraire sur lequel repose le corps de sa sœur par deux longues files de diacres et de clercs inférieurs portant tous des cierges à la main<sup>3</sup>. Pour Paula comme pour Macrine, parce que toutes deux se sont consacrées à Dieu, la symbolique pascale se double de la référence à la *Parabole des vierges folles et des vierges sages*, selon laquelle les vierges qui ont su alimenter leur lampe par leur conduite et leurs bonnes œuvres sont promises au royaume des cieux<sup>4</sup>. Contemporain de l'évêque de Nysse, Grégoire de Nazianze élargit cette parabole en considérant qu'elle parle de toutes les âmes qui se sont préservées du péché, lorsqu'il écrit que : « le chant des psaumes qui accompagnera leur réception (après le baptême) est le prélude des hymnes chantés dans l'au-delà ; les lampes qu'elles allumeront sont une mystérieuse image du cortège de lumière

---

<sup>1</sup> ACTA PROCONSULARIA SANCTI CYPRIANI : « *Inde per noctem sublatum cum cereis et scholacibus, ad areas [...] cum voto et triumpho magno deductum est.* »

<sup>2</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, 108, 29. : « *Translataque episcoporum manibus, et cervicem feretro subjicientibus, cum alii pontifices lampadas cereosque praefferent, alii chorus psallentium ducerent ...* »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 34.

<sup>4</sup> Mt 25, 1-13. : « *Tunc simile erit regnum caelorum decem virginibus, quae accipientes lampades suas exierunt obviam sponso. Sponsae quinque autem ex eis erant fatuae, et quinque prudentes. Fatuae enim, acceptis lampadibus suis, non sumpserunt oleum secum ; prudentes vero acceperunt oleum in vasis cum lampadibus suis. Moram autem faciente sponso, dormitaverunt omnes et dormierunt. Media autem nocte clamor factus est : "Ecce sponsus venit ! Exite obviam ei". Tunc surrexerunt omnes virgines illae et ornaverunt lampades suas. Fatuae autem sapientibus dixerunt : "Date nobis de oleo vestro, quia lampades nostrae extinguuntur". Responderunt prudentes dicentes : "Ne forte non sufficiat nobis et vobis, ite potius ad vendentes et emite vobis". Dum autem irent emere, venit sponso, et quae paratae erant, intraverunt cum eo ad nuptias ; et clausa est ianua. Novissime veniunt et reliquae virgines dicentes : "Domine, domine, aperi nobis". At ille respondens ait : "Amen dico vobis: Nescio vos". Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam.* »

avec lequel s'avanceront à la rencontre du fiancé, les âmes brillantes et vierges, munies des lampes de la foi, brillant de tout leur éclat<sup>1</sup> ». Les Pères de l'Église se sont évidemment attelés à donner une nouvelle signification à un usage bien plus ancien.

L'emploi des cierges lors des obsèques est attesté à la fois par Pline l'Ancien lorsqu'il déclare que les *candelae* sont des « *mèches employées pour l'éclairage et les funérailles* »<sup>2</sup> ainsi que par le poète Perse qui, dans une satire sur la paresse, écrit au sujet d'un gourmand « *la trompette funèbre a donné le signal, les chandelles sont prêtes, et, les pieds à la porte, sur un lit de parade [...] il attend qu'on l'emporte*<sup>3</sup> ». L'habitude d'accompagner les cortèges funèbres à la lueur des flambeaux et des cierges explique selon Servius<sup>4</sup>, suivi en ce sens par Isidore de Séville<sup>5</sup>, que le mot *funus* dérive de *funale* qui signifie « torche » ou « candélabre ».

Il n'est toutefois pas toujours possible de déterminer si les chandelles et les torches dont il est question étaient seulement allumées pour illuminer le corps du mort lorsque celui-ci est exposé dans sa résidence ou si elles étaient destinées à accompagner le mort dans le convoi funèbre. La première solution trouve une illustration sur le célèbre bas-relief des Haterii<sup>6</sup> où la défunte est figurée allongée dans un lit encadré de grands candélabres allumés. Elle est également attestée par Eusèbe de Césarée, dans son récit des funérailles de l'empereur Constantin où il écrit que les soldats placèrent le corps de l'empereur installé dans un cercueil d'or « *sur une haute estrade dans la salle principale du palais impérial et allumèrent tout autour des flambeaux fichés sur des candélabres d'or : spectacle admirable pour ceux qui le voyaient, et tel que, en aucun siècle sous les rayons du soleil, il n'en a été vu sur terre* »<sup>7</sup>.

C'est toutefois dans le cadre du convoi funèbre que la présence des cierges et des flambeaux est la plus fréquemment mentionnée. Lucain raconte qu'une sorcière thessalienne du nom d'Erichtho déroba sur les bûchers funèbres « *les flambeaux que des parents ont portés aux funérailles*<sup>8</sup> ». Virgile écrit que les Arcadiens recevant la dépouille de Pallas se sont conformés à l'antique tradition d'accompagner les morts à la lueur des torches. Ils se placèrent le long de la route par laquelle arrivait le convoi funèbre de telle manière que cette route luisait « *d'une longue file de flammes et plus loin encore elle traçait un sillon dans les*

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 40, 46.

<sup>2</sup> PLINE, *Histoire naturelle*, 16, 70 (16, 178). : « ... *candelae luminibus et funeribus serviunt.* »

<sup>3</sup> PERSE, *Satires*, 3, 103-106. : « *Hinc tuba, candelae; tamenque beatulus alto / compositus lecto, crassisque lutatus amomis, / in portam rigidos calces extendit.* »

<sup>4</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 1, 727. : « *NOCTEM VINCUNT luminis est exaggeratio. FUNALIA sunt quae intra ceram sunt, dicta a funibus, quos ante usum papyri cera circumdatos habuere maiores : unde et funera dicuntur, quod funes incensos mortuis praeferebant. Alii funalia appellarunt quod in cicendula lucet, quos Graeci πυρσοῦς vocant : Varro de vita Populi Romani. "facibus aut candela simplici; aut ex eo funiculo facto, earum vestigia quod ubi ea figebant appellarunt funalia".* » Et SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 11, 143. : « *RAPUERE FACES "rapuere" raptim et festinanter tulerunt. Sed apud romanos moris fuit ut noctis tempore efferrentur ad funalia - unde etiam funus dictum est ... [...] Funera autem alii a funalibus candelis, sebo vel cera circumdati, dicta, quod his praelucentibus noctu efferrentur mortui ...* »

<sup>5</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies*, 11, 2. 34 : « *Et dictum funus a funibus accensis quos ante feretrum papyris cera circumdati ferebant.* » Et *Étymologies*, 20, 10 5 : « *Funalia dicuntur quae intra ceram sunt, dicta a funibus, quos ante usum papyri cera circumdatos habuere maiores, unde et funera dicuntur.* »

<sup>6</sup> Musée du Vatican. Dessin dans *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, tome 2, 1896, article *funus*, p. 1389, fig. 3360 et photo dans GOUDINEAU C. (dir.), *Rites funéraires à Lugdunum*, Paris : Errance, 2009, p. 32.

<sup>7</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, 66, 1.

<sup>8</sup> LUCAIN, *Pharsale*, 6, 533-537. : « *Fumantis iuvenum cineres ardentiaque ossa / e mediis rapit illa rogis / ipsamque parentes / quam tenuere facem, nigroque uolantia fumo ...* »

*champs*<sup>1</sup> ». Environ un siècle plus tard, Tacite, dans les *Annales*, dresse le tableau de milliers de torches qui illuminent le champ de Mars lorsque les cendres de Germanicus, fils adoptif de Tibère, sont portées au tombeau<sup>2</sup>. Sénèque consigne la présence de torches dans trois récits de funérailles<sup>3</sup> qui ont en commun d'être liées à une mort jugée contraire à l'ordre de la nature (*funus acerbum*), soit parce qu'il s'agit d'une mort violente, soit parce que la mort concerne un enfant ou un jeune encore sous la dépendance juridique d'un père qui lui survit. Dans un article devenu célèbre<sup>4</sup>, Pierre Boyancé relie ce trait commun aux trois récits de funérailles composés par Sénèque au passage du *Commentaire de l'Énéide* où Servius interprète les torches avec lesquelles les Arcadiens reçoivent le cortège qui ramène le corps de Pallas. Servius constate que Virgile considère que, déjà de son temps, c'est une pratique ancienne et désuète que d'allumer des torches dans un cortège funèbre. La remarque de Virgile conduit Servius à chercher ce qui, dans le cas de Pallas, justifierait que l'on sacrifie à cette antique tradition. Or, le jeune homme est mort au combat alors que son père vit encore. Sa mort réunit ainsi les trois critères d'un *funus acerbum*, puisqu'elle est violente, prématurée et cruelle pour ses parents. C'est la raison pour laquelle, de telles funérailles ont lieu la nuit, à la lueur des flambeaux, afin d'éviter que la cité et plus encore les magistrats, qui règlent son existence, et les pontifes, qui sont les garants de la *pax deorum*, ne soient souillés par la vue du corps du mort<sup>5</sup>. La souillure dont le corps de Pallas est porteur en raison de sa mort cruelle doit être circonscrite dans le lieu et le temps des funérailles nocturnes. Pierre Boyancé a tiré argument du rapprochement qu'il établit entre les récits de Sénèque et le propos de Servius pour conclure qu'à une date antérieure à l'avènement de l'Empire, l'usage commun d'accompagner les morts à la lumière des torches aurait disparu pour ne plus subsister que dans le cadre spécifique du *funus acerbum*, où il serait destiné à conjurer les risques qu'une mort violente ou prématurée faisait peser sur la stabilité de la cité. Depuis, John Scheid est revenu sur cette conclusion<sup>6</sup>, en considérant qu'il est trop hasardeux de s'appuyer sur la méthode d'exégèse de Servius, dans la mesure où celui-ci est plus préoccupé de découvrir un sens caché dans la poésie de Virgile que d'éclairer une réalité historique. En définitive, ce n'est pas parce que Sénèque fait état de l'utilisation de torches seulement dans le cadre de funérailles jugées cruelles que cela implique nécessairement leur absence dans les autres cortèges funèbres. Il pourrait très bien s'agir d'un simple procédé littéraire destiné à renforcer le caractère dramatique des conséquences d'une mort que le lecteur juge tragique.

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 11, 142-144. : « *Arcades ad portas ruere et de more vetusto / funereas rapuere faces ; lucet via longo / ordine flammaram et late discriminat agros.* »

<sup>2</sup> TACITE, *Annales*, 3, 4, 1. : « *Dies quo reliquiae tumulo Augusti inferebantur modo per silentium vastus, modo ploratibus iniquis; plena urbis itinera, conlucentes per campum Martis faces.* »

<sup>3</sup> SENEQUE, *De la tranquillité de l'âme*, 11, 7. : « *Totiens in vicinia mea conclamatum est ; totiens praeter limen immaturas exsequias fax cereusque praecessit ...* » ; SENEQUE, *De la brièveté de la vie*, 20, 6. : « *At me hercules istorum funera, tamquam minimum vixerint, ad faces et cereos ducenda sunt.* » ; SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 20, 122, 10. : « *Isti vero mihi defunctorum loco sunt ; quantum enim a funere absunt et quidem acerbo qui ad faces et cereos vivunt ?* »

<sup>4</sup> BOYANCÉ P., « *Funus acerbum* », *Revue des études anciennes*, 1972, p. 275-289.

<sup>5</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 11, 143. : « *Et magis moris Romani ut inpuberes noctu efferrentur ad faces, ne funere in maturae subolis domus funestaretur : quod praecipue accidebat in eorum qui in magistratu erant filiis. Ideo Vergilius Pallantis corpus facit excipi facibus, quia acerbum funus. Funera autem alii a funalibus candelis, sebo vel cera circumdatis, dicta quod his praelucentibus noctu efferrentur mortui : alii a fungendo, quod eo supremo in eo qui decessit, officio fungimur, vel quod hi qui mortui sunt "vita functi" dicuntur. Alii tradunt, de filiis qui in potestate patris sint, non putari ius esse funus vocari fierique, quia servi loco sint parenti, et si id fiat, familia funestata sit. Ergo hic merito Pallantis funus facibus celebratur, ut filii. Alii, sicut Varro et Verrius Flaccus, dicunt : si filius familias extra urbem decessit, liberti amicitiae obviam procedunt, et sub noctem in urbem infertur cereis facibusque praelucentibus, ad cuius exsequias nemo rogabatur. Sane haec corpora sive proci iubebantur, a cadendo, sive quod sepultura carebant "cadavera" dicta.* »

<sup>6</sup> SCHEID J., « *Contraria facere : renversements et déplacements dans les rites funéraires* », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Archeologie e storia antica*, 6, 1984, p. 122-126.



Les textes chrétiens de l'Antiquité tardive semblent donner raison à la relecture critique de John Scheid puisque la présence de torches et de cierges y est fréquemment mentionnée. Or, on voit mal les zéloteurs de la foi chrétienne reprendre à leur compte un dispositif synonyme de malheur, alors qu'il s'agit précisément pour eux de faire des funérailles une cérémonie exprimant la joie et l'espérance. La valeur positive allouée à la présence de torches ou de cierges allumés se retrouve explicitement affirmée dans un texte de Jean Chrysostome, daté des premières années du V<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, où l'évêque de Constantinople s'en prend aux fidèles qui continuent à suivre les usages funéraires traditionnels sans s'inquiéter de leur contradiction avec la foi chrétienne. Le propos mêle la condamnation, la menace et les leçons de bonne conduite. Il y écrit que les lampes qui brillent dans les cortèges funèbres célèbrent les morts comme des athlètes victorieux reçus et couronnés par Dieu comme un lutteur sorti de la lice. La référence à peine masquée à la pratique de couronner les morts, déjà dénoncée par Tertullien, illustre l'intention de l'évêque qui cherche à donner une nouvelle signification à un usage qui à l'origine ne doit rien à la tradition chrétienne. Telles sont les lumières portées dans les cortèges funèbres. Elles deviennent signe de joie pour le croyant encore en vie et célébration de l'heureuse destinée *postmortem* de celui que l'on accompagne au tombeau. Une telle réinterprétation n'est toutefois possible qu'à la condition que l'usage ainsi visé ait perdu toute autre signification explicite. L'accompagnement du défunt avec des lampes, des flambeaux ou des chandelles fait partie de la tradition que l'on reconduit sans plus en connaître le sens originaire. C'est une pratique ancienne et commune, dont les Pères de l'Église de l'Antiquité tardive peuvent se saisir pour montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre l'adhésion à leur foi et la poursuite des usages ancestraux. La reconversion chrétienne d'un usage très ancien trouve des échos dans plusieurs textes hagiographiques plus tardifs. La dépouille de Germain d'Auxerre est ainsi accueillie en Gaule par une « *multitude de flambeaux qui brillent et réverbèrent l'éclat du soleil, en dérochant en plein jour son éclat*<sup>2</sup> ». Décivant les funérailles de saint Gall, Grégoire de Tours souligne la présence de Juifs qui à la manière des chrétiens « *suivirent le convoi avec larmes et tenant des lampes allumées*<sup>3</sup> ». Que ce soit pour saint Germain ou pour saint Gall, il ne peut être question ni de *funus acerbum*, ni de gestes à consonance apotropaique visant à protéger le mort contre l'attaque des démons. L'un comme l'autre sont promis au royaume des cieux et ils n'ont nullement besoin du concours des vivants pour triompher du mal.

Pour revenir au cortège funèbre de Macrine, outre la symbolique chrétienne désormais attachée à la présence des cierges, il convient de s'intéresser à leur disposition de part et d'autre du *feretrum* sur lequel est acheminé le corps de la sainte. Grégoire de Nysse précise en effet, que les cierges étaient portés par des diacres rangés en deux longues files séparant le cortège proprement dit de la foule qui s'était amassée le long de la route. Un tableau similaire apparaît dans le texte de l'éloge funèbre de Méléce rédigé par le même Grégoire de Nysse à l'occasion des funérailles de l'évêque mort en 381 alors qu'il participait au concile que se tenait cette année-là à Constantinople. La foule était dense, écrit Grégoire, et elle venait entourer de ses flots la pompe des funérailles. Se partageant entre mille chœurs divers, elle dansait autour du cercueil au milieu de compatriotes et d'étrangers, alors que « *des deux*

<sup>1</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'épître de saint Paul aux Hébreux*, 4, 5-6.

<sup>2</sup> CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, 8, 46. : « *Refulgebat, repercusso solis radio, splendorem sibi per diem uindicans luminum multitudo ...* »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 6, 7. « *... ipsi quoque iudaei, accensis lampadibus plangendo prosequabantur.* »

côtés, deux rivières de feu, sillons immenses formés par des milliers de torches, s'étendaient aussi loin que l'œil pouvait découvrir<sup>1</sup> ». Les cierges ont par conséquent pour vocation d'établir une ligne de démarcation entre le lieu du corps du mort et le monde environnant. Cette vocation séparatrice des cierges et des torches que l'on porte allumés dans le cortège funèbre trouve une autre illustration remarquable, bien que non revendiquée comme telle, dans le récit des funérailles d'Hilaire. Face à la foule qui se presse pour voir et toucher la dépouille du saint, les clercs sont amenés à se servir des cierges pour repousser les fidèles, formant ainsi une « *colonne ardente* » séparant le lieu contenant le cadavre d'Hilaire et celui dans lequel évoluent les vivants<sup>2</sup>. Ceux qui portent les cierges sont les membres de la congrégation d'Hilaire qui peuvent par conséquent être identifiés aux familiers endeuillés du mort qui, en tant que tels, se situent à l'interface entre le domaine de la mort et le domaine dans lequel évoluent les vivants.

C'est en ce sens que peut être lu le passage du *Commentaire de l'Énéide* dans lequel Servius écrit que la lumière des torches est destinée à prévenir de l'arrivée d'un convoi funèbre afin d'éviter qu'il ne soit vu par les magistrats et les pontifes qui pourraient être amenés à le croiser par hasard<sup>3</sup>. Les torches font figure d'avertissement visuel signifiant qu'elles entourent un lieu où se tient le corps d'un mort et qui, par conséquent, comporte une brèche ouverte sur la mort.

Servius, dans son commentaire de l'*Énéide*, insiste sur le rôle de la lumière des torches destinée à prévenir les pontifes. Parce qu'ils ne peuvent absolument pas être en contact avec la mort, ils doivent impérativement se tenir à l'écart du lieu contenant un mort. Le convoi funèbre, parce qu'il est souillé par l'ouverture vers la mort qu'induit la présence du corps du mort, doit être retranché du monde où règnent l'harmonie de la vie civile régie par les lois et celle de la *religio* qui assure la *pax deorum*. Il y a là dans l'avertissement visuel fait à l'intention des magistrats et des pontifes, dont fait état Servius, ce que la langue moderne appellerait une mesure de prévention qui pousse à son paroxysme la fonction séparatrice des lumières à l'intérieur du cortège funèbre. Elles dessinent une frontière à l'intérieur de laquelle se tiennent le mort et les proches du mort. Elles désignent l'endroit dans lequel la mort se fait présente dans le monde.

La frontière que dessine la lumière des cierges ou des torches ne vise en aucun cas l'exclusion. Elle n'est pas là pour mettre à distance le mort ou son corps. Bien au contraire, elle opère un processus d'inclusion qui enclôt dans le monde des vivants le lieu que ceux-ci s'accordent à concéder au mort et par l'intermédiaire de celui-ci à la mort. Cette frontière localise l'origine de l'angoisse qui a surgi avec l'expérience de la mort de l'autre. Elle désigne le motif d'engendrement du sentiment du numineux. Elle définit la place du mort, le temps du convoi funèbre, et circonscrit l'empiétement de la mort dans le monde.

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Éloge funèbre de Méléce*, 7.

<sup>2</sup> HONORAT DE MARSEILLE, *Vie d'Hilaire d'Arles*, 29. : « *Studio congregationis effectum est, ut columnis ardentibus cereorum hinc et inde populos abigerent irruentes nocte.* »

<sup>3</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 11, 143. : « *Sed apud Romanos moris fuit ut noctis tempore efferrentur ad funalia - unde etiam funus dictum est - quia in religiosa civitate cavebant, ne aut magistratibus occurrerent aut sacerdotibus, quorum oculos nolebant alieno funere violari.* »

Ce processus d'inclusion de la frontière se perçoit très nettement dans l'organisation du convoi funèbre de Macrine. Loin d'être mis à l'écart, le corps de Macrine est volontairement placé au centre de toutes les attentions. Il focalise tous les regards, mais ces regards sont empêchés par la présence des diacres et plus encore par la lumière des cierges ainsi que la fumée qui s'en dégage. Porteurs de cierges, lumière et fumées forment ainsi un écran entre le corps de Macrine et le regard des spectateurs.

Car, dans un paradoxe déjà mentionné au sujet du voile dont on a recouvert le mort, les cierges et les torches dont on entoure le mort masquent le corps de celui-ci en même temps qu'il en révèle la présence. Comme le voile, la lumière introduit un rapport dialectique entre manifestation et occultation. La lumière éclaire le corps comme pour mieux en manifester la présence. En même temps, elle éblouit et forme un écran derrière lequel disparaît le corps du mort. Le corps qui s'efface ainsi est toutefois seulement le corps de chair, car l'écran formé par la lumière et la fumée n'est pas opaque. Cet écran dissimule autant qu'il laisse transparaître. Il permet d'apercevoir la forme du corps et celle d'un visage sans qu'il soit toujours possible de reconnaître précisément les traits du mort. C'est presque un corps fantasmagorique, c'est-à-dire un corps imagé dont la consistance matérielle s'efface au profit d'une silhouette.

Il ne saurait en effet être question de faire disparaître le corps du mort derrière une frontière qui masquerait définitivement la présence du mort. Cette présence doit être continuellement affirmée pour que puisse être menée à son terme la mort symbolique qui se déroule dans la mise en scène du convoi funèbre. C'est pourquoi la lumière des cierges et des torches que l'on allume dans le convoi funèbre participe à la « présentification » du mort en le maintenant du côté de la vie.

L'auteur du récit des funérailles de Germain d'Auxerre se plaît à écrire que les lumières qui jalonnaient la route empruntée par le convoi funèbre du saint « *dérobait en plein jour son éclat au soleil* ». La même image est utilisée par Eusèbe de Césarée qui, dans sa *Vie de Constantin*, observe que le spectacle offert par le cercueil en or entouré par les flambeaux fichés sur des candélabres en or « *était admirable pour ceux qui le voyaient, et tel que, en aucun siècle sous les rayons du soleil, il n'en a été vu sur terre*<sup>1</sup> ». Il est remarquable que dans les deux cas, il soit précisé que la lumière des luminaires rivalisait avec celle du soleil, comme pour souligner l'existence d'un rapport de métonymie entre les deux.

Durant l'Antiquité et les premiers siècles du Moyen Âge, être privé de la lumière est certainement la métaphore la plus usuelle pour parler de la condition d'être mort. Parmi de très nombreux exemples, il est possible de citer Virgile qui évoquant les mœurs des abeilles écrit que ces insectes ont l'habitude de pousser hors de la ruche le corps de congénères lorsque celles-ci sont ravies à la lumière<sup>2</sup>. Chez Ovide, en se suicidant, Amphion, époux de Niobé, avait « *mis fin à sa douleur en même temps qu'à sa vie (luce)* »<sup>3</sup>, alors qu'Achéménide rescapé de l'ancre du cyclope Polyphème peut se réjouir auprès d'Énée d'être désormais assuré que son corps sera enseveli dans un tombeau le jour où il devra quitter la lumière du

---

<sup>1</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, 66, 1.

<sup>2</sup> VIRGILE, *Géorgiques*, 4, 255-256. : « ... *tum corpora luce carentum / exportant tectis et tristia funera ducunt* ... »

<sup>3</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 6, 272. : « ... *finierat moriens pariter cum luce dolorem*. »

jour<sup>1</sup>. Tibulle, dans un vers qui mêle la référence au voile funèbre et celle de la privation de la lumière, invite sa tendre Délie à partager avec lui un mutuel amour car « *bientôt viendra la Mort, la tête voilée de ténèbres*<sup>2</sup> ». La sorcière Erichto, dans la *Pharsale* de Lucain, implore les divinités infernales de laisser revenir l'âme d'un mort en précisant que celle qu'elle requiert « *n'est pas de celles qui sont depuis longtemps cachée dans l'ancre du Tartare et accoutumée aux ténèbres, mais l'une de celles qui viennent de fuir la lumière et de descendre sous terre, une qui est encore arrêtée au premier entrebâillement du pâle Orcus.* »<sup>3</sup> Charité, prisonnière d'un deuil mélancolique excessif, se laisse dépérir au point qu'Apulée peut la décrire comme ayant « *déjà dit adieu à la lumière du jour*<sup>4</sup> ». La tradition chrétienne n'est pas en reste puisque l'Écclésiastique 22, 10 dit : « *Sur un mort pleure, car la lumière l'a abandonné.* »<sup>5</sup> Par opposition, naître, c'est voir la lumière dans Baruch 3, 20, dans Job 3, 20 ou encore dans les Psaumes où il est écrit : « *En toi est la source de la vie, par ta lumière nous voyons la lumière.* »<sup>6</sup> Dans le *Livre de Job* encore, la lumière est appelée « *lumière des vivants* » parce qu'elle éclaire les hommes qui vivent sur terre<sup>7</sup>. Dans l'*Évangile selon saint Jean*, il est dit : « *En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes.* »<sup>8</sup> Dans le dernier cas, s'impose le sens métaphorique de l'illumination spirituelle voulue par un Dieu qui est lui-même lumière. Dans un retournement propre aux doctrines religieuses à tendance mystique ou aux doctrines philosophiques nourries de platonisme, la « mort somatique » est conçue comme la naissance à la lumière synonyme de la vraie vie. Plutarque écrit ainsi que la lumière est symbole de la génération<sup>9</sup> comme elle l'est de l'âme immortelle<sup>10</sup>. Macrobe, au début du V<sup>e</sup> siècle, assimile la vie à la lumière et la mort aux ténèbres, l'une étant le propre de l'âme et l'autre celui du corps<sup>11</sup>. Grégoire de Nazianze peut aussi écrire d'après Matthieu 13, 43<sup>12</sup> que les chrétiens nomment « *lumière* » l'éclat dont brilleront dans l'au-delà ceux qui ici-bas auront été purifiés, lorsque resplendiront comme le soleil, étant dieux et souverains, les justes au milieu desquels Dieu se tient debout<sup>13</sup> ». Pour les Pères de l'Église, la destinée humaine est le passage de l'ombre à la lumière, de la mort à la vie.

La tradition poétique gréco-latine file la métaphore de la mort comme l'entrée dans le royaume du sombre Dis<sup>14</sup>, dans le pâle Erèbe où même l'ombre se résorbe. Pour se rendre aux

<sup>1</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 14, 175-176. : « ... et ut iam nunc lumen vitale reliquam, / aut tumulo aut certe non illa condar in alvo ».

<sup>2</sup> TIBULLE, *Élégies*, 1, 1, 70. : « ... iam veniet tenebris Mors adoperta caput ... »

<sup>3</sup> LUCAIN, *Pharsale*, 6, 712 – 716. : « Non in Tartareo latitantem poscimus antro /adsuetamque diu tenebris, modo luce fugata /descendentem animam ; primo pallentis hiatus / haeret adhuc Orci, licet has exaudiat herbas, ad manes ventura semel ».

<sup>4</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 8, 7, 5. : « ... inedia denique misera et incuria squalida, tenebris imis abscondita, iam cum luce transegerat. »

<sup>5</sup> SI, 22, 10. : « Super mortuum plora, defecit enim lux ejus ... »

<sup>6</sup> PS 35, 10. : « ... quoniam apud te fons vitae in lumine tuo videbimus lumen ... »

<sup>7</sup> Jb 33, 28-30. : « Liberavit animam suam ne pergeret in interitum sed vivens lucem videret ecce haec omnia operatur Deus tribus vicibus per singulos ut revocet animas eorum a corruptione et inluminet luce viventium. », que la *Vetus latina* rend par « *Salva animam meam, ne veniam in corruptionem, et vita mea lucem videbit. Ecce, haec omnia faciet Deus, vices tres cum viro. Sed et eruet animam meam de morte, ut anima mea in lumine callaudet eum.* »

<sup>8</sup> Jn 1, 4. : « In ipso vita erat et vita erat lux hominum ... »

<sup>9</sup> PLUTARQUE, *Étiologies romaines*, 2, 264a.

<sup>10</sup> PLUTARQUE, *Étiologies romaines*, 72, 281b.

<sup>11</sup> MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, 1, 11, 2. : « ... per alteram [mortem] vero, quae vulgo vita existimatur, animam de immortalitatis suae luce ad quasdam tenebras mortis inPELLI vocabuli testemur horrore. »

<sup>12</sup> Mt 13, 43. : « Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum. »

<sup>13</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 40, 6.

<sup>14</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, 4, 438. : « ... ignorant, ubi sit nigri fera regia Ditis. »

Enfers, Énée a dû pénétrer dans « une caverne profonde qui s'ouvrait monstrueuse dans le rocher comme un vaste gouffre, défendue par un lac noir et par les ténèbres des bois<sup>1</sup> ». De là, lui et Sibylle vont « comme des ombres par la nuit déserte à travers l'obscurité et les vastes demeures de Pluton<sup>2</sup> ». Sénèque le Tragique, s'est plu lui aussi à dresser un tableau très noir des Enfers dans sa tragédie intitulée *Hercule Furieux* : « Quel est la sensation de votre âme, quand la lumière du jour disparue, chacun se sent tristement la tête ensevelie sous toute la terre. Il n'y a là de stable qu'un épais chaos, des ténèbres hideuses, la couleur funeste de la nuit, un monde de silence et d'inertie et de vaines nuées. »<sup>3</sup> Apulée invite Psyché souhaitant se rendre aux Enfers à ne pas s'avancer les mains vides à travers les ténèbres<sup>4</sup>, alors que Properce fait dire à Cornélie qu'il y règne une nuit maudite<sup>5</sup>. Lucrèce condamnant les poètes qui alimentent les superstitions interroge sur la destinée de l'âme qui peut périr, se réincarner ou « s'en aller voir les ténèbres d'Orcus et les vastes abîmes<sup>6</sup> ». Le séjour des morts est également dans le *Livre de Job* « un pays des ténèbres et de l'ombre épaisse, où règnent l'obscurité et le désordre, où la clarté même ressemble à la nuit sombre<sup>7</sup> ». Que ce soit dans la tradition gréco-latine ou dans la tradition vétérotestamentaire, la mort est synonyme d'ombre, d'obscurité, de ténèbres et de nuit.

La nuit des vivants est également le domaine des morts qui envahissent les rêves. Cynthia met en garde Properce de ne pas dédaigner les songes puisque « la nuit, nous allons à l'aventure ; la nuit libère les ombres, la porte s'ouvre et Cerbère lui-même erre en liberté. Mais, au jour, une loi impérieuse nous ramène aux étangs du Léthé<sup>8</sup> ». C'est également au milieu de la nuit que s'accomplit l'antique cérémonie des *Lemuria* qui, selon Ovide, consistait à congédier les ombres paternelles revenues dans la demeure familiale<sup>9</sup>. Ombre et ténèbres de la mort justifient le noir que revêtent les endeuillés dans les cérémonies funéraires. Le noir est également la couleur des victimes destinées à être sacrifiées aux divinités infernales.

Dans la mesure où l'ombre et la nuit sont dans les traditions gréco-latines et vétérotestamentaires des caractéristiques attribuées à la mort, il est possible d'en déduire que les lampes, les cierges ou les flambeaux avec lesquels on accompagne le cortège funèbre

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 237-238. : « *Spelunca alta fuit vastoque immanis hiatus, / scrupula, tuta lacu nigro nemorumque tenebris ...* »

<sup>2</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 268-269. : « *Ibant obscuri sola sub nocte per umbram / perque domos Ditis vacuas et inania regna ...* »

<sup>3</sup> SENEQUE LE TRAGIQUE, *Hercule furieux*, vers 860-863. : « *... qualis est vobis animus, remota / luce cum mætus sibi quisque sensit / obrutum tota caput esse terra ? / Stat chaos densum tenebraeque turpes / et color noctis malus ac silentis / otium mundi vacuaeque nubes.* »

<sup>4</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 6, 18, 3. : « *Sed non hactenus vacua debetis per illas tenebras incedere ...* »

<sup>5</sup> PROPERCE, *Élégies*, 4, 11, 15. : « *... damnatae noctes ...* »

<sup>6</sup> LUCRECE, *De la nature*, 1, 115. : « *... an tenebras Orci visat uastasque lacunas ...* »

<sup>7</sup> Jb 10, 21-22. : « *Antequam vadam et non revertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine terram miseriae et tenebrarum ubi umbra mortis et nullus ordo et sempiternus horror inhabitans.* »

<sup>8</sup> PROPERCE, *Élégies*, 4, 7, 89-91. : « *Nocte vagae ferimur. Nox clausas liberat umbras, / errat et abiecta Cerberus ipse sera. / Luce iubent leges Lethaea ad stagna reuerti ...* »

<sup>9</sup> OVIDE, *Fastes*, 5, 420-444. : « *... Hinc ubi [...] ter dederint Phoebos sidera victa locum, / ritus erit veteris, nocturna Lemuria, sacri : / inferias tacitis manibus illa dabunt. / Annus erat brevior, nec adhuc pia februa norant, / nec tu dux mensum, lane biformis, eras : / iam tamen extincto cineri sua dona ferebant, / compositique nepos busta piabat avi. / Mensis erat Maius, maiorum nomine dictus, / qui partem prisca nunc quoque moris habet. / Nox ubi iam media est somnoque silentia praebet, / et canis et variae conticuistis aves, / ille memor veteris ritus timidusque deorum / surgit ; habent gemini vincula nulla pedes, / signaque dat digitis medio cum pollice iunctis, / occurrat tacito ne levis umbra sibi. / Cumque manus puras fontana perluit unda, / vertitur et nigras accipit ante fabas, / aversusque iacit ; sed dum iacit, "Haec ego mitto, / his " inquit " redimo meque meosque fabis". / Hoc novies dicit nec respicit : umbra putatur / colligere et nullo terga vidente sequi. / Rursus aquam tangit, Temesaeaque concrepat aera, / et rogat ut tectis exeat umbra suis. / Cum dixit novies " Manes exite paterni " / respicit, et pure sacra peracta putat. »*

placent le mort dans un environnement lumineux qui tranche avec l'univers sombre et lugubre qu'il est censé rejoindre par la suite. La lumière devient dès lors un signe qui, le temps de la cérémonie funèbre, retient le mort du côté de la vie. Elle contribue à maintenir le mort présent auprès des vivants qui l'accompagnent.

Loin de signifier l'exclusion et la distanciation, les cierges et les flambeaux que l'on porte dans le convoi funèbre répondent donc au double enjeu de désigner la place de mort à l'intérieur du monde des vivants et de contribuer à la fabrique d'une image qui rend le mort encore plus présent dans la figure de son corps. Le corps est éclairé comme s'il était sous la lumière du soleil. Seulement, c'est bien d'artifices qu'il est ici question, car il s'agit aussi d'affirmer le pouvoir de la culture capable de faire reculer la puissance de la nature. Le corps qui est montré en pleine lumière à l'aide de torches et de cierges est un corps culturel, le *corpus* des Latins, dont l'image s'impose en lieu et place du cadavre, image de la soumission de la chair à la nature. La culture prend ainsi le pas sur la nature par la prise de possession du corps du mort qu'elle décide de faire mourir selon les modalités qu'elle-même a choisies.

### Frontière visuelle et frontière sonore

La frontière visuelle tracée pour désigner la place du mort à l'intérieur du monde, se double d'une frontière sonore qu'érige le tumulte des manifestations tapageuses du *planctus* rituel durant longtemps soutenu par le son des flûtes.

Perse range en effet l'usage de flûtes (*tibia* ou *tibicina*) parmi les dispositions communes à toutes les funérailles<sup>1</sup>, ce qui explique pourquoi Properce recommande expressément de les proscrire pour ses propres obsèques<sup>2</sup>. Varron<sup>3</sup> et Festus Grammaticus<sup>4</sup> déclarent que dans le cortège funèbre, les flûtes sont destinées à soutenir la récitation des *neniae*. Cicéron recommande d'en modérer l'usage conformément aux prescriptions des XII lois, celles-ci limitant à dix le nombre de joueurs de flûtes susceptibles être recrutés pour l'occasion<sup>5</sup>. Eusèbe de Césarée, lorsqu'il raconte les calamités qui auraient accompagné le règne de l'empereur Maximin, décrit les villes frappées par la peste dans lesquelles tout n'est plus que gémissements et cortèges funéraires, « avec la musique des flûtes et le bruit des coups [que se portent les femmes endeuillées] qui les accompagnent d'ordinaire<sup>6</sup> ». L'usage des flûtes semble tomber par la suite en désuétude, contrairement aux manifestations du *planctus*

---

<sup>1</sup> PERSE, *Satires*, 3, 103-106. : « *Hinc tuba, candelae ; tandemque beatulus alto / compositus lecto, crassisque lutatus amomis, in portam rigidos calces extendit.* »

<sup>2</sup> PROPERCE, *Élégies*, 2, 13, 20. : « ... *nec tuba sit fati vana querela mei* ... » Il fait également allusion à la présence des trompettes auprès des tombeaux, dans PROPERCE, *Élégies*, 4, 11, 9-10. : « *Sic maestae cecinere tubae cum subdita nostrum / detraheret lecto fax inimica caput.* »

<sup>3</sup> VARRON, *De la vie du peuple romain*, (4), 3, 110. : « *Ibi a muliere, quae optima voce esset, perquam laudari ; deinde neniam cantari solitam ad tibias et fides.* »

<sup>4</sup> SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 12 [158] : « *Nenia est carmen, quod in funere laudandi gratia cantatur ad tibiam* ». »

<sup>5</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 24. : « ... *honoratorum vivorum laudes in contione memorentur, easque etiam cantus ad tibicinem prosequatur : cui nomen neniae ; quo vocabulo etiam apud Graecos cantus lugubres nominantur.* » CICÉRON, *Des lois*, 2, 23. : « *Nostis quae sequuntur : discebamus enim pueri XII, ut carmen necessarium, quas iam nemo discit. Extenuato igitur sumptu tribus riciniis, et tunica purpurea, et decem tibicinibus, tollit etiam lamentationem : " Mulieres genas ne radunto ; neque lessum, funeris ergo, habento."* »

<sup>6</sup> EUSEBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 9, 8, 11.

rituel et des *neniae* dont il a été dit précédemment qu'elles se sont maintenues encore très tard durant les premiers siècles du Moyen Âge.

Les lamentations rituelles soutenues par les flûtes produisent évidemment une cacophonie qui se détache nettement sur le fond du silence ou même des sons de la vie quotidienne. Par conséquent, le cortège funèbre s'annonce par le tapage qui en émane. De la même façon que la lumière des cierges et des torches, ce tapage permet de prévenir les magistrats et les pontifes, comme d'ailleurs le simple passant, de la présence à proximité d'un mort que l'on achemine au tombeau. Le tumulte paraît donc destiné à distinguer l'endroit où se tient le *corpus mortuum* du reste du monde afin de prémunir quiconque n'y est pas obligé du contact visuel avec le corps en question.

En même temps que le tapage désigne la place du mort, il convient d'observer que les lamentations qui se font entendre dans le cortège funèbre et les instruments dont on se sert pour la circonstance, sont les manifestations d'un véritable élan vital de la part de tous ceux qui participent à la cérémonie. Si les endeuillés miment leur rapprochement avec la condition que l'on prête au mort, ils le font bruyamment précisément pour conjurer leur propre mort. Ainsi, ils s'interdisent de se murer dans le silence dans lequel ils s'abîmeraient dans la mort de l'autre, un silence sépulcral selon l'expression consacrée, dont Niobé est la parfaite illustration. Les cris, les voix des lamentations, le son des flûtes dont on joue dans le cortège funèbre, trahissent l'exubérance propre au monde de la vie en même temps qu'ils interdisent aux proches du mort de s'enfermer dans une solitude mortifère. Le tapage qui s'échappe du convoi funèbre contribue par conséquent à maintenir le mort, toujours assimilé à son corps, du côté de la vie, mais dans un lieu et dans un temps que ce même tapage désigne comme ceux dans lesquels le corps du mort introduit une promiscuité dérangeante avec la mort.

Comme le voile et la lumière des flambeaux, le tumulte sonore du cortège funèbre distingue à l'intérieur du monde des vivants le lieu dans lequel est inscrit le mort. Tous ces dispositifs contribuent à circonscrire l'empiètement de la mort dans le monde en le limitant à la place où se tient le mort, c'est-à-dire à l'emplacement où se trouve son corps. Durant de longs siècles, la lumière des torches et les échos des lamentations funèbres ont servi à avertir le prêtre, le magistrat ou le simple citoyen qu'il y avait à proximité une portion du territoire et du temps qu'il était préférable d'éviter si aucune obligation particulière n'imposait le contraire. Dans le cas où il était impossible de faire autrement, il convenait de pénétrer dans ce lieu et dans ce temps avec les précautions d'usage, celles que précisément recommandait la *religio* antique qui impose de reconduire ce qui est requis en de telles circonstances. Le principe de démarcation qui prévalait alors, les philosophes et les Pères de l'Église ont cherché à l'abolir au nom de leur déconsidération du corps dans ce qu'ils jugeaient être la juste manière d'être vis-à-vis du mort et de la mort. En voulant remplacer le tumulte des lamentations rituelles par l'harmonie des hymnes et des psaumes, il ne s'agit plus d'avertir et de mettre à distance, mais au contraire d'agréger en rejetant l'appréhension qui peut naître au contact avec le corps d'un mort. Puisque, pour les philosophes comme pour les Pères chrétiens, la mort visible consiste au départ de ce qui fait véritablement l'homme, c'est-à-dire l'âme, il n'y a aucune raison, dans leur esprit, de craindre le contact visuel avec le corps d'un mort. Ce dernier n'est plus considéré que comme un agrégat de matière qui se livre à l'entendement

dans une pure transparence, lui retirant son inquiétante étrangeté et annihilant le sentiment du numineux qu'il faisait naître.

Dans une telle perspective, le corps qui demeure devient par conséquent un simple prétexte pour que la collectivité à laquelle appartenait le mort se réunisse et se resserre à l'occasion d'une cérémonie collective. Le devenir du mort, donc son âme, relève pour les uns de l'ordre cosmique, pour les autres de la volonté de Dieu. Seul le devenir des vivants est accessible pour les vivants, c'est pourquoi ceux qui se font le devoir de guider les autres sur la voie du salut entreprennent de modifier les usages sociaux pour les mettre au service de leur idéal. L'euphonie du chant des hymnes ou de la récitation des psaumes exprime cet idéal en même temps qu'elle rassemble ceux qui s'y joignent, traçant ainsi une nouvelle frontière entre la communauté qui se réfère à cet idéal commun, c'est-à-dire la communauté des fidèles et le reste du monde. Les Pères de l'Église iront encore plus loin dans cette entreprise en prétendant dissoudre totalement la frontière entre le lieu des morts et le lieu des vivants comme prémices de la victoire annoncée sur la mort elle-même. Les cierges, avec leur connotation pascale, ainsi que les hymnes et les psaumes récités d'une même voix réunissent dans une prière commune les vivants et les morts.

Les prétentions des philosophes et des théologiens à modifier les usages funéraires se sont cependant toujours heurtées à une forme de résistance que manifeste le maintien, même si elles sont atténuées, des expressions du *planctus* rituel. Impossible en effet d'en modifier le sens, le tumulte et les manifestations d'affliction étant absolument contraires aux idéaux défendus au nom de la raison ou de la foi. Il est à l'inverse plus simple de revisiter la signification des lumières avec lesquelles on achemine le mort à son tombeau et celle du voile dont on recouvre le mort dans le cortège funèbre.

### Acte III : Mettre le mort au tombeau

En raison de la foule amassée le long de la route que devait emprunter le convoi funèbre, ce n'est qu'en fin de journée, raconte Grégoire de Nysse, que le corps de Macrine arriva enfin à l'église des saints Martyrs d'Ibora dans laquelle se trouvait la sépulture qui lui était destinée. Le brancard fut déposé sur le pavé au milieu d'une assemblée qui disait et chantait les prières et les psaumes à l'unisson. La discipline imposée par Grégoire n'empêcha pas des lamentations qui se font entendre ici ou là dans la foule<sup>1</sup>.

Soudain une des moniales, jusque-là absorbée dans la prière, se mit à crier en prenant conscience que dans quelques instants il ne lui serait plus jamais permis de voir le visage tant aimé de Macrine. Immédiatement, le trouble se propagea dans le chœur des vierges. Ce ne fut bientôt plus que des cris, des sanglots et des plaintes qui venaient ruiner tous les efforts entrepris précédemment par Grégoire pour faire régner l'ordre, là où traditionnellement il n'y a, en apparence du moins, que tapage et confusion. Il cria alors « *aux vierges d'une voix forte* : « *Souvenez-vous des avis par lesquels elle vous a appris ce qui, en toute circonstance, est requis et de bonne tenue. Cette divine âme elle-même vous a fixé un temps pour les*

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 34.



*larmes, en vous prescrivant de pleurer au temps de la prière. Cela, vous pouvez le faire dès maintenant, en changeant les gémissements de vos plaintes en psalmodie unanime* » ». Ce ne fut donc au prix d'une nouvelle marque d'autorité que l'évêque de Nysse parvint d'abord à imposer le silence, puis à restaurer l'harmonie de la prière.

L'effet dramatique qui anime ce passage du récit des obsèques de Macrine, met en exergue l'imminence du point culminant de toute ritualité funéraire. Tous les gestes accomplis jusqu'ici, que nous avons rangés sous la locution de « présentification » du mort, préparaient l'instant qui va venir. Toutes les actions et tous les procédés mis en œuvre pour soustraire le corps de chair au regard des vivants se cristallisent dans cet instant où le sépulcre se referme sur la figure du corps qui y a été déposé. En attendant cet instant, les trois acteurs des funérailles que sont d'abord le mort, ensuite les endeuillés proches du mort, et enfin le reste de la collectivité venu comme spectateur sont pour le moment réunis devant le tombeau ouvert. Celui-ci est vide et, si par hasard il devait contenir les restes de morts plus anciens, on s'arrange pour que ceux-ci ne soient pas visibles, car leur vue anéantirait le processus qui va se jouer dans un instant en montrant ce que le sépulcre a pour vocation de dérober définitivement aux regards<sup>1</sup>.

Donc, autour du tombeau, il y a d'abord le mort rendu présent au travers de la figure de son corps, que ses proches ont apprêté pour lui donner une apparence semblable à celle qui était la sienne avant qu'il ne meure physiologiquement. Cela signifie que, pour tous ceux qui assistent aux funérailles, le mort coïncide avec son corps. Tous s'accordent à voir le mort dans le corps qui s'offre à leur regard. Le mort est là, ici et maintenant, devant le sépulcre qui lui est destiné. Telle est du moins l'impression qui s'impose à tous les présents, quelle que soit leur opinion sur le devenir du principe qui animait ce corps avant la survenue de la mort physiologique. Comment comprendre en effet autrement la réaction violente de la moniale qui se lamente à l'idée de ne plus jamais revoir Macrine, alors qu'en raison de sa foi, elle devrait être convaincue que l'âme de la sainte, c'est-à-dire la sainte elle-même selon la doctrine en vigueur dans l'Église chrétienne, a quitté depuis longtemps l'insignifiante dépouille que l'on s'apprête à mettre au tombeau.

Auprès du mort, il y a ses proches endeuillés. Alors que le mort s'expose à la ressemblance du vivant, les seconds, dans un mouvement inverse, affichent un aspect et adoptent un comportement qui les rapprochent de la condition d'existence que l'imaginaire du monde gréco-latin prête traditionnellement aux morts. Ce rapprochement est poussé à son paroxysme, les endeuillés étant revêtus de couleur sombre, couverts de cendres et de poussière, les joues et les bras meurtris, se conduisant comme des sauvages ne respectant plus aucune des conventions qui régissent la vie sociale. A

Autour du mort et de ses proches, il y a enfin les spectateurs, venus en amis, voisins ou clients. Par leur présence et par les hommages qu'ils rendent au mort en s'adressant à son corps, ils participent eux-aussi au processus de « présentification » du mort en maintenant celui-ci, le temps des funérailles, à la place qui est toujours la sienne dans le tissu social. Les spectateurs

---

<sup>1</sup> Même dans les sociétés où l'on pratique le pourrissement, le tombeau n'a pas d'autre vocation que de recueillir les ossements débarrassés des chairs périssables. Ce n'est jamais le pourrissement qui est rendu visible. Il s'agit au contraire de recueillir des os débarrassés de leur chair pourrissante, parce que ceux-ci sont imputrescibles et garantissent par conséquent l'assurance du maintien d'une présence inaltérable du mort dans le monde.

sont là aussi en tant que garants de la pérennité de la communauté à laquelle appartient toujours le mort. Ils s'assurent que les funérailles se déroulent selon ce qui est convenable, sans mettre en danger l'organisation sociale et sans contrevenir ouvertement aux usages qui participent de la fondation des identités collectives. Ils sont là également pour consentir à reconnaître, sur un plan collectif, le plein accomplissement de la mort de celui qu'ils accompagnent au tombeau.

Alors qu'il dramatise le moment qui précède, Grégoire expédie d'une phrase elliptique le moment au cours duquel le corps de Macrine est déposé dans le sépulcre et le couvercle de celui-ci est refermé. Alors que ce moment est le point d'orgue de la ritualité funéraire, Grégoire se contente d'écrire : « *Lorsque fut accompli tout ce qui est de règle dans les funérailles et qu'il fallut s'en retourner, je me prosternai sur la tombe et en baisai la poussière*<sup>1</sup> ». Une telle concision est d'abord la conséquence de l'intention qui motive le récit des funérailles de Macrine. Grégoire de Nysse est un chrétien platonisant. Il signifie ici qu'il faut savoir se désintéresser des choses purement matérielles. La mise en terre et la clôture du sépulcre sont sans intérêt parce que, dans la perspective de Grégoire, elle ne concerne que le corps. Contrairement au thème des vêtements mortuaires, de la structuration et de l'harmonie sonore du cortège funèbre, la mise au tombeau proprement dite ne semble même pas pouvoir donner lieu au moindre commentaire susceptible de soutenir la cause spiritualiste défendue par l'auteur du récit des funérailles de Macrine. La seconde raison du laconisme de Grégoire est liée au choix de l'inhumation, car cette pratique condense dans un laps de temps très court, de l'ordre de l'immédiateté, une suite de gestes bien plus étoffée dans les récits de crémation.

### ***Inhumation et crémation : par delà la différence***

La crémation offre l'intérêt d'étaler dans le temps avec un grand nombre de gestes le processus de mise au tombeau, ce qui permet de saisir de manière détaillée un segment du cycle des funérailles qu'il est très difficile de percevoir dans les récits d'inhumation. L'abandon progressif de la crémation au profit de l'inhumation, au cours des III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, n'introduit pas de rupture majeure dans la structuration des funérailles. D'ailleurs, quel que soit la période et le lieu considérés, les funérailles composent toujours un cycle en trois temps, avec d'abord la phase de « présentification » du mort, suivie par la phase d'acheminement du mort à son tombeau. Vient en dernier lieu la phase au cours de laquelle se réalisent simultanément l'absorption et la substitution du mort par son tombeau.

Le passage de l'incinération à l'inhumation n'est plus regardé aujourd'hui comme la trace de la propagation du christianisme comme le voulait une idée reçue héritée des polémiques religieuses du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

Il faut en effet constater avec Henri Leclercq dans son *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, que « *l'incinération ne va contre aucun dogme, qu'elle n'oppose aucune impossibilité à la résurrection de la chair, elle ne contredit aucune loi divine, mais elle est en*

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 36.

<sup>2</sup> L'Église catholique romaine tolère la crémation depuis le décret *De cadaverum crematione* du 5 juillet 1963 et la publication du Saint-Office « *Instructio de cadaverum crematione* » parue le 24 octobre 1964.

*opposition avec la discipline constante depuis les premiers temps du christianisme<sup>1</sup>* ». De fait, la Bible ne comporte ni condamnation ni interdiction de l'incinération. Si les chrétiens ont privilégié l'inhumation au détriment de l'incinération, ils ne l'ont pas fait en vertu d'un commandement divin explicite, mais plutôt pour des raisons empiriques dont il est possible de retrouver les traces dans les textes apologétiques des II<sup>e</sup>, III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

Tertullien affirme clairement qu'il n'est pas permis à un chrétien de se soumettre à la discipline militaire qui veut que l'on brûle le corps des soldats<sup>2</sup>. Alors que dans le *De corona militis*, Tertullien ne donne pas de justification à cet interdit, dans le *De Anima*<sup>3</sup>, il concède que l'attitude des chrétiens vis-à-vis de l'incinération ne relève pas d'un commandement scripturaire direct, mais qu'elle est motivée par la considération que le fidèle doit avoir pour toute création divine. Dieu est bon, ce qui implique que tout ce qu'il a créé est nécessairement bon et qu'à ce titre il faut épargner à toute création une destruction injustifiée. C'est pourquoi les chrétiens ne pratiquent pas l'incinération mais l'inhumation, parce que celle-ci respecte le corps créé par Dieu. Il convient toutefois de constater que le propos de Tertullien ne vise toutefois pas tant les usages funéraires traditionnels que les doctrines gnostique et néoplatonicienne qui condamnent le corps parce qu'il serait cause et conséquence du mal dont souffre l'âme.

À la même époque, Minucius Felix écrit que les chrétiens ne craignent pas que leur corps soit incinéré, mais il préfère suivre l'antique usage de l'inhumation<sup>4</sup>. L'auteur de l'*Octavius* use ici d'un procédé rhétorique habituel de l'apologétique. Ce procédé consiste d'abord à constater que les philosophes qui se sont succédé au cours du temps ne sont pas parvenus à une conclusion définitive sur la manière dont étaient unis le corps et l'âme durant la vie. Puisqu'il existe de nombreuses opinions sur cette question, aucune d'elles n'a été en capacité d'établir ce qu'il advient lorsque survient la mort physiologique. Le chrétien au contraire, fort de l'enseignement de sa foi, sait que la destruction du corps n'a aucune conséquence sur le devenir de l'âme. Par conséquent, peu lui importe si son propre cadavre ou ceux des siens sont incinérés ou enfouis dans la terre. S'il privilégie l'inhumation, c'est par fidélité pour l'usage le plus légitime parce que le plus ancien. Même si Minucius Felix ne le dit pas explicitement, l'antériorité de l'inhumation sur la crémation est selon lui établie par la Bible où il est écrit que tous les patriarches ont été inhumés<sup>5</sup>. La tradition chrétienne de

---

<sup>1</sup> LECLERC H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris : Letouzey et Ané, 1927, vol. 7, 2, col. 506.

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De la couronne du soldat*, 11, 3. : « *Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremari non licuit, cui Christus merita ignis indulsit ?* »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 51, 4. : « *Et hoc enim in opinione quorundam est ; propterea nec ignibus funerandum aiunt parcentes superfluo animae. Alia est autem ratio pietatis istius, non reliquiis animae adulatrix, sed crudelitatis etiam corporis nomine aversatrix, quod et ipsum homo non utique mereatur poenali exitu impendi.* »

<sup>4</sup> MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 34, 10. : « *Nec, ut creditis, ullum damnum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus.* »

<sup>5</sup> Gn 23, 20. : « *Et confirmatus est ager, et antrum quod erat in eo, Abrahæ in possessionem monumenti a filiis Heth* ». ; Gn 49, 30-31. : « *Contra Mambre in terra Chanaan quam emit Abraham cum agro ab Ephron Hettheo in possessionem sepulchri. ibi sepelierunt eum et Sarram uxorem eius ibi sepultus est Isaac cum Rebecca coniuge ibi et Lia condita iacet* ». ; Gn 50, 13. : « *Et portantes eum in terram Chanaan sepelierunt in spelunca duplici quam emerat Abraham cum agro in possessionem sepulchri ab Ephron Hettheo contra faciem Mambre* ». ; Jos 24, 29-30. : « *Et post haec mortuus est Iosue filius Nun servus Domini centum decem annorum sepelieruntque eum in finibus possessionis suae in Thamnathsare quae sita est in monte Ephraim a septentrionali parte montis Gaas* ». ; 1 S 25, 1. : « *Mortuus est autem Samuhel et congregatus est universus Israel et planxerunt eum et sepelierunt in domo sua in Rama consurgensque David descendit in desertum Pharan* ». ; 1 R 2, 10. : « *Dormivit igitur David cum patribus suis et sepultus est in civitate David* » ; 2 R 13, 20. : « *Mortuus est ergo Heliseus et sepelierunt eum* ». Les références aux tombes d'Isaac, de Rebecca, de Léa (Gn 49, 30-31), de Jacob

l'inhumation est d'ailleurs principalement fondée sur l'exemple des patriarches dont les corps ont été déposés dans une grotte à Hébron. Il y a aussi le récit de l'invention des reliques du protomartyr Étienne dont il est dit que la dépouille fut ensevelie par des hommes pieux qui le pleurèrent à grand bruit<sup>1</sup>. Il y a surtout le modèle par excellence de la mise au tombeau du Christ. Ce modèle offre un intérêt immédiat pour la prédication. Il instaure une relation mimétique directe entre l'enfouissement du corps du dieu qui s'est fait homme pour ouvrir la voie vers la résurrection promise à tous les hommes et l'enterrement de tous les chrétiens qui espèrent un jour emprunter cette voie ouverte par le Christ. Ainsi, comme le souligne Jean-Didier Urbain, l'inhumation du chrétien est une manière immédiate de réactualiser le geste passé au travers du geste présent, de reconduire le geste mythique au travers du geste actuel<sup>2</sup>.

Le choix du chrétien pour ce qui concerne l'inhumation n'est donc pas une affaire de croyance. Il consiste à reconduire une pratique jugée légitime parce qu'elle est la plus ancienne. Il n'est donc nullement question de la *religio* au sens que Lactance a imprimé à ce terme, mais bien plutôt de *religio* au sens ancien tel que le rapporte Cicéron. L'*Octavius* est un dialogue qui porte la marque de son temps. Il y plane l'ombre des persécutions au cours desquels les bourreaux croyaient ébranler la foi des chrétiens en s'en prenant aux corps morts des martyrs. L'exemple le plus célèbre de ces persécutions *post mortem* est celui des chrétiens de Lyon dont les corps, en l'an 177, furent exposés en plein air durant six jours avant d'être brûlés. Leurs cendres furent ensuite dispersées jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien d'eux.

L'objectif des bourreaux était de terroriser les chrétiens en les privant de tout espoir de pouvoir retrouver un jour leur corps lorsque celui-ci a été totalement anéanti<sup>3</sup>. Il s'agissait aussi d'empêcher l'émergence d'un culte qui pourrait être rendu sur la sépulture de ceux que les chrétiens auraient tôt fait de désigner comme des saints. Tel est l'argument que Prudence met dans la bouche du magistrat en charge de tourmenter saint Vincent. En livrant le cadavre de Vincent aux fauves et aux chiens, le persécuteur affirme vouloir détruire « *jusqu'à ses ossements, afin qu'il n'y ait pas pour sa dépouille de tombeau que le vulgaire puisse honorer et sur lequel il puisse inscrire le nom du martyr*<sup>4</sup> ». Les apologistes du II<sup>e</sup> et du début du III<sup>e</sup> siècle ont eu beau jeu de répliquer à leurs persécuteurs que peu importait le traitement dont les cadavres font l'objet puisqu'il est aisé à Dieu de reconstituer ce qu'il a déjà créé une fois à partir seulement d'un peu de limon. Minucius Felix peut ainsi écrire que « *tout corps humain, qu'il se dessèche en poussière ou se dissolve en liquide, ou se réduise en cendre ou se dissipe en fumée, nous est retiré à nous, mais est conservé par Dieu, qui en garde les éléments*<sup>5</sup> ». Le propos est sensiblement le même chez Tatien lorsqu'il déclare que si « *le feu détruit ma misérable chair, le monde conserve cette matière qui s'en est allée en fumée ; si je*

---

(Gn 50, 12) de Josué (Jos 24, 30), de Samuel (1 S 25, 1), de David (1 R 2, 10) et d'Élisée (2 R, 13, 20) sont absentes de *La Vetus Latina*.

<sup>1</sup> Ac 8, 2. : « *Curaverunt autem Stephanum viri timorati et fecerunt planctum magnum super illum.* »

<sup>2</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 46.

<sup>3</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 1.

<sup>4</sup> PRUDENCE, *Livre des Couronnes*, 5, 385-392. : « *Sed restat illud ultimum : / inferre poenam mortuo, / feris cadaver tradere / canibusque carpendum dare. / lam nunc et ossa extinxero, / ne sit sepulcrum funeris / quod plebs gregalis excolat / titulumque figat martyr.* »

<sup>5</sup> MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 34, 10. : « *Corpus omne sive arescit in pulverem sive in umorem solvitur vel in cinerem comprimitur vel in nidore tenuatur, subducitur nobis, sed deo elementorum custodia reservatur.* »

*disparais dans un fleuve ou dans la mer, si je suis mis en pièces par les bêtes féroces, je suis en dépôt dans le magasin d'un maître opulent<sup>1</sup> ». Le propos s'adresse aux persécuteurs tout autant qu'à l'ensemble de leurs contemporains, y compris les chrétiens, qui s'interrogent encore sur un lien possible entre la préservation des corps morts et la résurrection promise<sup>2</sup>.*

Le plus souvent d'ailleurs, les Pères de l'Église mentionnent l'incinération au milieu d'une liste d'autres causes de destruction des corps, tels que leur ingestion par des animaux et même par les hommes, qui toutes suscitent dans les rangs des chrétiens des interrogations et des inquiétudes quant à leurs conséquences sur le devenir de ceux qui en sont victimes<sup>3</sup>. Les préoccupations sur cette question ont été suffisamment fortes pour qu'un théologien comme Lactance écrive dans ses *Institutions divines* que le Christ a choisi de mourir sur la croix pour que son corps soit conservé tout entier dans la perspective de sa résurrection au troisième jour<sup>4</sup>. Cette affirmation de Lactance est toutefois demeurée très isolée, probablement parce qu'elle aurait donné raison aux persécuteurs qui s'acharnaient à détruire les cadavres des martyrs. Pour la plupart des Pères de la foi, le chrétien ne doit pas s'inquiéter de ce qu'il advient d'un corps après que l'âme l'a quitté. Peu importe s'il est incinéré et inhumé. L'usage de l'inhumation est privilégié seulement par tradition. S'il ne peut être fait selon cet usage, cela reste sans importance pour la seule chose qui compte vraiment à savoir le devenir de l'âme du défunt et la foi de ceux qui demeurent encore dans leur corps.

En définitive, l'abandon progressif de l'incinération et son remplacement par l'inhumation n'apparaissent pas comme le résultat direct d'un prosélytisme chrétien. Les apologistes des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles n'abordent le sujet que pour réfuter les attaques tournées contre leur doctrine touchant à la résurrection des corps promise à la fin des temps. La généralisation de l'inhumation dans le courant du III<sup>e</sup> siècle, qui devient la norme au siècle suivant<sup>5</sup>, ne s'accompagne pas d'une intensification des prises de position sur ce thème de la part d'un clergé qui, somme toute, semble plus accompagner le processus qu'il n'en prend l'initiative. Les écrits doctrinaux comme les écrits pastoraux de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge ne comportent d'ailleurs aucune condamnation directe de l'incinération faute de trouver dans la Bible une justification pour le faire. Il faut attendre le concile organisé en l'an 785 à Paderborn à l'initiative de Charlemagne pour trouver la première interdiction formelle de l'incinération. L'initiative n'en revient toutefois pas au clergé, mais au pouvoir laïc qui trouve là un moyen de s'attaquer aux références identitaires des Saxons, contre lesquels les *capitula* de ce concile sont explicitement dirigés<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> TATIEN *Discours aux Grecs*, 6.

<sup>2</sup> Voir ainsi à titre d'exemple TERTULLIEN, *De la résurrection de la chair*, 32.

<sup>3</sup> ATHENAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, 3, 1 à 4, 4. L'argument de ce texte, qui date de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, se retrouve dans de nombreux textes postérieurs.

<sup>4</sup> LACTANCE, *Institutions divines*, 4, 26. : « *Cur potissimum cruce ? [...] Deinde ut integrum corpus ejus conservaretur, quem die tertio resurgere ab inferis oportebat. [...] Sic integrum corpus patibulo detractum est, et sepulcro diligenter inclusum. Quae omnia idcirco facta sunt, ne laesum ac diminutum corpus ad resurgendum inhabile redderetur.* »

<sup>5</sup> MACROBE, *Saturnales*, 7, 7, 5. : « *Deinde, licet urendi corpora defunctorum usus nostro seculo nullus sit, lectio tamen docet eo tempore quo igni dari honor mortuis habebatur, si quando usu uenisset, ut plura corpora simul incenderentur, solitos fuisse funerum ministros denis virorum corporibus adicere singula muliebria : et unius adiutu, quasi natura flammei et ideo celeriter ardentis, cetera flagrabant.* »

<sup>6</sup> CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE, 7. : « *Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consumi fecerit et ossa eius ad cinerem redierit, capitae punietur.* » Le canon 22 ajoute : « *Iubemus ut corpora christianorum Saxanorum ad cimiteria ecclesiae deferantur et non ad tumulus paganorum.* »

Puisque la propagation du christianisme ne peut plus être regardée comme la cause de l'abandon de la pratique de la crémation au profit de celle de l'inhumation, d'autres explications ont surgi au premier rang desquelles se placent celle avancée par Arthur Darby Nock et celle proposée par Robert Turcan. Le premier ne voit dans cette évolution qu'une affaire de mode<sup>1</sup>, alors que le second y voit la conséquence de la montée en puissance d'une nouvelle classe dirigeante d'origine provinciale qui n'a jamais abandonné la pratique de l'inhumation<sup>2</sup>. Là où Nock récuse toute implication de la religion, Turcan considère que l'évolution des croyances eschatologiques n'est pas entièrement étrangère à la diffusion de l'inhumation<sup>3</sup>. Considérant que l'adoption de la pratique de l'inhumation apparaît très tôt dans des milieux et des contrées peu touchées par la diffusion du christianisme et plus largement des religions d'origine orientale, il faut en conclure que l'évolution des croyances eschatologiques ni ne précède ni ne détermine la diffusion de l'inhumation. Il semble plutôt que l'évolution des croyances eschatologiques est venue accompagner le remplacement de l'incinération par l'inhumation en lui fournissant une justification doctrinale apte à renforcer un processus qui précède ce remplacement et à contribuer à son achèvement<sup>4</sup>.

Toutes ces explications ont en commun de montrer que le remplacement de la pratique de l'incinération par celle de l'inhumation est lié à une cause externe, ce qui conduit à regarder ce changement comme l'expression de la variété des « cultures de la mort » telles que les définit Jacques Derrida<sup>5</sup>. Chaque « culture de la mort » met singulièrement en forme chacune des trois phases qui structurent les funérailles, mais elle n'en modifie ni la place ni le rôle dans l'accomplissement de la mort symbolique qui est jouée dans la succession de ces trois phases. C'est cette permanence dans l'ordonnement du rituel funéraire qui rend possible l'exploitation des nombreux détails que livrent les poètes de l'Antiquité classique dans leurs récits de crémation, dans la mesure où cette pratique consiste au même titre que l'inhumation à faire coïncider le mort et son tombeau.

Rares sont toutefois les récits qui donnent un aperçu complet de la suite des gestes accomplis pour mener à bien la crémation du corps depuis son installation sur le bûcher funéraire jusqu'au recueil des cendres. Les plus célèbres sont les récits des funérailles de Misène et de Pallas que Virgile a placés au sixième et au neuvième livre de l'*Énéide*. Il y a également une *Élégie*<sup>6</sup> que Propertius a rédigée en l'honneur de la femme qu'il aimait et dans laquelle il met en scène le fantôme de celle-ci venu le hanter pour lui reprocher de ne pas mis le soin nécessaire à la conduite de ses funérailles ; ce qui en contrepoint permet d'y déceler ce que devaient être des obsèques conformes aux usages en vigueur au premier temps de l'Empire. De peu postérieure, la *Thébaïde* de Stace comporte une longue évocation, très détaillée, des funérailles d'un jeune enfant du nom d'Archemore qui perdit la vie en étant mordu par un serpent<sup>7</sup>. Vient en dernier lieu, l'opuscule *Sur le Deuil* que Lucien de Samosate a écrit dans le courant du II<sup>e</sup> siècle. L'auteur moque ses contemporains préoccupés d'accomplir tout ce qui

---

<sup>1</sup> NOCK A.-D., « Cremation and Burial in the Roman Empire », *The Harvard Theological Review*, vol. 25-4, Oct., 1932, p. 321-359.

<sup>2</sup> TURCAN R., « Origine et sens de l'inhumation à l'époque impériale », *Revue d'Études Anciennes*, n° 60, 1958, p. 323-347.

<sup>3</sup> TURCAN R., « Origine et sens de l'inhumation à l'époque impériale », *Revue d'Études Anciennes*, n° 60, 1958, p. 337.

<sup>4</sup> Conclusions déjà formulées par JACOBSEN J.-P., *Les Mânes*, t. 1, *Les Morts et la vie humaine*, Paris : Librairie ancienne Edouard Champion, 1924, p. 78.

<sup>5</sup> DERRIDA J., *Apories, Mourir, s'attendre aux limites de la vérité*, Paris : Éditions Galilée, 1996, p. 51-52.

<sup>6</sup> PROPERTIUS, *Élégies*, 4, 7.

<sup>7</sup> STACE, *Thébaïde*, livre 6.

est requis pour les funérailles de leurs proches sans parvenir à comprendre qu'il s'agit là d'un souci aussi puéril qu'inutile. Ces cinq principaux récits, quoique de manière inégale, comportent la description plus ou moins longue de la séquence de gestes qui réalise la crémation du corps du mort jusqu'au dépôt des cendres dans le tombeau. Il faut néanmoins observer que ces récits, bien qu'ils appartiennent à des genres littéraires différents, n'ont pas été rédigés avec un premier souci de réalisme ethnographique. Ce sont avant tout des œuvres littéraires dans laquelle l'emphase poétique le dispute aux emprunts à des auteurs antérieurs, notamment à Homère et ses célèbres tableaux des funérailles de Patrocle, d'Hector et d'Achille. Cela serait toutefois problématique s'il était question ici de prendre en considération le détail de chaque geste, alors qu'il s'agit de déceler dans ces sources littéraires l'ordonnement général de la crémation susceptible de correspondre à celui de l'inhumation, du moins tel que ce dernier apparaît de manière encore plus épisodique dans la documentation disponible pour l'Antiquité tardive et les premiers siècles du Moyen Âge. La valeur de ces cinq principaux récits doit également être appréciée à la lumière des mentions éparses de tel ou tel geste lié à la crémation qu'il est possible de trouver çà et là dans des écrits contemporains.

### **Du bûcher au sépulcre : les récits de crémation pour comprendre le processus de mise au tombeau.**

La complexité et la somptuosité du bûcher funéraire dépend évidemment du statut social du mort. Dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, Hérodien donne une description assez précise des bûchers funéraires utilisés pour la cérémonie d'apothéose des empereurs romains lorsqu'il relate le *funus* de Septime Sévère. Sur le Champs de Mars, on éleva « *un vaste édifice carré, formé de longues planches étroitement jointes ; l'intérieur est rempli de matières combustibles ; des étoffes brodées et brillantes d'or, des bas-reliefs d'ivoire et diverses peintures décorent l'extérieur : cette construction est surmontée d'un autre édifice, tout semblable au premier par la forme et la décoration, mais plus petit et percé de plusieurs portes ouvertes. Au-dessus s'élèvent encore un troisième et un quatrième étages, dont la dimension va toujours en décroissant, de sorte que tout l'édifice se termine en pointe. Il rappelle, pour la structure, ces tours élevées connues sous le nom de phares, et qui, placées à l'entrée des ports, en montrent le chemin aux navires pendant la nuit<sup>1</sup>* ». Les bûcher impériaux, eux-mêmes inspirés du bûcher qu'Alexandre aurait fait dresser pour Hephestion<sup>2</sup>, ont manifestement servi de modèle à Stace pour décrire celui destiné à Archemore. Grandiose, il s'élève sur trois étages. Le premier est orné de branches verdoyantes. Le deuxième est décoré à l'aide de gazon parsemé de fleurs. Le troisième reçoit des parfums et des aromates que l'on amasse autour du lit sur lequel sera bientôt étendu le corps du jeune garçon. Au-dessus du lit façonné avec de sombres rameaux et de tendres cyprès entrelacés, on a tendu une étoffe pourpre brodée d'or et de pierres précieuses<sup>3</sup>. Bien plus modeste est le bûcher dressé pour le corps de Misène par ses compagnons de route. Les

<sup>1</sup> HERODIEN, *Histoire Romaine*, 5, 3.

<sup>2</sup> DIODORE DE SICILE, *Histoire universelle*, 17, 115.

<sup>3</sup> STACE, *Thébaïde*, 6 54- 65, « *Tristibus interea ramis teneraque cupresso / damnatus flammae torus et puerile feretrum / textur : ima virent agresti stramina cultu ; / proxima gramineis operosior area sertis, / et picturatus morituris floribus agger ; / tertius adsurgens Arabum strue tollitur ordo / Eoas complexus opes incanaque glebis / tura et ab antiquo durantia cinnama Belo. / Summa crepant auro, Tyrioque attollitur ostro / molle supercilium, teretes hoc undique gemmae / inradiant, medio Linus intertextus acantho / letiferique canes ... »*

Troyens, raconte Virgile, s'empresment d'abattre et d'amasser des arbres<sup>1</sup> pour élever un immense bûcher de bois résineux et de bois de chêne qu'ils tapissent de feuillage sombre et au-devant duquel ils dressent de funèbres cyprès<sup>2</sup>. De la même manière, chez Sénèque le Tragique, Hercule dépêche ses serviteurs pour abattre les arbres dont les troncs sont ensuite réunis et disposés dans l'ordre nécessaire pour élever son propre bûcher funéraire jusqu'au ciel. « Là, écrit Sénèque, sont le pin inflammable, le rouvre résistant, l'yeuse plus petite et le bûcher est encore complété par une masse de peuplier blanc dont le feuillage pare d'ordinaire le front d'Hercule<sup>3</sup> ». La taille du bûcher et le soin apporté à son décorum sont donc proportionnels à la qualité du défunt. Modeste, composé d'un simple amas de branchages pour le commun, il prend des formes architecturales spectaculaires pour les personnages publics et les nantis. Il est agencé d'abord pour assurer au mieux la combustion du corps, mais maints détails montrent qu'il participe lui aussi au double enjeu de poursuivre la « présentification » du mort et de multiplier les filtres destinés à dissimuler progressivement le corps de chair. Du côté de la « présentification », il y a la verdure et les feuillages qui manifestent l'ancrage du mort dans une nature pleinement vivante. Il y a aussi le mobilier et les arts décoratifs qui reprennent et s'inspirent de l'architecture intérieure de la maison ou du palais du mort. Du côté des filtres, il y a la distance qui sépare le spectateur du corps placé tout au sommet d'un bûcher dont on souligne la hauteur, lorsqu'il ne comporte pas plusieurs étages. Il y a aussi, les troncs et les feuillages dont la masse et la couleur sombre écrasent visuellement la figure du corps.

Le bûcher ainsi dressé peut maintenant accueillir le corps du mort que l'on amène solennellement en convoi. Il peut également recevoir des objets, des ustensiles et des substances diverses.

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 179-184. : « *Itur in antiquam silvam, stabula alta ferarum ; procumbunt piceae, sonat icta securibus ilex / fraxineaeque trabes cuneis et fissile robur / scinditur, advolvunt ingentis montibus ornos. / Nec non Aeneas opera inter talia primus / hortatur socios paribusque accingitur armis. / Atque haec ipse suo tristi cum corde volutat / aspectans silvam immensam, et sic forte precatur : "si nunc se nobis ille aureus arbore ramus / ostendat nemore in tanto! quando omnia vere / heu nimium de te vates, Misene, locuta est."* » L'évocation des travaux d'abattage d'arbres est très largement inspirée par le récit des funérailles de Patrocle. HOMÈRE, *Illiade*, 23, 114-124.

<sup>2</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 214-216. : « *Principio pinguem taedis et robore secto / ingentem struxere pyram, cui frondibus atris / intexunt latera, et ferales ante cupresios / constituunt ...* » Selon Pline l'Ancien, repris plus tard par Servius, le cyprès est un arbre consacré à Pluton, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle, écrit-il qu'il est placé à l'entrée de la demeure des grands en signe de deuil. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 16, 60 (16, 140) ; SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 3, 64. : « *ATRAQUE CUPRESSO nigra, funesta : nam inferis consecrata est, quia caesa numquam revirescit. Moris autem Romani fuerat ramum cupressi ante domum funestam poni, ne quisquam pontifex per ignorantiam pollueretur ingressus. Hinc Horatius nec te praeter invisam cupressum ulla brevem dominum sequetur. "Atra" autem, quod atratos lares significet* ». Servius se réfère ailleurs à Varron pour affirmer que l'odeur du cyprès aide ceux qui assistent aux funérailles à ne pas être incommodés par celle du bûcher funéraire. SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 2, 6, 216. : « *Ante cupressos constituunt, cupressus adhibetur ad funera, vel quod caesa non repullulat, vel quod per eam funestata ostenditur domus, sicut laetam frondes indicant festae. Varro tamen dicit pyras ideo cupresso circumdari propter gravem ustrinae odorem, ne eo offendatur populi circumstantis corona ...* » Pour l'utilisation du cyprès dans les funérailles, voir également HORACE, *Épodes*, 5, 18. : « *... jubet cupressos funebris ...* » et STACE, *Thébaïde*, 4, 459-461. : « *... hunc iuxta cumulo minor ara profundae / erigitur Cereri ; frontes atque omne cupressus / intexit plorata latus.* »

<sup>3</sup> SENEQUE LE TRAGIQUE, *Hercule sur l'Oeta*, 1637-1641. : « *Aggeritur omnis silva et alternae trabes / in astra tollunt Herculi angustum rogam : / raptura flammis pinus et robur tenax / et brevior ilex. Alba sed complet pyram / populea, silva, frontis Herculeae decus.* »



## Encens et aromates

Parmi les choses qui sont déposées sur le bûcher funéraire, l'encens et les aromates sont celles qui sont le plus fréquemment citées. Stace se plaît à dire que l'on voyait dans le cortège funèbre de Priscilla, femme d'Abascanus auquel il dédie le cinquième livre de ses *Silves*, « *tous les trésors que distille le printemps embaumé de l'Arabie et de la Cilicie, les fleurs de Saba, les moissons que l'Indien destine à la flamme, l'encens ravi aux temples, et les parfums de la Palestine et ceux de la Judée, la chevelure suave de la plante de Corycie [le saffran] et l'enfant de Cinyras ([la myrrhe]*<sup>1</sup> ». Au contraire, Properce recommande d'interdire pour son propre cortège funèbre « *les parfums brûlants portés sur une file de plateaux*<sup>2</sup> ». Fréquente sous la plume des poètes de l'Antiquité classique, la mention de l'encens et des aromates que l'on transporte en les montrant dans le convoi funèbre, devient exceptionnelle dans les sources de l'Antiquité tardive, précisément au moment où la pratique de l'inhumation supplante celle de la crémation. Comme exception remarquable, il y a toutefois le récit des funérailles de saint Honorat de Marseille, rédigé vers l'an 430, dans lequel l'auteur indique que devant le *feretrum* sur lequel est étendu le corps du saint, on portait des aromates et de l'encens<sup>3</sup> sans toutefois préciser l'usage qui en serait fait, puisque la toilette funèbre avait déjà été exécutée.

Du temps où la crémation était la pratique commune, l'encens et les aromates que l'on portait dans le convoi funèbre étaient destinés à être brûlés en même temps que le corps du mort. Les aromates sont saupoudrés sur le corps lorsque celui-ci est installé sur le bûcher funèbre, à moins qu'ils n'entrent dans la composition des onguents et des crèmes dont on enduit, en cet instant, les membres, le visage et les cheveux du défunt. Juvénal se moque ainsi d'un dénommé Crispinus « *qui, dès le matin, dégoutte d'amome, plus que n'en exhalent deux cadavres*<sup>4</sup> ». Ovide loue Maxime qui a répandu l'amome sur le sein glacé de Celsus<sup>5</sup>. Le même semble indiquer que Romulus a oint le corps de son frère sur le bûcher avant que ce dernier ne soit allumé<sup>6</sup>. Stace évoque également des cheveux promis à la flamme imprégnés des essences de l'Arabie, d'Égypte et de Palestine<sup>7</sup>. Martial distingue le cinname soustrait à la couche mortuaire de l'encens qu'un certain Zoïle à l'habitude de dérober au bûcher funèbre<sup>8</sup>. Apulée, lorsqu'il dépeint les funérailles interrompues par Asclépiade, décrit le corps du mort saupoudré d'aromates et son visage enduit de parfums<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> STACE, *Silves*, 5, 1, 208-216. : « *Quis carmine digno / exsequias et dona malae feralia pompae / perlegat ? Omne illic stipatum examine longo / ver Arabum Cilicumque fluit floresque Sabaei / Indorumque arsura seges praereptaque templis / tura, Palaestini simul Hebraeique liquores / Coryciaeque comae Cinyreaque germina ...* »

<sup>2</sup> PROPERCE, *Élégies*, 2, 13, 23. : « *Desit odoriferis ordo mihi lancibus ...* »

<sup>3</sup> HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat*, 35, 5. : « *Praelata tunc ante feretrum ipsius aromata et incensum vidimus ...* »

<sup>4</sup> JUVENAL, *Satires*, 4, 108-109. : « *... et matutino sudans Crispinus amomo / quantum vix redolent duo funera ...* »

<sup>5</sup> OVIDE, *PONTIQUES*, 1, 9, 51-54. : « *... ille tibi exequias et magni funus honoris / fecit et in gelidos uertit amoma sinus / diluit et lacrimis maerens unguenta profusis / ossaque uicina condita textit humo.* »

<sup>6</sup> OVIDE, *Fastes*, 4, 851-856. : « *... osculaque adplicuit posito suprema feretro, / atque ait "Invito frater adempte, vale", / arsuosque artus unxit : fecere, quod ille, / Faustulus et maestas Acca soluta comas.* »

<sup>7</sup> STACE, *Silves*, 2, 1, 157-162. : « *Quid ego exsequias et prodiga flammis / dona loquor maestoque ardentia funera luxu ? / Quod tibi purpureo tristis rogos aggere crevit, / quod Cilicum flores, quod munera graminis Indi / quoque Arabes Phariique Palaestini liquores / arsuram lavere comam ? Cupit omnia ferre / prodigus ...* »

<sup>8</sup> MARTIAL, *Épigrammes*, 11, 54, 2-3. : « *Unguenta et casias et olentem funera murrum / turaque de medio semicremata rogo / et quae de Stygio rapuisti cinnama lecto, / improbe, de turpi, Zoile, redde sinu.* »

<sup>9</sup> APULÉE, *Florsides*, 4, 19. : « *Certe quidem iacenti homini ac prope deposito fatum attulit. Iam miseri illius membra omnia aromatis perspersa, iam os ipsius unguine odoro delibutum, iam eum pollinctum, iam paene paratum contemplatus enim ...* »

L'encens est quant à lui déposé sur le bûcher funéraire au contact direct avec le corps du mort ou parmi d'autres choses que l'on y a placées. Stace invite Etruscus qui vient de perdre son père à engloutir « *dans ce bûcher les orgueilleuses moissons des Ciliciens et des Arabes ; que le feu emporte les richesses de l'héritier et que s'accumule une haute colline dont les cendres feront monter au ciel éclatant un pieux nuage*<sup>1</sup> ». Pline affirme que de son temps, le bonheur de l'Arabie « *lui vient du luxe que déploient les hommes jusque dans la mort, et qui leur fait brûler pour les défunts un produit qu'ils avaient d'abord jugé créé pour les dieux* ». Comptez après cela, poursuit-il, « *les innombrables funérailles célébrées tous les ans sur toute la terre, et les monceaux entassés, pour honorer les cadavres, d'un encens qu'on ne donne aux dieux que par miettes*<sup>2</sup> ».

Les aromates ont déjà été employés à l'occasion de la toilette funèbre. Il s'agissait alors de dissimuler ou plus justement de prévenir la survenue des premières manifestations olfactives de la décomposition du corps du mort. Associés à l'encens, les aromates dont on recouvre ce même corps une fois qu'il est installé sur le bûcher funèbre sont là aussi destinés à dissimuler la corruption du corps derrière un écran olfactif. L'odeur qu'il s'agit à présent de recouvrir de senteurs aromatiques est celle de la chair qui se consume. Le puissant parfum des aromates et de l'encens qui brûlent en même temps que le corps du mort sur le bûcher font disparaître ce même corps dans sa dimension organique. Encens et aromates, lorsqu'ils se consomment dégagent une odeur sèche qui vient se substituer à l'odeur humide que la culture gréco-romaine associe aux sécrétions corporelles et plus encore à la putréfaction de la chair<sup>3</sup>. L'odeur sèche de l'encens et des aromates que l'on brûle dissimule l'odeur humide de la chair qui se dissout dans les flammes. Dissimuler l'odeur de la combustion du corps revient à dissimuler la destruction du corps qui s'opère sur le bûcher funéraire. Le corps du mort ne disparaît pas en tant que tel, il se « résorbe » dans la senteur des aromates et de l'encens.

Le rapport d'opposition entre l'odeur humide du *cadaver* livré à lui-même et l'odeur sèche du *corpus* enduit d'aromates se double d'un rapport d'opposition entre transformations naturelle et culturelle. La première est synonyme de corruption et s'attache à la figure du cadavre abandonné aux puissances destructrices la nature. La seconde est l'œuvre de la communauté d'appartenance du défunt qui s'institue actrice de la mort de l'autre en usant d'artifices tels que l'encens et les aromates pour rejouer cette mort sur un plan symbolique.

Est-il des produits plus significatifs du travail et du commerce des hommes que les aromates et l'encens qui sont importés de très loin à grands frais ? Se comprend dès lors le crédit apporté à la profusion et à la diversité des produits odorants déposés sur le bûcher funéraire. Les poètes de la République et du début de l'Empire se plaisent à mentionner les « *produits d'Arabie, les richesses de l'Orient avec les morceaux d'encens blanchi et la cannelle conservée depuis l'antique Bélus*<sup>4</sup> », de même que les « *parfums des Sabéens, les moissons de Cilicie, et le cinname dont fut dépouillé l'oiseau de Pharos, ainsi que les sucs que distillent*

<sup>1</sup> STACE, *Silves* 3, 3, 33-36. : « *Tu largus Eoa germina, tu messes Cilicumque Arabumque superbas / merge rogis ; ferat ignis opes heredis et alto / aggere missuri nitido pia nubila caelo / stipentur cineres ...* »

<sup>2</sup> PLINE, *Histoire Naturelle*, 12, 82-83. : « *Beatam illam fecit hominum etiam in morte luxuria quae dis intellexerant genita inurentium defunctis. [...] Aestimentur post ea toto orbe singulis annis tot funera aceruatimque congesta honori cadaverum quae dis per singulas micas dantur.* »

<sup>3</sup> DETIENNE M., *Les Jardins d'Adonis, la mythologie des aromates en Grèce*, Paris : Gallimard, 1972, p. 29.

<sup>4</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 59-61. : « *... tertius adsurgens Arabum strue tollitur ordo / Eoas complexus opes incanaque glebis / tura et ab antiquo durantia cinnama Belo* ».

les plantes d'Assyrie<sup>1</sup> ». Stace ajoute « le Safran des Sicanes » aux « cinnames précieux recueilli par les riches Sabéens » et aux « épis odorants que l'Arabe a pu moissonner<sup>2</sup> ». Chez Martial, l'épouse désolée a acheté la myrrhe et la cannelle<sup>3</sup> auxquelles Ovide<sup>4</sup> et Juvénal<sup>5</sup> ajoutent l'amome. Martial, quant à lui, sermonne la canaille qui n'hésite pas à aller dérober l'encens et la cannelle déposés sur les bûchers funèbres<sup>6</sup>.

Le rôle de l'encens et des aromates employés pour masquer l'odeur de la combustion des chairs justifie que ces substances disparaissent des récits des funérailles à partir du moment où l'inhumation remplace la crémation. Tertullien écrit ainsi que l'Arabie se plaint que les chrétiens achètent moins d'encens que les païens, mais que le Sabéen se réjouit car il leur vend sa marchandise « à un plus haut prix et en plus grande quantité pour ensevelir leur morts que pour enfumer les dieux<sup>7</sup> ». Le rejet de la crémation par les Pères de l'Église entraîne l'abandon progressif du recours à l'encens, offrant à Tertullien un argument facile pour soutenir sa thèse évhémériste. Constatant que les païens utilisent de l'encens pour honorer leurs dieux comme leurs morts, il faut en conclure que leurs dieux ne sont rien d'autre que des morts divinisés.

L'usage des aromates dans le cadre de l'inhumation trouve d'autres attestations dans les poèmes que Prudence a composés au cours de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Pour les chrétiens, dit-il, « la coutume veut qu'on recouvre d'un linge éclatant de blancheur le corps tout aspergé de myrrhe et conservé par ce baume sabéen<sup>8</sup> ». Ailleurs, dans un récit très personnel de la résurrection de Lazare<sup>9</sup>, Prudence fait dire au Christ « ôtez-lui maintenant ses liens odorants, heureuses sœurs » avant d'ajouter, selon le goût pour le macabre dont il ne manque jamais de faire preuve, que « seuls désormais les aromates répandus exhalent leur parfum ; que la brise n'apporte plus aucune émanation nauséabonde venant de la corruption du corps ; que les yeux, déjà décomposés en pus qui suinte, retrouvent leur beauté d'autrefois [...] et que les joues qui se putréfiaient se revêtent peu à peu d'un teint vermeil ». La mention des aromates répandus sur le corps de Lazare est une invention de Prudence probablement inspirée par les usages de son temps, puisqu'elle ne trouve pas de justification dans la Bible<sup>10</sup>. Deux siècles plus tard, Grégoire de Tours rapporte encore que le corps de Radegonde fut déposé dans une châsse en bois après qu'il eut été embaumé

<sup>1</sup> STACE, *Silves*, 2, 6, 85-89. : « Sed nec servilis adempto / ignis : odoriferos exhaustis flamma Sabaeos / et Cilicum messes Phariaeque exempta volucris / cinnama et Assyrio manantes gramine sucos / et domini fletus ... »

<sup>2</sup> STACE, *Silves* 5, 3, 41-43. : « Hic ego te nam Sicanii non mitius halat / aura croci, dites nec si tibi rara Sabaei / cinnama, odoratas nec Arabs decerpit aristas ... »

<sup>3</sup> MARTIAL, *Épigrammes*, 10, 97, 1-4. : « Dum levis arsura struitur Libitina papyro, / dum murrum et casias flebilis uxor emit, / iam scrobe, iam lecto, iam pollinctore parato / heredem scripsit me Numa : convaluit. »

<sup>4</sup> OVIDE, *Pontiques*, 1,9, 52-53. : « ... fecit, et in gelidos vertit amoma sinus / diluit ... »

<sup>5</sup> JUVENAL, *Satires*, 4, 108-109. : « ... et matutino sudans Crispinus amomo / quantum vix redolent duo funera ... »

<sup>6</sup> MARTIAL, *Épigrammes*, 11, 54, 2-3. : « ... turaque de medio semicremata rogo / et quae de Stygio rapuisti cinnama lecto, / improbe, de turpi, Zoile, redde sinu. »

<sup>7</sup> TERTULLIEN, *Apologétique* 42. : « Tura plane non emimus ; si Arabiae queruntur, sciant Sabaei plures et cariores suas merces Christianis sepeliendis profligari quam deis fumigandis. »

<sup>8</sup> PRUDENCE, *Livre d'heures*, 10, 49-52. : « Candore nitentia claro / praetendere linthea mos est, / aspersaque myrra Sabaeo / corpus medicamine servat. »

<sup>9</sup> PRUDENCE, *Traité sur la nature de Dieu*, 757-762. : « Solvite iam laetae redolentia vincla, sorores ! / Solus odor sparsi spiramen aromatis efflat / nec de corporeo nidorem sordida tabo / aura refert ; oculos sanie stillante solutos / pristinus in speculum decor excitat, et putrefactas / tincta rubore genas paulatim purpura vestit. »

<sup>10</sup> Jn 11, 44. : « Et statim prodiit, qui fuerat mortuus, ligatus pedes et manus intitis ; et facies illius sudario erat ligata. Dicit Iesus eis : "Solvite eum et sinite abire." »

d'aromates<sup>1</sup>. Dans la mesure où l'inhumation du corps de la reine devenue moniale n'eut à souffrir aucun délai particulier, l'emploi des aromates ne peut être imputé à une circonstance particulière, mais au contraire peut être regardé comme la perpétuation d'un usage ancien, du moins parmi les membres de l'aristocratie qui se montrent, il est vrai, bien souvent conservateurs.

Il faut en effet constater que les mentions tardives de l'emploi d'aromates à l'occasion de la mise au tombeau sont très rares. Cette pratique semble être tombée en désuétude dans le courant du V<sup>e</sup> siècle, à moins de juger comme une preuve contraire les très nombreux textes hagiographiques dans lesquels l'auteur ressent la nécessité de préciser que la bonne odeur qui s'exhale du tombeau du saint n'est pas le fait d'aromates qui y auraient été déposés, mais bien le signe d'une grâce divine, bientôt assimilée à la *virtus* du saint. Le destin de l'encens est différent. Alors que les Pères de l'Église paraissent d'abord vouloir proscrire son utilisation dans le cadre des funérailles, il très vite réinvesti d'une valeur qui l'assimile à la prière, parce que la fumée qu'il dégage monte vers le ciel et semble être immatérielle. C'est pourquoi, lorsque Grégoire de Tours dépeint le cortège qui ramène la dépouille de saint Lupicin vers sa sépulture, l'encens que l'on brûle auprès de la croix et au milieu des cierges, peut être aussi bien regardé comme le vestige d'une pratique funéraire ancienne que comme une manifestation de la foi chrétienne<sup>2</sup>.

Les récits de crémations de l'Antiquité classique-permettent de reconnaître dans les aromates dont était recouvert le mort et dans l'encens accumulé sur le bûcher funèbre des procédés visant à dissimuler la figure du corps de chair. Les écrans visuels des lumières et du voile en tissu derrière lesquels se dérobe déjà ce corps, sont maintenant complétés par un écran olfactif. L'accumulation de ces écrans empêche que n'apparaisse l'image et l'odeur du corps du mort en train de disparaître sous l'effet du processus naturel de décomposition et de putréfaction. Il s'agit de dissimuler, pour reprendre les mots de Jacques Baudrillard, « *l'angoissante différence, horrible changement du corps, ce passage abject par la nature et le biologique*<sup>3</sup> ».

La disparition du corps est comme suspendue<sup>4</sup>, figeant la figure du mort dans une image fixe et atemporelle, qu'aucune autre image de l'anéantissement du corps ne viendra ensuite remplacer. Encens et aromates contribuent ainsi à leur tour à épaissir l'écran derrière lequel disparaît la figure du corps de chair appelé à s'anéantir. En mêmes temps, ils concourent à la « présentification » du mort, parce qu'ils sont de purs produits de la culture que les vivants opposent à la prise de contrôle du corps par la nature. Ils contribuent à maintenir le mort présent auprès des vivants dans un apparaître artificiel qui relève de la convention sociale. Ce sont les mêmes ressorts qui prévalent dans l'usage de déposer des ustensiles et des objets sur le bûcher funèbre ou dans la tombe.

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 106. : « *Nam providentia abbatissae capsam lineam fecerat, in qua corpus aromatibus conditum incluserat ...* »

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères*, 13, 3. : « *Denique hoc, ut diximus, defuncto, adfuit quaedam matrona, quae ablutum dignis induit vestimentis, et, cum eum ad vicum Transaliensem ferre velit [...] et Lipidiacenses effossam humum, deposito sarcophago, eum sepelire niterentur, [...] rapuit sanctum corpus, ac ferre coepit in feretro ad vicum Transaliacensem, dispositis in itinere psallentium turmis cum crucibus, cereisque, atque odore fragrantis thimiamatis* ».

<sup>3</sup> BAUDRILLARD J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris : Éditions Gallimard, 1976, p. 274.

<sup>4</sup> HOWES D., « Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat », *Anthropologie et Sociétés*, 10.3, 1986, p. 41.

## *Les objets déposés sur le bûcher funèbre ou dans la tombe*

Plutarque constate que, de son temps, beaucoup pensent que l'on « *soulage sa douleur en ensevelissant avec les morts les armes, les meubles et les vêtements dont ils avaient coutume de se servir. Ainsi Minos mit dans le tombeau de Glaucus les instruments chéris de ce fils malheureux. On donne aux morts avec plaisir les choses qu'on croit qu'ils désirent et qu'ils demandent après leur mort, comme Périandre fit brûler avec le corps de sa femme les habillements qu'elle avait portés, parce qu'il imagina qu'elle les lui demandait pour se garantir contre le froid*<sup>1</sup> ». Quelques décennies plus tard Lucien de Samosate écrit que les Romains ont coutume de prescrire « *que l'on brûle avec eux des vêtements, parmi ceux qui leur furent chers de leur vivant*<sup>2</sup> ». Il faut noter au passage que Plutarque et Lucien de Samosate précisent tous deux que les biens déposés sur le bûcher funèbre sont ceux qui appartenaient en propre au mort.

Bien qu'il soit issu d'un tout autre contexte culturel, un texte écrit par un savant chinois au III<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> permet de mieux saisir l'enjeu du dépôt d'objets sur le bûcher funèbre ou dans la tombe. Dans son ouvrage consacré aux rites, l'auteur du nom de Hsün Tzu, procède comme un véritable ethno-anthropologue en ajoutant l'interprétation à la description des usages suivis par ses contemporains. Hsün Tzu observe que « *les objets employés pendant la vie sont préparés de façon à être mis dans la tombe, comme si [le défunt] changeait seulement de maison. On n'en prend que quelques-uns. Ils sont là pour l'apparence, non pour un usage pratique [...]. C'est pourquoi les choses dont le défunt avait l'usage dans la vie sont ornées, mais non achevées, et les "ustensiles spirituels" sont pour l'apparence, non pour l'usage* ». Les critères de choix sont le statut de propriété du mort et l'apparence, celle-ci prévalant, insiste-t-il, sur la valeur d'usage. Les biens déposés dans la sépulture sont par conséquent destinés à fabriquer une image. Cette image est à nouveau celle du mort montré dans une apparence qui donne à voir une présence plutôt qu'une absence. Hsün Tzu conclut en ce sens en écrivant que « *pour le vivant, les rites funéraires consistent [...] à assister au départ du mort comme s'il était vivant, à rendre le même service au mort qu'au vivant, à l'absence qu'au présent, et à rendre la fin semblable au commencement* » avant d'ajouter plus loin que « *la méthode et la manière du rite et des modèles de justice consistent à renvoyer les morts comme s'ils étaient vivants, de sorte que, dans la mort et dans la vie, dans la fin et dans le commencement, il n'y ait rien qui ne soit convenable et bienséant* ». Les objets incinérés ou inhumés avec le corps du mort contribuent à la « présentification » du mort qui consiste elle-même à brouiller la différence d'apparence entre corps du mort et le corps du vivant. La figure du cadavre voué à disparaître est éclipsée par la figure d'un corps qui renforce la présence du mort se montrant à tous, doté des attributs qui sont les siens, dans une apparence semblable à celle par lequel le défunt se présentait dans le monde avant de mourir. Les biens déposés auprès du corps allongé sur le bûcher funéraire ou dans la tombe concourent ainsi au processus de « présentification » du mort engagé lors de la première phase de la ritualité funéraire. En même temps, la consécration de certains objets au mort contribue à mettre à distance le mort et la mort. En effet, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les

---

<sup>1</sup> PLUTARQUE, *On ne peut vivre en suivant la doctrine d'Épicure*, 26.

<sup>2</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Nigrinos*, 30.

<sup>3</sup> L'ouvrage s'intitule le *Li Ji* qui signifie le *Livre des Rites*. L'extrait cité a été publié par RADCLIFF-BROWN A.-R., *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris : Les éditions de Minuit, 1968, p. 253.

ethnos-anthropologues ont constaté que les sociétés qu'ils étudiaient donnaient trois justifications principales au dépôt d'objets. La première est le souci de se débarrasser des biens personnels du mort par crainte que ces biens soient eux aussi porteurs de la souillure qui résulte de leur accointance avec le mort et par son intermédiaire avec la mort<sup>1</sup>. La deuxième est la crainte de voir le mort manifester son désir de rester en possession de ses biens<sup>2</sup>. La troisième justification correspond à la volonté de pourvoir aux besoins du mort dans sa nouvelle existence<sup>3</sup>. Toutes trois ont en commun de contribuer à désigner un lieu destiné à contenir le mort et la mort. En évitant au mort tout motif de mécontentement ou en pourvoyant à ses besoins supposés, celui-ci n'a aucun motif d'être ailleurs que dans l'endroit que les vivants lui ont assigné. Cet endroit conserve le corps du mort et les biens les plus personnels de celui-ci comme autant de choses qui engendrent le sentiment du numineux parce qu'ils sont entrés dans la mouvance de la mort.

### Les objets familiers du mort

Par objets familiers, il faut entendre les objets favoris et utilitaires appartenant en propre au mort au point souvent de participer à son identité. Parmi eux, se comptent d'abord les vêtements qui, le cas échéant, viennent s'ajouter à ceux que le mort porte à la suite de la toilette mortuaire. S'y ajoutent les signes et insignes marqueurs de sa condition sociale et de ses fonctions. Bien plus rarement, et dans un mouvement d'emphase poétique qui exagère très probablement la réalité, il est question d'animaux et même d'humains sacrifiés au mort comme des choses qui appartenait à celui-ci ou qu'il affectionnait.

Pline le Jeune pour en dénoncer l'outrance signale ainsi le comportement d'un certain Regulus qui immola sur le bûcher funéraire de son fils les poneys attelés et dételés que possédait l'enfant ainsi que ses chiens, ses rossignols, ses perroquets et ses merles<sup>4</sup>. Dans son opuscule sur *Le deuil*, Lucien de Samosate trouve navrants, non sans exagérer quelque peu le trait, tous les chevaux, les concubines et même les échansons immolés pour les morts au même titre que « *les vêtements et les parures brûlés ou enterrés avec eux, comme s'ils devaient en jouir et en avoir usage là-bas, aux Enfers*<sup>5</sup> ». Si des animaux et des humains sont sacrifiés sur le bûcher funéraire, c'est encore une fois parce qu'ils participent pleinement de la figure personnelle du mort. Homère précise qu'Achille immola sur bûcher de Patrocle deux des neufs chiens familiers de son ami ainsi que quatre fiers chevaux<sup>6</sup>. Tacite affirme que les Germains n'entassaient sur le bûcher funèbre ni étoffes ni parfums, mais seulement les armes du mort, auxquelles ils ajoutent parfois son cheval livré aux flammes en même temps que lui<sup>7</sup>. César dit une chose similaire des Gaulois chez lesquels tout ce qu'on croit avoir été cher au défunt pendant sa vie est jeté sur le bûcher y compris animaux et, plus anciennement

---

<sup>1</sup> LEVY-BRUHL L., *L'âme primitive*, Paris : Presses Universitaires de France, 1963, p. 324-325.

<sup>2</sup> HERTZ R., « Contribution à une étude de la représentation collective de la mort », *L'année sociologique*, 1905-1906, p. 62.

<sup>3</sup> THAYER ADDISON J., *La vie après la mort*, Paris : Payot, 1936, p. 24.

<sup>4</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 4, 2, 3-4. : « *Amissum tamen luget insane. Habebat puer mannulos multos et iunctos et solutos, habebat canes maiores minoresque, habebat luscinijs psittacos merulas : omnes Regulus circa rogum trucidavit. Nec dolor erat ille, sed ostentatio doloris.* »

<sup>5</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 14.

<sup>6</sup> HOMERE, *Illiade*, 23, 172-174.

<sup>7</sup> TACITE, *La Germanie*, 27. : « *Struem rogi nec vestibus nec odoribus cumulant : sua cuique arma, quorundam igni et equus adicitur.* »

encore, les esclaves et les clients qu'il aimait<sup>1</sup>. Selon Pomponius Mela, il est d'usage chez les Gaulois de brûler et d'enterrer avec les morts ce qui leur a servi pendant leur vie<sup>2</sup>. Childéric se fit inhumer en compagnie de ses chevaux, selon une coutume largement répandue dans l'aire d'influence des Francs<sup>3</sup>.

Dans le monde latin, les objets les plus fréquemment déposés sur le bûcher funèbre restent néanmoins les vêtements, les bijoux, les accessoires, les ustensiles et les armes du mort. Chez Virgile, la dépouille de Misène est couverte d'étoffes de couleur pourpre dont le poète dit qu'elles étaient des parures familières du défunt<sup>4</sup>. L'Hercule de Sénèque<sup>5</sup>, comme celui d'Ovide<sup>6</sup>, se fait incinérer avec sa massue et la dépouille du lion de Némée dont il est traditionnellement revêtu<sup>7</sup>. Les Troyens, au lendemain des combats qui ont vu la mort de Pallas, « *apportent en offrandes les objets familiers, les boucliers des morts eux-mêmes et leurs armes malheureuses*<sup>8</sup> ». Cornélie pour honorer les mânes de Pompée rassemble les vêtements, les insignes, les armes et les robes de pourpre de celui-ci, toute cette parure triomphale qu'avait regardée trois fois Jupiter souverain, et les dépose sur le bûcher funèbre de son époux<sup>9</sup>. Chez Stace, Lycurgue, roi de Némée, dépose sur le bûcher d'Archemore<sup>10</sup> un carquois, des armes à sa taille, des flèches inoffensives, qui sont autant de « *présents sans rapport avec son âge* » qu'un père « *impatience de voir ses vœux se réaliser avait destinés à son fils* ». La mère d'Archemore place à son tour sur le bûcher funèbre les vêtements qu'elle préparait pour son fils « *dans une hâte ardente avec des parures de pourpre, emblème de la royauté, et un sceptre d'enfant* ». Archemore reçoit ainsi sur le bûcher qui va consumer son corps tous les attributs qui auraient été les siens s'il avait vécu assez longtemps pour devenir guerrier et roi. Plus qu'un fils, Lycurgue pleure un héritier, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il jette sur le bûcher d'Archemore des « *armes et dépouilles appartenant à de lointains ancêtres*<sup>11</sup> » pour signifier l'appartenance de l'enfant à un haut lignage qui mettait en lui ses espoirs de perpétuation. Dans le registre de l'ironie, Lucien de Samosate met en scène un personnage du nom d'Eucrate qui, alors qu'il se consacrait à la lecture du *Phédon* de Platon, vit entrer le fantôme de son épouse qui vint s'asseoir auprès de lui. Elle lui reprocha d'avoir oublié l'une de ses sandales aux fils d'or parmi les bijoux et les éléments de sa garde-

<sup>1</sup> CESAR, *La guerre des Gaules*, 6, 19. : « *Funera sunt pro cultu Gallorum magna et sumptuosa ; omniaque quae vivis cordi fuisse arbitrantur in ignem inferunt, etiam animalia, ac paulo supra hanc memoriam servi et clientes, quos ab eis dilectos esse constabat, iustis funeribus confectis una cremabantur.* »

<sup>2</sup> POMPONIUS MELA, *Description de la terre*, 3, 2. : « *Itaque cum mortuis cremant ac defodiunt apta viventibus.* »

<sup>3</sup> VERSLYPE L., « *Cavaliers de l'au-delà ou moutures d'ici-bas ? : sépultures et dépouilles de chevaux au nord-ouest des royaumes mérovingiens* », dans Jacques TOUSSAINT (éd.), *Huitième congrès de l'Association des Cercles francophones d'histoire et d'archéologie de Belgique : LV<sup>e</sup> congrès de la Fédération des Cercles d'archéologie d'histoire de Belgique* : Namur, 28-31 août 2008, Namur : Société archéologique de Namur, 2008, p.133-134.

<sup>4</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 220-222. : « *Tum membra toro defleta reponunt, / purpureasque super vestes, velamina nota, coniciunt.* »

<sup>5</sup> SENEQUE LE TRAGIQUE, *Hercule sur l'Oeta*, 1661-1666. : « *"Hic nodus" inquit, "nulla quem capiet manus, / mecum per ignem flagret ; hoc telum Herculem / tantum sequetur : hoc quoque acciperes" ait / "si ferre posses. Adiuuet domini rogum". / Tum rigida secum spolia Nemeaei mali / arsura poscit ; latuit in spolio rogus.* »

<sup>6</sup> OVIDE, *Métamorphoses*, 9, 234-236. : « *Dumque avidis comprehenditur ignibus agger, / congeriem silvae Nemeaeo vellere summam / sternis et inposita clavae cervice recumbis ...* »

<sup>7</sup> Cette dépouille rentre également dans la catégorie des trophées.

<sup>8</sup> VIRGILE, *Énéide*, 11, 195-196. : « *... pars munera nota, / ipsorum clipeos, et non felicia tela.* »

<sup>9</sup> LUCAIN, *Pharsale*, 9, 175-178. : « *... collegit vestes miserique insignia Magni / armaque et impressas auro, quas gesserat olim. / Exuvias pictasque togas, velamina summo / ter conspecta loui, funestoque intulit igni.* »

<sup>10</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 73-75 et 79-81. : « *... muneraque in cineres annis graviora feruntur. / Namque illi et pharetras brevioraque tela dicarat / festinus voti pater insontesque sagittas. [...] Spes avidae ! quas, non in nomen credula, vestes / urgebat studio cultusque insignia regni / purpureos sceptrumque minus, cuncta ignibus atris ...* »

<sup>11</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 67 : « *Arma etiam et veterum exuvias circumdat avorum ...* »

robe qu'il avait fait brûler sur son bûcher funèbre. Eucrate s'en excusa. Il ne l'avait pas fait exprès et, n'ayant pas trouvé la paire, il s'était contenté d'en brûler une seule. Le fantôme lui dit alors que la sandale manquante se trouvait sous le coffre puis s'en alla. Le lendemain, en pieux époux, Eucrate brûla la sandale qu'il avait retrouvée à l'endroit indiqué par le spectre<sup>1</sup>. Dans un célèbre testament, le Lingon demande que « *tout son attirail pour chasser et prendre les oiseaux soit brûlé avec lui, avec ses épieux, ses glaives, ses coutelas, ses filets, ses pièges, ses collets, ses flèches, ses tentes, ses épouvantails, ses litières de bain, sa chaise à porteur, son canot léger en vannerie, tout ce qu'il laissera en fait d'étoffes damassées et brodées ainsi que ses étoiles en cornes d'élan*<sup>2</sup> ».

Derrière la volonté affirmée de pourvoir aux besoins du mort dans sa vie posthume, il est possible de discerner l'enjeu de la « présentification » du mort qui, à ce moment de la ritualité funéraire, consiste à clore le sépulcre ou dissimuler derrière un rideau de fumée et de flammes la figure du corps du mort figé dans une attitude et une apparence qui assimile ce corps au mort lui-même. En d'autres termes, l'image produite par le corps exposé à la ressemblance du vivant que l'on s'apprête à dissimuler en l'absorbant dans le tombeau ou le brasier, est destinée à s'imposer en lieu et place de l'image du cadavre s'anéantissant. Il s'agit de produire l'illusion ou plus précisément le fantasme d'une perpétuation indéfinie du mort au travers de la fabrication d'une image de présence qui s'impose dans la mémoire et l'imaginaire des vivants. C'est la raison pour laquelle il ne saurait être question d'un travestissement outrancier de l'identité du mort en lui faisant porter des insignes et des attributs qui n'ont rien à voir avec ce qui continue à être le temps des funérailles.

Tous les biens qui se rangent dans la catégorie des objets familiers déposés dans le tombeau contribuent à dire, pour un moment encore, qui est le défunt. Ils le disent avec une plus ou moins grande ostentation, selon l'intention du défunt lui-même ou de ses proches. Le choix peut porter sur ses plus beaux bijoux, sur sa meilleure parure, sur ses vêtements les plus luxueux, sur ses armes les plus flamboyantes. Ce sont néanmoins des objets qui continuent à appartenir au mort ou que les vivants lui offrent afin de renforcer l'assimilation de la présence du corps à celle de la présence du mort.

### ***Des offrandes faites aux défunts***

Les accessoires appartenant au défunt en tant que marques de son identité personnelle ne sont pas les seuls objets que Lycurgue dispose sur le bûcher d'Archemore. Il y ajoute ses propres insignes, son sceptre glorieux, les emblèmes de Jupiter tonnant, ainsi que ses propres cheveux qu'il coupe pour en recouvrir le visage du mort<sup>3</sup>. Si l'emprunt à Homère est ici manifeste<sup>4</sup>, le don au mort des insignes royaux et le sacrifice des cheveux fait par un père éploré relève d'une autre catégorie de dépôt de mobilier funéraire. Il s'agit de véritables

<sup>1</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Philopseudes*, 27.

<sup>2</sup> CIL, XIII, 5708. : « *Volo autem omne instrumentum meum quod ad venandum et aucupandum paravi, mecum cremari cum lanceis, gladiis, cultris, retibus, plagis, laqueis, kalamis, tabernaculis, formidinibus, balnearibus lecticis [...] sella gestatoria, et omni medicamento illius et instrumento studi, et navem liburnam ex scirpo, ita ut inde nihil subtrahatur, et vestis polymitae et plumariae quicquid reliquero, et stellas omnes ex cornibus alcinis.* »

<sup>3</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 82-83 et 193-196. : « *... damnat atrox suaque ipse parens gestamina ferri, / si damnis rabidum queat exsaturare dolorem. [...] At genitor sceptrique decus cultusque Tonantis / inicit ipse rogis, tergoque et pectore fusam / caesariem ferro minuit sectisque iacentis / obnubit tenuia ora comis ...* »

<sup>4</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 140-153.



offrandes. Le père d'Archemore n'est pas le seul à agir ainsi puisque Stace précise que peu après lui « *les chefs grecs portent à leur tour des offrandes funèbres et des objets voués aux flammes, chacun d'eux affichant pieusement les titres de gloire de son lignage*<sup>1</sup> ». Lors des funérailles de César, Suétone précise<sup>2</sup> que la journée ne paraissait pas devoir suffire au défilé de tous ceux qui voulaient apporter des offrandes sur le bûcher dressé sur le champ de Mars ; c'est pourquoi « *on déclara que chacun irait, sans observer aucun ordre et par le chemin qui lui plairait, déposer ses dons* ». Une fois le bûcher embrasé, les joueurs de flûte et les acteurs y jettent les ornements consacrés aux pompes triomphales dont ils s'étaient revêtus pour la circonstance. Ils sont bientôt suivis par les vétérans légionnaires qui y jettent les armes dont ils s'étaient parés pour la circonstance, puis viennent les matrones qui, en grand nombre, lui offrent les bijoux qu'elles portaient ainsi que les *bullae*<sup>3</sup> et les *pretextae*<sup>4</sup> de leurs enfants<sup>5</sup>. Lors des funérailles d'Auguste, les chevaliers et les soldats de la garde urbaine jettent sur le corps allongé sur le bûcher qui va être allumé « *toutes les récompenses militaires qu'ils avaient reçues de sa main pour leurs exploits*<sup>6</sup> ». Certes, ces exemples relèvent des classes sociales les plus élevées, mais ils illustrent la possibilité qu'une partie du mobilier funéraire déposé sur le bûcher ou dans le tombeau soit des offrandes faites par les vivants pour honorer le mort, à moins qu'elles ne soient destinées à exprimer leur affliction. Parmi les offrandes faites au défunt apparaissent également des trophées qui sont la marque d'un hommage qui leur est rendu, en même temps qu'ils sont un rappel de l'identité du mort puisque leur bravoure, les hauts faits qu'ils ont accomplis et même leur sacrifice ont contribué à l'acquisition de ces trophées. L'auteur de la consolation à Livie rapporte que l'armée que commandait Drusus voulait brûler le corps de son général avec ses armes et au milieu de tout ce qu'il avait fait périr<sup>7</sup>. Virgile écrit que les Troyens jettent dans les flammes qui embrasent les bûchers où reposent leurs compagnons morts « *les dépouilles enlevées aux Latins immolés, des casques, des glaives splendides, des freins, des roues détachées de leurs brûlants essieux*<sup>8</sup> ». La catégorie des trophées est toutefois réservée aux morts ayant eu une activité guerrière. Pour les autres, elle n'a aucune raison d'être.

Les auteurs chrétiens se montrent étonnamment muets sur la question du dépôt de bijoux, d'armes ou d'ustensiles dans la tombe. Jamais ils n'en condamnent le principe. Tout au plus, se contentent-ils de blâmer lorsque cela est fait avec ostentation et trop grande profusion de richesses. Il serait bien plus profitable, affirment-ils, et pour le mort et pour les vivants, de consacrer l'argent ainsi employé à faire l'aumône. Ils ajoutent qu'il est vain de dépenser autant d'argent pour prendre soin d'un cadavre qui n'est plus en mesure d'en bénéficier, alors

<sup>1</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 127-128. : « *Portant inferias arsuraque fercula primi Graiorum, titulusque pios testantur honores / gentis quisque suae ...* »

<sup>2</sup> SUETONE, *Vie de César*, 84, 2 : « *Praeferentibus munera, quia suffecturus dies non videbatur, praeceptum est ut, omisso ordine, quibus quisque vellet itineribus Urbis, portaret in Campum.* »

<sup>3</sup> La *bullae* est un pendentif rempli d'amulettes protectrices pour écarter les mauvais esprits. PALMER R., « *Bullae insignia ingenuitatis* », *American journal of ancient history*, t. 14, n° 1, 1998, p. 1-69.

<sup>4</sup> Toge ou robe prétexte portée par les enfants jusqu'à seize ans.

<sup>5</sup> SUETONE, *Vie de César*, 84, 7. : « *Deinde tibicines et scaenici artifices vestem, quam ex triumphorum instrumento ad praesentem usum induerant, detractam sibi atque discissam iniecerunt flammae et veteranorum militum legionarii arma sua, quibus exculti funus celebrabant ; matronae etiam pleraque ornamenta sua, quae gerebant, et liberorum bullas atque praetextas.* »

<sup>6</sup> DION CASSIUS, *Histoire Romaine*, 56, 42.

<sup>7</sup> CONSOLATION A LIVIE, 169-170. : « *Quippe ducem arsuris exercitus omnis in armis, / inter quae periit, ponere certus erat.* »

<sup>8</sup> VIRGILE, *Énéide*, 11, 193-195 : « *Hic alii spolia occisis derepta Latinis / coniciunt igni, galeas ensesque decoros / frenaque ferventisque rotas ...* »

que le devoir du juste est de prodiguer ces biens pour ceux qui sont dans le besoin. Ainsi, le riche pourra s'aider lui-même en contribuant au salut de son âme. Le silence relatif des Pères de l'Église et des prélats des premiers siècles du Moyen Âge sur le dépôt de certains biens du mort dans sa tombe démontre que cet usage n'était pas assimilé à des croyances superstitieuses ou païennes. Il s'agissait en réalité d'une pratique banale, dont personne n'interrogeait ni le sens ni la signification. C'était une coutume héritée des temps anciens que l'archéologie décèle sans discontinuité depuis l'antiquité classique jusqu'à l'aube de la période carolingienne. Alors que les lois romaines condamnaient en tant que telle la profanation de sépulture, les lois des royaumes germaniques prévoyaient d'ailleurs des dispositions spéciales pour le délit qui consiste à dépouiller un mort avant et après qu'il eut été enterré<sup>1</sup>. Toutes les classes sociales pratiquent ce dépôt, selon les moyens de chacun, y compris dans des contextes d'inhumation explicitement chrétiens<sup>2</sup>. Le dépôt des biens les plus familiers du mort dans sa tombe n'est donc pas une affaire de *religio* au sens chrétien de ce terme. Il est possible d'en trouver la confirmation dans un passage des *Dix livres d'histoires* de Grégoire de Tours<sup>3</sup>. L'auteur, appliqué à dépeindre un portrait abject de Gontran Boson, raconte que ce dernier dépêcha de ses serviteurs pour piller la tombe d'une de ses parentes qui s'était fait inhumer dans une basilique de Metz avec « *de magnifiques bijoux et beaucoup d'or* ». Tout en fermant l'entrée du lieu aux religieux qui avaient été alertés par le bruit, les serviteurs de Gontran Boson ouvrent le sépulcre et y prélèvent tous les ornements dont était parée la défunte. Une fois leur forfait accompli, ils parviennent à s'enfuir. Sur la route toutefois, craignant les peines promises aux profanateurs de sépulture, ils décident de faire demi-tour et d'aller dénoncer le commanditaire du crime qu'ils ont commis. Sommé par le roi de venir s'expliquer devant de telles accusations, Gontran Boson préfère s'enfuir, après quoi tous ses biens lui sont confisqués. Il faut d'abord remarquer que la défunte dont la tombe fut pillée

<sup>1</sup> PACTUS LEGIS SALICAE, 55, 4. « *Si corpus iam sepultum effuderit et expoliaverit et ei fuerit adprobatum, uvargus sit usque in die illa quam ille cum parentibus ipsius defuncti conveniat et ispis pro eum rogare debent ut ille inter inter homines liceat accedere. Et qui ei antequam parentibus conponat aut panem dederit aut hospitalitatem dederit aut hospitalitatem dederit seu parentesseu uxor proxima, DC dinae qui f sol et XV culp. luidicetur.* » ; LEX RIBUARIA, 55. : « *Si quis autem hominem mortuum, antequam humetur, expoliaverit, si interrogatus confessus fuerit, bis trigenos solidos multetur. Si autem negaverit et postea convictus fuerit, bis quinquagenos solidos cum dilatura multetur, aut cum 6 iuret. Si quis mortuum effodire praesumpserit, quater quinquagenos solidos multetur aut cum 12 iuret.* » ; LEX VISIGOTHORUM, 11, 2, 1. : « *Si quis sepulcri violator extiterit aut mortuum expoliaverit et ei aut ornamenta vel vestimenta abstulerit, si liber hoc fecerit, libram auri coactus exolvat heridibus et que abstulit reddat. Quod si heredes non fuerint, fisco nostro cogatur inferre et preterae C flagella suscipiat. Servus vero, si hoc crimen admiserit, CC flagella suscipiat et insuper flammis ardentibus exuratur, redditus nihilominus cunctis, que visus est abstulisse.* » ; LEGES ALAMANNORUM, 50, 1-2 : « *Si quis liberum de terra exfodierit, quidquid ibi tullit, novigeldos restituat, et cum 40 solidis conponat. Femina autem cum 80 solidis conponat, si de terra exfodierit ; res autem, quod tullit, furtiva conponat. Si servum exfodierit de terra, cum 12 solidis conponat ; et ancilla similiter.* »

<sup>2</sup> FLEURY M. et FRANCE-LANORD A., *Les trésors mérovingiens de la basilique de Saint-Denis*, Woippy : Gérard Klopp Éditeur, 1998, 569 p. DOPPELFELD O., « Das fränkische Knabengrab unter dem Chor des Kölner Doms », *Germania, Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts*, Jahrgand 42, 1964, p. 3-45. DOPPELFELD O. et WEYRES W., *Die Ausgrabungen im Dom zu Köln*, Mainz am Rhein : Zabern, 1980, 792 p.

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les dix livres d'histoires*, 8, 21. : « *Ante paucus autem dies mortua propinqua uxoris eius sine filiis, in basilicam urbis Metinsis sepulta est cum grandibus ornamentis et multo auro. Factum est autem, ut post dies paucus adesset festivitas beati Remedii, quae in initio mensis octavi caelebratur. Discedentibus autem multis e civitate cum episcopo et praesertim senioris urbis cum duci, venerunt pueri Bosonis Guntchramni ad basilica, in qua mulier erat sepulta. Et ingressi, conclusi super se osteis, detexerunt sepulchrum, tollentes omnia ornamenta corporis defuncti, quae reperire potuerant. Sentientes autem haec monachi basilicae illius, venerunt ad ostium ; sed ingredi non sunt permisi. Quod videntes, nuntiaverunt haec episcopo suo ac duci. Interea pueri, acceptis rebus ascensisque equitibus, fugire coeperunt. Sed timentes, ne, adprehensi in via, diversis subegerentur poenis, regressi sunt ad basilicam. Posueruntque quidem res super altarium, sed foris egredi non sunt ausi, clamantes atque dicentes, quia : " A Gunthchramno Bosone transmissi sumus ". Sed cum ad placitum in villam quam diximus Childeberthus cum proceribus suis convenisset et Gunthchramnus de his interpellatus nullum responsum dedisset, clam aufugit. Ablataeque sunt ei deinceps omnes res, quae in Arverno de fisci munere promeruerat.* »

avait été inhumée avec de nombreux bijoux et beaucoup d'or à l'intérieur d'une basilique. Il, n'y avait donc ni pour elle, ni pour ses proches, ni pour les religieux desservant la basilique en question de contradiction entre les deux pratiques. Il faut ensuite observer que la présence de bijoux et d'or dans la tombe était de notoriété publique et que leur valeur était telle qu'elle amena un personnage de haut rang à commettre un délit particulièrement grave. On aurait aussi été en droit d'attendre de la part de Grégoire de Tours une conclusion morale concernant la vanité des richesses déposées dans les tombes dont l'histoire qu'il narre montre bien qu'elle entraîne l'infortune des vivants comme des morts. Or cette leçon morale ne vient pas. Grégoire condamne seulement le vol et encore s'en remet-il au droit civil incarné par le roi. La présence de biens ayant appartenu au mort dans une tombe installée à l'intérieur d'une basilique chrétienne est manifestement pour lui chose banale qui ne nécessite aucun commentaire particulier. En la circonstance, l'évêque de Tours se montre un remarquable témoin de l'absence complète d'enjeu religieux dans la question du dépôt d'objet dans la tombe. Cet usage va de soi, car ces objets sont partie prenante de l'identité du mort, c'est pourquoi il est naturel que le mort les ait avec lui lorsqu'il est déposé dans son tombeau.

### **Le dépôt de monnaie sur le bûcher et dans la tombe**

Plus délicat est le cas des pièces de monnaies que les archéologues rencontrent souvent dans les sépultures antiques et plus épisodiquement dans les sépultures des premiers siècles du Moyen Âge.

Parmi les objets déposés dans la tombe auprès du défunt, se rencontrent également des pièces de monnaie. Elles se rencontrent aussi bien à la hauteur des jambes, du bassin, des bras, de la tête et régulièrement déposées dans la bouche ou sur les yeux du mort. Dans les urnes cinéraires, les traces d'exposition au feu que présentent ces piécettes montrent qu'elles ont bien accompagné le mort sur son bûcher funèbre. L'usage de déposer des pièces de monnaies dans les tombes, quel que soit le traitement alloué au cadavre, crémation comme inhumation, a donné lieu à des interprétations diverses.

Traditionnellement, ces monnaies sont assimilées à l'obole à Charon, le passeur des âmes, qui devait être rémunéré par le mort pour qu'il accepte d'exécuter son office. Figure littéraire traditionnelle des Enfers, Charon apparaît pour la première fois dans les pièces d'Aristophane et d'Euripide alors qu'Homère l'ignore totalement. La littérature latine s'est pleinement approprié le personnage et de nombreuses œuvres recommandent expressément au défunt de se munir de pièces de monnaie nécessaires, s'il ne veut pas se faire éconduire par le sinistre nocher du Styx. Chez Apulée, c'est une bien curieuse tour dotée de la parole qui conseille à Psyché sur le point de se suicider, de ne pas s'avancer les mains vides à travers les ténèbres de l'Hadès. L'édifice lui recommande de mettre dans sa bouche deux pièces de monnaie car bientôt elle parviendra au fleuve de la mort auquel est préposé Charon, or le nocher « *exige d'abord qu'on acquitte le droit de passage ; c'est à cette condition que, dans sa barque de cuir cousu, il transporte les voyageurs sur la rive opposée. Ainsi même chez les morts vit l'avarice, et un dieu comme Charon, le percepteur de Dis, ne fait rien pour rien : le pauvre quand il meurt, doit se munir du prix de son voyage, et s'il advient qu'il n'ait pas de monnaie sous la main, nul ne lui permettra de rendre le dernier soupir* ». Psyché devra donc donner à ce hideux vieillard à titre de péage l'une des pièces qu'elle emportera avec elle,

« mais de manière qu'il la prenne de sa propre main dans sa bouche<sup>1</sup> ». Le propos est très proche chez Juvénal lorsque dans l'une de ses *Satires*, il écrit « que les esclaves s'activent parmi ces préparatifs, la victime, elle, est déjà assise sur la rive du Styx ; novice encore, elle frémit devant le sinistre nocher et désespère de pouvoir traverser dans sa barque le gouffre fangeux, faute d'avoir dans la bouche le tiers d'as à lui présenter<sup>2</sup> ».

Properce mentionne le droit de passage qu'il faut acquitter à Charon<sup>3</sup>. Au II<sup>e</sup> siècle, Lucien de Samosate trouve dans ce personnage du panthéon populaire un bon prétexte pour se moquer des superstitions de son temps. Dans son traité intitulé *Le deuil*<sup>4</sup>, il ironise sur la plupart des gens qui s'empressent d'apporter une obole qu'ils mettent dans la bouche de leurs morts sans s'enquérir préalablement de la monnaie qui a cours aux Enfers, sans se préoccuper de savoir si c'est l'obole d'Athènes, de Macédoine, ou d'Égine qui circule là-bas. Et il ajoute qu'ils « ne pensent pas non plus qu'il vaudrait mieux de pas avoir de quoi payer la traversée, car le nocher refuserait ainsi de recevoir les morts et les renverrait à la vie ». Charon aux prises avec une âme impécunieuse est un thème que Lucien semble particulièrement apprécier. Dans le *Dialogue des morts*<sup>5</sup>, le nocher fait face à Menippe qui refuse de s'acquitter du prix du passage, non parce qu'il ne le veut pas et bien qu'il ait eu connaissance en amont de cette formalité, mais tout simplement parce qu'il ne possède aucun argent. Dans *La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, Charon est confronté à un certain Mycille qui, ne voulant pas s'acquitter du paiement, entreprend de traverser le Styx à la nage alors qu'au même moment le philosophe Cyniscos, faute de posséder le moindre argent, propose au nocher de le payer en écopant ou en ramant<sup>6</sup>. Le prix n'est pourtant pas très élevé puisqu'il s'agit d'une simple piécette en cuivre que Charon perçoit « sur chacun des passagers de la traversée infernale<sup>7</sup> ». Lucien peut user d'ailleurs du thème du péage des Enfers dans une perspective morale en mettant en scène Diogène mandatant Pollux pour qu'il aille dire aux riches qu'ils n'ont nul besoin d'entasser talent sur talent puisqu'ils devront bientôt descendre aux Enfers avec une seule obole<sup>8</sup>.

La concordance entre ces textes qui donnent des détails pratiques sur la manière de disposer les pièces et les découvertes archéologiques ont naturellement conduit à voir dans celles qui ont été trouvées dans la bouche des défunts la transposition directe du mythe de Charon dans les usages funéraires.

---

<sup>1</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, 6, 18,3-7. : « Sed non hactenus vacua debes per illas tenebras incedere, [...] at in ipso ore duas ferre stipes. [...] Nec mora, cum ad flumen mortuum venies, cui praefectus Charon protenus expetens portorium sic ad ripam ulteriorem sutili cumba deducit commeantes. Ergo et inter mortuos avaritia uiuit nec Charon ille Ditis exactor tantus deus quicquam gratuito facit : set moriens pauper viaticum debet quaerere, et aes si forte prae manu non fuerit, nemo eum expirare patietur. Huic squalido seni dabis nauli nomine de stipibus quas feres alteram, sic tamen ut ipse sua manu de tuo sumat ore. »

<sup>2</sup> JUVÉNAL, *Satires*, 3, 264-267. : « Haec inter pueros varie properantur ; at ille / iam sedet in ripa taetrumque novicius horret / porthmea nec sperat caenosi gurgitis alnum / infelix nec habet quem porrigat ore trientem. »

<sup>3</sup> PROPERCE, *Élégies*, 4, 11, 7. : « ... ubi portitor aera recepit ... »

<sup>4</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil*, 10.

<sup>5</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Dialogue des morts*, 22.

<sup>6</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, 18-21.

<sup>7</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Charon et les observateurs*, 11.

<sup>8</sup> LUCIEN DE SAMOSATE, *Dialogue des morts*, 1, 3.

Dans un ouvrage paru en 1898<sup>1</sup>, Erwin Rodhe fit pourtant remarquer que cette pratique se rencontrait dans des contrées et à des périodes qui ignorent ou qui ont largement oublié le mythe de Charon à qui l'on paye une obole pour accéder aux Enfers<sup>2</sup>. Pour Rodhe, suivi en ce sens par Horatiu Borza<sup>3</sup>, le paiement de l'obole à Charon pourrait bien être un mythe étymologique destiné à expliquer, ceci dès l'Antiquité, une pratique dont on ne comprenait déjà plus l'origine et la signification. Il faut dire qu'ailleurs dans le monde, existent des pratiques similaires qui consistent à brûler de l'argent ou à le déposer dans la tombe sans qu'il soit question de Charon. Les ethno-anthropologues voient aujourd'hui dans cette pratique une manière de se mettre en règle avec le mort au moyen d'un modeste don chargé d'une valeur symbolique. La pièce de monnaie serait ainsi une sorte de *pars pro toto*, un paiement pour solde de tout compte, visant à éteindre toutes les dettes réelles ou symboliques que les vivants avaient contractées envers le mort. Le dépôt d'argent dans la sépulture apparaît ainsi comme un dispositif destiné à tracer une limite entre le mort et les vivants en évitant que le premier ait un motif pour se rendre présent auprès des seconds. Cette explication socio-anthropologique ne doit cependant pas faire oublier le rapport qu'une société entretient avec ses mythes. Ce n'est pas parce qu'un mythe est venu donner un sens nouveau à une pratique déjà ancienne qu'il faut en conclure qu'il est erroné de chercher à voir dans le mythe en question le ressort à l'origine du renouvellement ou de la perpétuation de la pratique qui lui préexiste. Les Latins ont très bien pu déposer des piécettes dans les tombes de leurs morts en croyant contribuer au passage de ceux-ci vers le monde des morts, en ignorant totalement que leur geste avait des racines bien plus anciennes, que plus personne n'était alors en mesure de leur expliquer.

La référence au mythe du passeur est probable dans le cas où les pièces de monnaies ont été volontairement déposées sur les yeux, dans la bouche et dans la main du mort. Il n'en va pas de même pour les pièces découvertes ailleurs dans la sépulture. Celles-là peuvent constituer une offrande faite au mort ou même avoir été contenues dans la bourse ou les poches du défunt. Auquel cas, la signification peut être tout autre. La question se pose en particulier pour les sépultures de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge contenant des *solidii*, des *denarii*, des *argentei* ou des *triens*. Frappées à l'effigie de l'autorité impériale ou en imitation de celle-ci ces pièces peuvent illustrer les fonctions qu'a exercées le défunt, comme soldat par exemple, ou encore témoigner de ses faits d'armes s'il s'agit d'un trésor arraché à l'ennemi. Les pièces de par leur valeur monétaires et leur nombre affichent également la richesse du mort et de son lignage qui peut consentir à concéder à celui-ci une somme parfois importante, comme c'est le cas pour Childéric dont la sépulture contenait au moins 300 monnaies d'or et d'argent<sup>4</sup>. Pour le père de Clovis et pour Clovis lui-même, les monnaies romaines sont tout autant un signe de richesse que l'expression d'un pouvoir qui prend pour référence l'autorité impériale. Pour l'un et l'autre, la piécette déposée dans la tombe peut servir à exprimer son attachement à l'autorité impériale ou tout simplement

---

<sup>1</sup> ROHDE E. *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* Traduit en français *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris : Payot, 1928, p. 252, note 3.

<sup>2</sup> Voir les nombreuses références que donne Erwin Rhode *Op. Cit.* Voir aussi MAERTENS J.-T., *Le jeu du mort, Ritologies n°5*, Paris : Éditions Aubier, 1979, p. 216-217.

<sup>3</sup> BORZA H., «Le mythe de l'obole à Charon», *Orbis : Bulletin International de Documentation Linguistique*, 1955, t. 4, n°1, p. 134-148.

<sup>4</sup> PERIN P. et KAZANSKI M., « Das Grab Childerichs I. », dans *Die Franken Wegbereiter Europas : vor 1500 Jahren : König Chlodwig und seine Erben*, Ausstellung Mannheim, 8. September 1996 bis 6. Januar 1997, Katalog-Handbuch, Reiss Museum, annheimMainz : P. von Zabern ; Mannheim : Reiss Museum, cop. 1996, p. 173-182.

renvoyer à une romanité revendiquée, souhaitée ou idéalisée. Elle peut aussi bien plus simplement encore faire partie du trésor personnel du mort ayant une valeur plus sentimentale que sociale.

Dans tous les cas, les monnaies lorsqu'elles ne sont pas explicitement trouvées déposées sur les yeux, dans la bouche et dans les mains du défunt peuvent être regardées comme une contribution à la « présentification » du mort parce qu'elles illustrent le statut, la fonction, la personnalité ou l'histoire individuelle du mort. A l'opposé, si ces pièces sont liées à une offrande faite au mort par les vivants, elles répondent au désir de fixer le mort à la place que les vivants lui concèdent.

### Vases et produits alimentaires

Les vases sont également des biens fréquemment déposés dans les tombes ou sur le bûcher funèbre<sup>1</sup>. Là encore deux motifs peuvent avoir présidé à ce type de dépôt.

Le premier motif, attesté par maints textes de l'Antiquité gréco-romaine, s'intéresse plus au contenu qu'au contenant puisqu'il était alors d'usage de d'offrir au mort des mets et des breuvages. Les funérailles de Patrocle font là aussi figure d'archétype littéraire. Homère raconte qu'une fois que le mort fut déposé sur le bûcher funèbre, ses compagnons apportèrent « *des mets nombreux que leurs mains rassemblèrent. Mille gras moutons et bœuf cornus marche-torse furent, devant le bûcher, écorchés, apprêtés* »<sup>2</sup>. Achille enduisit le corps de Patrocle de la graisse des animaux abattus avant de déposer tout autour de celui-ci les morceaux de viande préparés par ses compagnons. Il couche contre le lit funèbre des amphores pleines de miel et pleines d'huile. Plus tard, Achille arrose le sol de vin, au pied du bûcher sur lequel se consume le corps de celui qu'il pleure<sup>3</sup>. Chez Virgile, les Troyens déposent sur le bûcher funèbre de Misène la chair de victimes abattues ainsi que des cratères dont l'huile a été répandue<sup>4</sup>. Pour Polydore, écrit encore Virgile, ce sont des vases où écume un lait tiède et des patères remplies du sang des victimes qui sont apportés sur le tertre qui recouvre son corps afin d'enfermer son âme dans son sépulcre<sup>5</sup>. Selon Stace, sur le bûcher d'Archemore, « *les pierreries éclatent, des masses d'argent se liquéfient, l'or suinte sous les vêtements brodés, le bois s'engraisse des suc d'Assyrie, le pâle safran siffle au contact du miel enflammé, des patères écumantes de vin se renversent avec des coupes de sang noir et des vases de lait tant appréciés du disparu* »<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> LORIDANT F., « Quelques aspects de la céramique en contexte funéraire en Gaule Belgique », dans DENTI M. et TUFFREAU-LIBRE M. (dir.), *La céramique dans les contextes rituels, fouiller et comprendre les gestes des anciens*, actes de la table ronde de Rennes (16-17 juin 2010), Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 153-166. ; TUFFREAU-LIBRE M., « La céramique dans les rites funéraires et religieux de l'époque romaine, l'exemple de Porta Nocera à Pompéi (Campanie, Italie), dans DENTI M. et TUFFREAU-LIBRE M. (dir.), *La céramique dans les contextes rituels, fouiller et comprendre les gestes des anciens*, actes de la table ronde de Rennes (16-17 juin 2010), Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 167-178.

<sup>2</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 165-171.

<sup>3</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 218-221.

<sup>4</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 224-225. : « *Congesta cremantur / turea dona, dapes, fuso crateres olivo.* »

<sup>5</sup> VIRGILE, *Énéide*, 3, 66-68 : « *... inferimus tepido spumantia cymbia lacte / sanguinis et sacri pateras, animamque sepulcro / condimus ...* »

<sup>6</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 207- 212. : « *... crepitant gemmae, atque inmane liquescit / argentum, et pictis exsudat vestibus aurum / nec non Assyriis pinguescunt robora sucis, / pallentique croco strident ardentia mella, / spumantesque mero paterae verguntur et atri / sanguinis et raptio gratissima cymbia lactis* ».

Le dépôt de viande préparée ou simplement découpée peut être considéré comme relevant du banquet funèbre partagé avec le mort, banquet sur lequel nous revenons par la suite. Il en va autrement du sang, du vin, du lait et du miel qui dans la tradition gréco-latine sont étroitement liés à l'idée de vie.

Le sang est l'image même de la vie au point qu'il est regardé comme principe de vie, source et siège de la vie<sup>1</sup>. La tradition chrétienne n'est pas en reste, puisque dans la Bible il est dit : « *La vie de la chair est dans le sang* »<sup>2</sup>, et que « *la vie de toute chair, c'est son sang* »<sup>3</sup>, ou encore que « *le sang, c'est l'âme*<sup>4</sup> ». Le sens de ces versets, bien qu'ils concernent les animaux, fut néanmoins discuté comme le rapporte Origène confronté à des chrétiens pour lesquels l'affirmation selon laquelle l'âme est dans le sang ruine l'espérance paulinienne en la survie de l'âme après la mort<sup>5</sup>. Le vin est assimilé au sang, tant en raison de sa couleur que de son identification à l'essence de la plante. Il est ce qui subsiste de la grappe lorsque celle-ci périt offrant ainsi une allégorie d'une âme qui survit au corps comme espoir d'immortalité dont se nourrit le mythe de Dionysos. Selon Porphyre de Tyr, le lait est ce dont les âmes se nourrissent lorsqu'elles sont tombées dans la génération, c'est pourquoi, pour faire venir les âmes des morts, il faut leur en offrir en y ajoutant du miel, car ce mélange les attire vers la volupté et suscite chez elles à nouveau leur désir de retourner vers la génération<sup>6</sup>. Au miel est associée l'idée d'incorruptibilité car, comme l'écrit encore Porphyre, il « *possède de nombreuses propriétés dont celle de purifier et de conserver puisque grâce à lui beaucoup de choses restent incorruptibles*<sup>7</sup> ». Les vertus conservatrices du miel sont bien connues durant l'Antiquité puisque Plutarque rapporte dans la *Vie d'Agésilas*<sup>8</sup> que le corps du roi spartiate mort loin de sa patrie, fut recouvert de cire faute de disposer de miel afin d'assurer son rapatriement. Flavius Joseph raconte que le corps d'Aristobule, assassiné par les partisans de Pompée, fut conservé dans le miel jusqu'à ce qu'Antoine pût faire en sorte qu'il soit inhumé dans les tombes royales de Judée<sup>9</sup>. C'est couvert du vêtement d'un dieu, de parfums et de miel que le corps d'Achille<sup>10</sup> est incinéré comme s'il fallait montrer que la mémoire immortelle à laquelle le voue l'existence qu'il a choisie ne peut s'accommoder des signes de la putréfaction à laquelle est condamné son corps de mortel. Vêtu comme un immortel, son corps est soustrait au pourrissement d'abord par le miel qui conserve les chairs, puis par le feu qui en précipite la dissolution pour l'escamoter derrière un écran de fumée et la senteur des parfums.

Le vin assimilé au sang, le lait et le miel sont donc des substances qui énoncent la vie. À la charnière des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, le Pseudo-Denys l'Aréopagite peut encore écrire, dans une lettre adressée à l'évêque Titos, que « *les paroles intelligibles de Dieu sont comparées à l'eau, comme au lait, au vin et au miel, car ces paroles ont le pouvoir de donner la vie comme l'eau, de favoriser la croissance comme le lait, de faire revivre comme le vin, de purifier et*

---

<sup>1</sup> BELFIORE J.-C., *Dictionnaire des croyances et symboles de l'Antiquité*, Larousse, s.l., 2010, p. 882.

<sup>2</sup> LV 17, 11. : « ... *quia anima carnis in sanguine est ...* »

<sup>3</sup> LV 17, 14. : « ... *Anima enim omnis carnis in sanguine est ...* »

<sup>4</sup> Dt 12, 23. : « ... *sanguis enim eorum pro anima est ...* »

<sup>5</sup> ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclite*, 10.

<sup>6</sup> PORPHYRE, *L'antre des nymphes*, 28.

<sup>7</sup> PORPHYRE, *L'antre des nymphes*, 15.

<sup>8</sup> PLUTARQUE, *Vies des hommes illustres*, Agésilas, 40.4. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, 15, 93.

<sup>9</sup> FLAVIUS JOSEPH, *La Guerre des Juifs*, 1, 9, 1.

<sup>10</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 24, 67-68.

de conserver comme le miel<sup>1</sup> ». L'adjonction de l'eau est d'inspiration chrétienne et renvoie à la symbolique du baptême.

La fonction revivifiante du vin, du sang, du miel et du lait justifie leur emploi dans la plupart des récits de nécromancie, dont beaucoup paraissent s'être inspirés de la *nekylia* d'Ulysse. Pour faire venir à lui l'ombre de Tiresias, Ulysse procède conformément aux injonctions de Circé<sup>2</sup> : un fois arrivé aux portes de l'Érèbe, il devait creuser une fosse d'une coudée de côté, autour de laquelle il devait d'abord répandre du lait miellé, ensuite du vin doux, de l'eau en troisième et enfin de la farine blanche. Ceci accompli, il promet aux morts sans force de leur sacrifier sa plus belle génisse, avec un bûcher de lourdes offrandes, et au seul Tiresias un bélier noir et sans tache. Il immole ensuite un agneau et une brebis noire dont le sang s'écoule dans la fosse, avant de brûler le bétail gisant en offrande à Hadès et Perséphone. La foule des ombres accourt alors poussant d'étranges cris et se pressant autour de la fosse, avide de goûter au sang qui peut leur redonner, pour un temps, un semblant de vie<sup>3</sup>. Stace, dans le quatrième livre de la *Thébaïde*, met ainsi en scène Tirésias faisant creuser neuf fois le sol avant d'y répandre de larges coupes de vin, de lait dont il est dit qu'il est un don du printemps, de miel de l'Attique, et de sang qui attire les mânes<sup>4</sup>. Au I<sup>er</sup> siècle, Silvius Italicus, au livre XIII des *Guerres Puniques*, raconte que Scipion, soucieux de connaître l'avenir et sur les conseils de la Sibylle, immole un taureau noir au dieu souterrain, une génisse qui n'avait point senti le joug en l'honneur de la déesse Henna ainsi que trois brebis à l'Érynie Alecto. Il répand ensuite sur les victimes du miel, du vin et du lait ; après quoi la Sibylle s'exclame : « *je vois s'avancer le Tartare entier : l'empire de Pluton va se montrer. Mille spectres sous diverses formes ; tous les hommes, nés et morts depuis l'ancien chaos, se précipitent en foule*<sup>5</sup> ». Héliodore, dans ses *Éthiopiennes*, rédigées entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, décrit une scène à laquelle assiste son héroïne Chariclée. Veillant au milieu de la nuit, elle aperçoit une vieille femme qui, souhaitant faire revenir son fils mort, creuse une fosse près de son cadavre et y verse du miel, du lait et du vin. Elle y ajoute son propre sang dont elle asperge, à l'aide d'un rameau de laurier<sup>6</sup>, un bûcher qu'elle a élevé à proximité<sup>7</sup>. Parmi tant d'autres exemples, on peut citer en dernier lieu une des *Satires* d'Horace dans laquelle l'auteur dépeint les figures de Canidie et de Sagana déchirant à belles dents une brebis noire à l'emplacement de l'ancienne nécropole de l'Esquilin, afin que le sang répandu fasse monter les mânes qui doivent leur répondre<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Lettre à l'évêque Titos*, 4.

<sup>2</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 10, 517-528.

<sup>3</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 11, 42-43.

<sup>4</sup> STACE, *Thébaïde*, 4, 450-454. : « ... notaeque in limite silvae / principio largos novies tellure cavata / inclinat Bacchi latices et munera verni / lactis et Actaeos imbres suadumque cruorem / manibus ; aggeritur quantum bibit arida tellus. »

<sup>5</sup> SILIUS ITALICUS, *Les Guerres Puniques*, 13, 430-439 : « Tum, qua se primum rupta tellure recludit / invisus coelo specus, atque eructat acerbam : Cocyti laxo suspirans ore paludem / inducit juvenem, ferroque cavare refossam / ocium urget humum, atque, arcanum murmur anhelans, / ordine mactari pecudes jubet : ater operto / ante omnis taurus regi, tum proxima divae caeditur Hennaecae casta cervice iuvenca. / Inde tibi, Alecto, tibi, numquam laeta Megaera, / corpora lanigerum procumbunt lecta bidentum. / Fundunt mella super Bacchique et lactis honorem. / "Sta, iuvenis, faciemque, Erebo quae surgit ab omni," / exclamat "vates patere. Accedentia cerno / Tartara et ante oculos adsistere tertia regna. / Ecce ruunt variae species et quicquid ab imo / natum hominum extinctumque chaos est"... »

<sup>6</sup> Lui aussi symbole d'immortalité comme toute les plantes qui demeurent vertes durant l'hiver.

<sup>7</sup> HELIODORE, *Éthiopiennes*, 6, 14.

<sup>8</sup> HORACE, *Satires*, 1, 8, 23-28. : « Vidi egomet nigra succinctam vadere palla / canidiam pedibus nudis passoque capillo, / cum Sagana maiore ululantem : pallor utrasque / fecerat horrendas adspectu. Scalpere terram / unguibus et pullam divellere mordicus agnam / coeperunt; cruor in fossam confusus, ut inde / manis elicerent animas responsa daturas. »



Le vin, le sang, le lait et le miel sont les substances privilégiées par les nécromants pour attirer les morts. C'est sans doute la raison pour laquelle les Troyens se servent de sang et de lait pour appeler l'âme malheureuse de Polydore et l'installer définitivement (*condere*) dans la sépulture qu'ils instituent, par le biais de la cérémonie qu'ils accomplissent, à l'emplacement où est enfoui le corps du plus jeune fils de Priam<sup>1</sup>. Dans le cadre de funérailles ordinaires, ces substances déposées auprès du corps du mort que l'on s'apprête à incinérer apparaissent comme un nouveau dispositif destiné à signifier le maintien du mort du côté de la vie. Comme la lumière des torches allumées autour du corps du mort, le lait, le vin, le sang et le miel disent que le mort n'est pas encore complètement mort, qu'il est pour le moment encore présent au travers de son corps doté d'une apparence et des signes qui le placent dans le domaine de la vie. Seule la croyance que l'âme et le corps sont deux choses distinctes conduit à regarder le dépôt de vases contenant du lait, du vin, du sang et du miel sur le bûcher funèbre comme un moyen d'attacher l'âme au corps afin que celle-ci ne se manifeste pas dans le monde des vivants ailleurs que dans la tombe destinée au mort. Cette croyance, dont Virgile est l'un des témoins, est une manière de réinterpréter l'enjeu originnaire des funérailles qui est de faire coïncider le mort et son corps le temps de la cérémonie funéraire pour que puisse s'accomplir la fusion du mort, de son corps et du tombeau qui les absorbe tous les deux.

Il n'est guère facile pour les archéologues de déterminer le contenu des vases qui ont été déposés dans les tombes comme de ceux qu'ils découvrent à l'état de fragments à l'emplacement des bûchers funéraires. Certains de ces vases ont bien pu contenir du lait, du sang, du vin ou encore du miel. D'autres, à l'évidence, étaient destinés à des plats préparés et à des denrées alimentaires.

Homère rapporte donc que « *mille gras moutons et bœufs cornus marche-torse* », dûment écorchés et apprêtés, sont déposés sur le bûcher funèbre de Patrocle<sup>2</sup> et que de nombreux moutons gras et bœufs cornus sont destinés à brûler avec le corps d'Achille<sup>3</sup>. Virgile écrit que les Troyens déposèrent sur les bûchers de leur compagnon mort au combat des taureaux, des porcs ainsi que divers animaux enlevés aux campagnes voisines<sup>4</sup>. Pour Juvénal, l'écrevisse encastrée dans une moitié d'œuf que l'on sert dans une soucoupe, est un plat digne d'un bûcher funèbre<sup>5</sup>. Catulle raconte qu'une dénommée Rufa avait l'habitude de rôder autour des tombeaux pour « *emporter son souper du bûcher, même quand, poursuivant un pain qui avait roulé du feu, elle recevait les coups des ustores*<sup>6</sup> ».

Il n'est pas rare de découvrir à l'emplacement des bûchers funèbres et dans les tombes de l'Antiquité des ossements d'animaux, des coquilles d'œufs, des coquilles d'escargots ou des coquillages. Ils peuvent être trouvés à l'état d'esquilles et de fragments parmi les cendres du mort, montrant ainsi qu'ils se sont consumés sur le bûcher funèbre. Ils peuvent être aussi

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 3, 66-68. : « ... *inferimus tepido spumantia cymbia lacte / sanguinis et sacri pateras animamque sepulcro / condimus ...* »

<sup>2</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 165-167.

<sup>3</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 24, 65-66.

<sup>4</sup> VIRGILE, *Énéide*, 11, 197-199 : « *Multa boum circa mactantur corpora Morti / saetigerosque sues, raptasque ex omnibus agris / in flammam jugulant pecudes.* »

<sup>5</sup> JUVÉNAL, *Satires*, 5, 84-85. : « *Sed tibi dimidio constrictus cammarus ovo / ponitur, exigua feralis cena patella.* »

<sup>6</sup> CATULLE, *Poésies*, 59. : « ... *uxor Meneni, saepe quam in sepulcretis / vidistis ipso rapere de rogo cenam, / cum devolutum ex igne prosequens panem / ab semiraso tunderetur ustore.* »

soigneusement déposés dans la tombe à côté de l'urne cinéraire ou auprès du corps du mort, dans des plats, dans des paniers, des caissettes ou dans des linges. Les exemples demeurent nombreux pour l'Antiquité tardive, mais tendent à disparaître pour les premiers siècles du Moyen Âge. Il n'est guère aisé de savoir si les maigres reliefs que découvrent les archéologues sont les ultimes restes de plats soigneusement préparés ou s'il s'agit de simples denrées déposées en vue d'une préparation ultérieure, fût-elle purement théorique.

Il était d'usage dans le monde latin d'organiser un repas auprès du tombeau en présence du corps du mort. Dans l'une de ses invectives contre les superstitions païennes, Tertullien condamne tous ceux qui accompagnent les défunts au delà de la porte des villes pour se gorger de viandes et en reviennent ivres des libations. Il interpelle son lecteur en déclarant « *qu'à la table, en face de ces défunts qui s'asseyent pour ainsi dire, au même banquet que toi, tu ne saurais leur reprocher leur sort, car il faut bien que tu flattes ceux qui t'engraissent*<sup>1</sup> ». Malgré l'ambiguïté du *quasi* qui précède « *praesentibus* » et « *conrecumbentibus* », le propos de Tertullien ne trouve son sens que si le *convivium* dont il parle est le repas pris en compagnie du mort auprès de son tombeau. Un siècle plus tard, le grammairien Nonius Marcellus cite un extrait des *Méléagres* de Varron dans lesquelles ce dernier déclare qu'après « *avoir suivi le convoi mortuaire, nous avons fait près du tombeau, selon la coutume antique, le repas funèbre (silicernium qui vient du grec περίδειπνον) ; puis repus, nous nous disons l'un à l'autre en partant : "vale"*<sup>2</sup> ». Varron ne précise toutefois pas si le *silicernium* est consommé avant ou après la mise au tombeau. *Silicernium* est le mot qu'emploie Tertullien dans l'*Apologétique*<sup>3</sup> pour qualifier les repas funéraires sans préciser là encore le moment auquel ces repas ont lieu. Se fondant sur un passage de Festus Grammaticus conservé par Paul Diacre et dans lequel le *silicernium* est défini comme « *une sorte de saucisse qui servait à purifier la famille en deuil*<sup>4</sup> », il a été avancée l'hypothèse selon laquelle le mot *silicernium* renvoyait à un repas organisé après la mise au tombeau puisqu'il était destiné à effacer la souillure induite par la présence du corps du mort. Cet argument a toutefois été récusé par John Scheid<sup>5</sup> observant que le même Festus alloue la même finalité purificatrice au sacrifice de la truie à Cérès<sup>6</sup>. Or diverses sources textuelles montrent que ce sacrifice intervient indubitablement en présence du corps du mort dont on célèbre les funérailles. S'appuyant également sur une scholie de Donat aux *Adelphes* de Térence où il est dit que les ombres prennent possession du *silicernium*<sup>7</sup>, Scheid conclut que

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *Du témoignage de l'âme*, 4, 4-5. : « *Vocas porro securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteis tibi potius parentans ad busta recedis aut a bustis dilutior redis. At ego sobriam tuam sententiam exigo. Misellos vocas mortuos, cum de tuo loqueris, cum ab eis longe es. Nam in convivio eorum quasi praesentibus et conrecumbentibus sortem suam exprobrare non possis. Debes adulari propter quos laetius vivis.* »

<sup>2</sup> NONIUS MARCELLUS, *De compendiosa doctrina*, 1, 48, 3-9. : « *Silicernium est proprie convivium funebre, quod senibus exhibetur. Varro Meleagris : funus exequiatis laute ad sepulchrum antiquo more silicernium confecimus id est περίδειπνον Quo pransi, discedentes dicimus alius alii "vale".* »

<sup>3</sup> TERTULLIEN, *Apologétique*, 13. : « *Quo differt ab epulo louis silicernium, a simpulo obba, ab haruspice pollinctor ?* »

<sup>4</sup> SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 17 [416] : « *Silicernium erat genus farciminis, quo fletu familia purgabatur.* » Voir également ARNOBE, *Contre les gentils*, 7, 24, 3. : « *Quid inquam, sibi haec volunt apexaones, hirciae, silicernia, longavi? Quae sunt nomina et farciminum genera, hircino alia sanguine, comminutis alia inculcata pulmonibus.* »

<sup>5</sup> SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier-Flammarion, 2005, p. 170.

<sup>6</sup> SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots*, 16 [330] : « *Praesen[tanea] porca dicitur, ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Cereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrifici fit in conspectu mortui eius, cuius funus instituitur.* »

<sup>7</sup> AELIUS DONAT, *Scholies à Térence*, Ad. 587. : « *Silicernium cena quae inferitur dis manibus, quod eam silentes cernant, id est umbrae possideant, vel quod qui haec inferant, cernant tantum neque degustent ; nam de his quae libantur inferis, quisquis comederit aut biberit, funestatur.* »

ce mot fait en réalité référence à un sacrifice à Cérès accompli autour du tombeau et auquel succède immédiatement un banquet réunissant le mort et ses parents<sup>1</sup>. Dans ce cas, le mort recevait sa part que l'on déposait sur le bûcher funèbre ou dans son tombeau.

Le témoignage le plus explicite en faveur d'un repas pris auprès du tombeau en présence du corps du mort se trouve dans un passage des *Métamorphoses* d'Apulée. L'auteur y raconte qu'un médecin du nom d'Asclépiade vint à passer devant une cérémonie funéraire en cours d'exécution auprès d'un tombeau. Asclépiade s'approche et constate que celui qui repose déjà sur le bûcher n'est pas biologiquement mort. Il crie alors en demandant « *qu'on éloigne ces torches, qu'on écarte ces feux, qu'on démolisse ce bûcher, que ce repas funéraire soit reporté du tombeau à la table*<sup>2</sup> ». La construction de la phrase ne permet pas de savoir si le mot *tumulus* désigne le bûcher sur lequel repose le défunt ou le sépulcre lui-même dans lequel seront ensuite déposées les cendres du mort. Quoi qu'il en soit, en ordonnant de transporter la *cena* du *tumulus* à la *mensa*, Asclépiade atteste l'existence d'une table installée à proximité de l'un ou de l'autre, celle-ci recevant la part du mort, celle-là celle qui était destinée aux vivants.

Au delà du III<sup>e</sup> siècle, on ne trouve plus de textes faisant état de ce repas pris en compagnie du mort et au cours duquel on dépose auprès du corps de celui-ci la part qui lui revient. L'archéologie montre que cette part pouvait être aussi bien entreposée sur le bûcher funèbre qu'être dans la tombe en même temps qu'on y installait les cendres du mort. Elle montre aussi que la généralisation de la pratique de l'inhumation n'a pas mis en terme à ces dépôts puisqu'il n'est pas rare d'en trouver encore la trace dans des sépultures datées des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. On peut aussi s'interroger sur le sens des vases que l'on trouve parfois en grand nombre dans les sépultures de la même période, et le plus souvent à l'unité dans les tombes des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècle. Lorsqu'ils ne contiennent pas de reliefs alimentaires, ne peuvent-ils pas être interprétés comme une évocation de ces banquets partagés avec le mort avant que l'on ne vienne clore le tombeau qui contient son corps ? Ces vases peuvent néanmoins être regardés comme des composantes des biens les plus précieux du mort, évoquant son individualité et son statut social dans un monde où le banquet joue un rôle éminemment social<sup>3</sup>.

Le dépôt de victuailles sur le bûcher funèbre ou dans la sépulture concourt avant tout à la « présentification » du mort. Ce dépôt peut être regardé comme la part revenant au mort dans le cadre du dernier banquet que les vivants partagent avec lui par l'entremise de son *corpus*. Or, comme le fait remarquer John Scheid, le banquet auquel participe le mort au moment de ses funérailles fait perdurer la position que ce dernier occupe dans le tissu social<sup>4</sup>. C'est bien avec le mort que les vivants banquettent comme le constate Tertullien. Il demeure présent au travers de son corps, auprès duquel sont posés les plats, les victuailles et la vaisselle. Le mort est installé dans une composition visuelle qui fabrique l'image d'un banquet perpétuel. En effet, la figure du mort entourée de ce qui lui est nécessaire pour participer à un repas disparaît presque instantanément derrière le rideau de fumée qui

<sup>1</sup> SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier-Flammarion, 2005, p. 174.

<sup>2</sup> APULÉE, *Florides*, 19. : « ... *procul igitur faces abigerent, procul ignes amolirentur, rogam demolirentur, cenam feralem a tumulo ad mensam referrent.* »

<sup>3</sup> EFFROS B., *Creating community with food and drink in Merovingian Gaul*, New York – Houndmills : Palgrave Macmillan, 2002, 174 p. DIERKENS A. et PLOUVIER L., *Festins mérovingiens*, Bruxelles : Le livre Timperman, Sans date, p.18-19.

<sup>4</sup> SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier-Flammarion, 2005, p. 187-188.

s'élève du bûcher funéraire que l'on vient d'allumer ou derrière le couvercle du tombeau que l'on vient de refermer. Cette brusque soustraction de la figure du mort au regard des vivants laisse à ces derniers l'ultime image du mort qu'ils ont vu l'instant d'avant que cette image ne disparaisse. Les vivants possèdent cette ultime image du mort qu'aucune autre ne vient remplacer, du moins tant que l'intégrité du tombeau est maintenue. Cette image que les vivants possèdent dans leur mémoire est celle qui s'impose à eux lorsqu'ils pensent au contenu du tombeau. Ils ne sont pas ignorants du processus de corruption qui affecte ce corps, mais ils n'ont pas à l'envisager puisqu'ils n'en ont pas l'image<sup>1</sup>. Ce qu'ils ont installé dans le tombeau, ce n'est pas seulement le corps du mort, c'est aussi et surtout l'image de ce corps. Une image permanente et inaltérable qui s'impose à eux, en faisant oublier que dans le tombeau le corps du mort est engagé dans un processus de changement par lequel s'effacent un visage et une physionomie, faisant disparaître par la même occasion les supports visuels de la personnalité et de l'individualité du mort. Lorsque les vivants pensent au contenu du tombeau, ils ne voient pas un squelette semblable à tous les squelettes, mais l'image du mort doté d'un visage et d'un corps de chair tel qu'il leur est apparu la dernière fois qu'ils l'ont vu. C'est pourquoi, en installant le corps du mort parmi des plats garnis et des victuailles, le mort subsiste dans l'imaginaire des vivants comme le convive avec lequel ils peuvent encore partager un repas. Le mort demeure ainsi éternellement présent auprès des vivants dans une présence rendue possible et perpétuelle par l'inclusion de l'image du corps du mort dans le tombeau. Le tombeau opère alors comme un corps de substitution destiné à maintenir la présence de cette image en empêchant qu'elle puisse être remplacée par l'image désolante du *cadaver*.

La fabrique de l'image du mort comme un perpétuel convive joue un rôle essentiel dans la construction de l'échange que les Latins ont choisi d'instituer avec leurs morts. Cet échange a longtemps pris la forme de repas et de banquets commémoratifs consommés à l'emplacement de la sépulture et auquel prend part le mort.

### ***Dernier baiser et ultimes hommages***

Le repas pris en compagnie du mort dont la présence est encore assurée par son corps que l'on s'apprête à brûler ou à déposer dans la tombe précède les derniers adieux. Il peut s'agir d'un ultime baiser, que Properce espère recevoir de Cynthia en guise de suprême adieu<sup>2</sup>. Romulus, raconte Ovide, donna un ultime baiser à son frère couché sur le bûcher en lui disant : « *Adieu, toi qui m'as été enlevé contre mon gré.* »<sup>3</sup> Il faut noter au passage que dans un cas comme dans l'autre, le corps du mort ayant reçu le baiser d'adieu est à nouveau parfumé juste avant de mettre le feu au bûcher funèbre<sup>4</sup>. Les efforts de « présentification » du mort se poursuivent jusqu'au dernier instant précédant l'effacement du corps du mort.

D'autres marques d'adieux peuvent également intervenir, une fois le bûcher allumé. Stace écrit que pour Archemore, sept escadrons de cent cavaliers fougueux chacun « *s'avancent,*

<sup>1</sup> C'est d'ailleurs le surgissement de cette image de corruption et donc d'anéantissement qui rend difficilement soutenable la vue d'un cadavre en décomposition.

<sup>2</sup> PROPERCE, *Élégies*, 2, 13, 29. : « ... osculaque in gelidis ponens suprema labellis ... »

<sup>3</sup> OVIDE, *Fastes*, 4, 851-852. : « *Osculaque adplicuit posito suprema feretro / atque ait : " invito frater adempte, vale. "* »

<sup>4</sup> PROPERCE, *Élégies*, 2, 13, 30. : « ... cum dabitur Syrio munere plenus onyx. » ; OVIDE, *Fastes*, 4, 853. : « ... arsurisque artus unxit ... »

*enseignes renversées, sous les ordres des chefs grecs ; ils exécutent à gauche, suivant l'usage, leurs évolutions autour du bûcher, et courbent la cime des flammes sous un nuage de poussière. Trois fois ils bandent leurs arcs, et les traits s'entrechoquent et retentissent. Quatre fois les armes envoient au loin un fracas horrible, quatre fois les servantes se lamentent en se frappant de leurs bras<sup>1</sup> ». Le poète latin du I<sup>er</sup> siècle s'inspire ici manifestement des vers d'Homère dans lesquels l'aède raconte que les héros achéens, qu'ils soient fantassins ou conducteurs de char, joutent avec leurs armes autour du bûcher sur lequel brûle le corps d'Achille<sup>2</sup>. La même inspiration se lit également dans les vers où Virgile détaille le déroulement des funérailles que les Troyens organisent pour leurs compatriotes morts en combattant les Latins. « Trois fois les fantassins », écrit-il, « couverts de leurs armes étincelantes, tournent en courant autour des bûchers enflammés. Trois fois les cavaliers guident leurs coursiers autour du triste incendie des funérailles, et poussent de lugubres hurlements. La terre est arrosée de leurs larmes ; les armes en sont baignées ; les cris des guerriers et le bruit montent jusqu'au ciel. »<sup>3</sup> L'auteur anonyme de la *Consolation à Livie* écrit que les cohortes en armes, fantassins et cavaliers honorent selon l'usage le bûcher de leur général Drusus, alors que leurs cris l'appellent encore une dernière fois<sup>4</sup>. Il est donc des adieux intimes que les familiers adresse au mort sous forme d'un baiser ou de tout autre geste marquant l'affection, et d'autres adieux à la fois collectifs et spectaculaires que les combattants adressent à leur chef. Les soldats de Drusus l'appellent de son nom une dernière fois. Ils s'adressent à lui parce qu'il est encore présent auprès d'eux par l'entremise de son corps, un corps ou plutôt l'image d'un corps que viennent voiler les flammes et la fumée. Tout se brouille. Chez Stace et Virgile, l'ordonnancement des manœuvres exécutées par les cavaliers et les fantassins est destiné à produire une impression de précipitation et de tumulte. Hommes et chevaux tournent autour du bûcher comme pour s'égarer. Le bruit des armes, les hurlements, les sanglots font croître le sentiment de chaos. Bien qu'elle soit soigneusement réglée par les usages, la confusion s'impose pour produire un écran visuel qui vient s'ajouter à celui produit par les flammes et les fumées pour dissimuler la figure du corps qui s'embrase. Tous ceux qui assistent aux funérailles sont occupés à exécuter ou à regarder les mouvements requis. Ils ne voient pas ni ne regardent le corps parfaitement reconnaissable du mort qui se consume. Très vite cependant ni le visage ni la physionomie du corps ne sont plus identifiables. Ils ont disparu sans que personne n'ait réellement vu cette disparition. L'image de la destruction du corps a été escamotée, laissant aux vivants l'ultime vision qu'ils ont eue du mort dans une apparence qui doit plus au domaine du vivant qu'à celui de la mort.*

L'embrassement du bûcher funéraire est l'instant vers lequel tendent les deux enjeux de la deuxième et troisième séquence de la ritualité funéraire. La « présentification » assure la présence du mort à l'emplacement du corps qui se consume en même temps que les flammes et la fumée composent un écran qui dissimule la destruction du corps de chair et dessine la

<sup>1</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 213-219. : « *Tunc septem numero turmas (centenus ubique / surgit eques) uersis ducunt insignibus ipsi / Graiugenaes reges, lustrantque ex more sinistro / orbe rogum et stantes inclinant puluere flammis. / Ter curuos egere sinus, inlisaque telis / tela sonant, quater horrendum pepulere fragorem / arma, quater mollem famularum brachia planctum.* »

<sup>2</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 24, 69-70.

<sup>3</sup> VIRGILE, *Énéide*, 11, 188-192. : « *Ter circum accensos cincti fulgentibus armis / decurrere rogos, ter maestum funeris ignem / lustravere in equis ululatusque ore dedere ; / spargitur et tellus lacrimis, sparguntur et arma : / it caelo clamorque virum clangorque tubarum.* »

<sup>4</sup> CONSOLATION A LIVIE, 217-219. : « *Armataeque rogum celebrant de more cohortes / et pedes exsequias reddit equesque duci. / Te clamore vocant iterumque iterumque supremo ...* »

limite désignant la place du mort à l'intérieur du monde des vivants. Cette délimitation produite à l'aide du feu aux vertus purificatrices est doublée, dans les récits de Virgile et de Stace, par les cercles qu'exécutent les fantassins et les cavaliers, le mot *lustrare* voulant dire à la fois « tourner autour » et « purifier ».

Après l'embrasement du bûcher funèbre, activé d'ailleurs par l'huile qui y a été déposée, lorsque les flammes diminuent et les fumées s'estompent, il n'y a plus qu'une silhouette qui visuellement n'a plus grand-chose à voir avec la figure du défunt. C'est pourquoi le tumulte qui a accompagné l'embrasement du bûcher funéraire prend fin et laisse place à l'attente de la combustion définitive de cette silhouette. Les Troyens et les Arcadiens de Virgile peuvent maintenant s'asseoir et veiller toute la nuit auprès des bûchers qu'ils ont dressés pour leurs compatriotes<sup>1</sup>. Achille, quant à lui, reste seul et passe la nuit à faire des libations de vin en évoquant l'âme de celui qu'il pleure<sup>2</sup>.

La crémation escamote la corruption et la décomposition du corps du mort en précipitant la transformation de la chair en cendres<sup>3</sup>. Elle interdit la phase de pourrissement que traverserait autrement le corps du mort. Le feu a toujours eu une fonction purificatrice, comme le rappelle Gaston Bachelard<sup>4</sup>, et les vivants s'en servent pour déréaliser la chair comme objet de putréfaction. Le feu est un attribut de la culture, comme vient le rappeler le mythe de Prométhée. Il est un outil dont les hommes se servent pour s'opposer à la puissance destructrice de la nature. Les hommes le mettent en œuvre pour effacer le pourrissement qui signifierait la prise de possession du corps du mort par la nature.

L'opposition entre incinération-destruction et inhumation-conservation ne paraît plus alors avoir de réelle signification. Incinération et inhumation sont donc deux manières différentes de dissimuler l'image et la temporalité de la décomposition du corps<sup>5</sup>. Au travers d'elles, il s'agit de signifier la victoire de la culture sur la nature tout en redonnant aux vivants un rôle d'acteur dans la réalisation du mourir de l'autre. La mort d'autrui ne se résume pas seulement à la survenue de la mort physiologique. Elle requiert le concours des vivants pour que l'indétermination du cadavre, placé entre présence et absence, deviennent une pleine présence du mort en un lieu et un temps déterminés pour lui par la communauté des vivants. Cette assignation passe par un processus qui consiste à faire se confondre en une même place, le mort, son corps et le tombeau qui les contient tous les deux. Le souci de produire cette confusion se retrouve dans le soin apporté au recueil des cendres du mort après l'extinction du bûcher funèbre.

---

<sup>1</sup> VIRGILE, *Énéide*, 11, 199-202. : « *Tum litore toto / ardentis spectant socios semustaque servant / busta neque avelli possunt, nox umida donec / invertit caelum stellis ardentibus aptum.* »

<sup>2</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 218-221.

<sup>3</sup> RAGON M., *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraire*, Paris : Éditions Albin Michel, 1981, p. 16.

<sup>4</sup> BACHELARD G., *La psychanalyse du feu*, Collection Idées, Paris : éditions Gallimard, 1976, p. 168-171.

<sup>5</sup> THOMAS L.-V. : « *Bien que soit escamotée la phase de pourriture, ce n'est pas la destruction totale du cadavre qui est recherchée dans la crémation traditionnelle, mais bien plutôt le passage accéléré de la chair qui se défait aux restes durables et révévés. Le traitement par le feu constitue une dessiccation rapide qui réduit au minimum le processus de minéralisation du corps mort.* », dans *Le cadavre, de la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles : Éditions complexe, 1980, p 176.

## **L'enjeu du troisième temps du rituel funéraire : L'urne et le tombeau comme corps de substitution pour le mort**

Achille épuisé a fini par s'assoupir au pied du bûcher sur lequel le corps de Patrocle se consume. Au petit matin, il est brusquement réveillé par le retour de ses compagnons d'armes. Il leur ordonne alors d'éteindre les dernières braises avec du vin et de recueillir les os du mort en prenant bien soin de les distinguer de ceux des autres hommes et des animaux qui ont également brûlé sur le bûcher<sup>1</sup>. Lorsque le bûcher funèbre eut fini de s'affaisser, les restes de Palinure, écrit Virgile, furent lavés « *dans le vin avant que Corynée n'enferme les os recueillis dans une urne d'airain* <sup>2</sup> ». Stace écrit au sujet de l'esclave favori de Flavius Ursus que les cendres de celui-ci absorbèrent les larmes de son maître, que son bûcher les but jusqu'à la dernière, avant que le vin de Sétia ne refroidisse sa blanche poussière et que l'onyx poli n'enveloppât ses os en son sein<sup>3</sup>. Sur le ton de la plaisanterie, le Trimalchion ivre de Pétrone exige d'un de ses convives dénommé Stichus qu'il lui rapporte les vêtements dans lesquels il souhaite être enterré, les parfums nécessaires à cet usage et surtout un échantillon du vin dont il veut qu'on lave ses ossements<sup>4</sup>. Tibulle, anticipant sa propre mort, demande à sa mère et à Nééré de plonger leurs pieuses mains dans une eau pure afin de les purifier. Elles pourront alors recueillir dans les plis de leurs robes noires les os blancs du poète, derniers vestiges de ce qui aura été le corps de celui-ci. Lorsqu'elles les auront rassemblés, elles devront répandre sur eux d'abord un vin chargé d'années, puis du lait blanc comme la neige. Enfin, elles devront les essuyer avec des linges d'un lin très fin et, lorsqu'ils seront secs, les déposer dans une demeure de marbre<sup>5</sup>. À la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, le poète Prudence, dans son *Livre des couronnes*, déclare encore au sujet des corps de martyrs que « *l'on arrose les cendres, les ossements de ces corps sacrés de vin pur ; on les recueille, et chacun se hâte d'en réclamer une partie* <sup>6</sup> ».

Les cendres ramassées à l'emplacement du bûcher funèbre sont encore liées, ne serait-ce que symboliquement, au corps de chair. C'est pourquoi elles doivent être lavées et purifiées avec du vin et parfois du lait. On retrouve ici le paradoxe qui consiste à recourir à des substances qui évoquent l'idée de vie pour installer le mort dans son tombeau. Il faut remarquer que les funérailles n'ont pas encore été menées à leur terme. Même sous forme de cendres et de simples esquilles, le corps de chair demeure ici et maintenant, présent et visible. Ces restes coïncident encore avec le mort. Celui-ci demeure par conséquent vulnérable aux assauts du temps et de la nature tant que ces restes sont soumis à la menace de leur anéantissement. Il

---

<sup>1</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 231-244.

<sup>2</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 226-228 : « *Postquam conlapsi cineres et flamma quievit, / reliquias vino et bibulam lavere favillam, / ossaque lecta cado texit Corynaeus aeno.* »

<sup>3</sup> STACE, *Silves*, 2, 6, 89-93. : « *... et domini fletus : hos tantum hausere favillae, / hos bibit usque rogos ; nec quod tibi Setia canos / restinxit cineres, gremio nec lubricus ossa / quod uallauit onyx, miseris acceptius umbris / quam gemitus.* »

<sup>4</sup> PÉTRONE, *Satiricon*, 77. : « *Interim, Stiche, profer vitalia, in quibus volo me efferrī. Profer et unguentem et ex illa amphora gustum, ex qua iubeo lavari ossa mea.* »

<sup>5</sup> TIBULLE, *Élégies*, 3, 2, 9-22. : « *Ergo cum tenuem fuero mutatus in umbram / candidaque ossa supra nigra favilla teget, / ante meum veniat longos incompta capillos / et flect ante meum maesta Neaera rogam ; / sed veniat carae matris comitata dolore : / maereat haec genero, maereat illa viro. / Praefatae ante meos manes animamque precatas / perfusaeque pias ante liquore manus, / pars quae sola mei superabit corporis, ossa / incinctae nigra candida veste legent / et primum annoso spargent collecta Lyaeo, / mox etiam niveo fundere lacte parent, / post haec carbaseis umorem tollere velis / atque in marmorea ponere sicca domo.* »

<sup>6</sup> PRUDENCE, *Livre des couronnes*, 6, 130-133. : « *Tum de corporibus sacris favillae / et perfusa mero leguntur ossa, / quae raptim sibi quisque vindicabat.* »

faut donc, d'une part, effacer les signes de vulnérabilité à la corruption en lavant les os et les cendres des lambeaux de chair les plus fragiles. Il faut, d'autre part, affirmer qu'il demeure un lien étroit entre le mort et les cendres que l'on lave. Il ne faut pas que ce lien se délite pour pouvoir ensuite établir une coïncidence entre le mort lui-même, les cendres du mort et le corps de substitution dans lequel ces cendres vont être installées. C'est pourquoi on a recours à des substances symboles de vie dont on arrose les restes du corps pour signifier que le mort n'a pas disparu, qu'il demeure du côté de la vie, c'est-à-dire auprès des vivants au travers de ces restes que l'on recueille pieusement pour les déposer dans une urne.

La volonté de purification des restes du mort, en effaçant les ultimes signes qui donneraient à voir et à sentir la corruption et l'anéantissement, se perçoit également dans l'utilisation, à cette occasion encore, de parfums et d'aromates dont on arrose ou saupoudre les cendres recueillies sur le bûcher funèbre. Tibulle poursuit les recommandations qu'il fait à sa sœur et à son aimée en écrivant qu'il espère que « *les parfums que nous envoie la fertile Panchaïe, et ceux de l'orientale Arabie, et ceux de l'Assyrie aux onctueuses essences, se mêleront aux larmes données à ma mémoire*<sup>1</sup> ». Perse, dans une de ses *Satires* consacrée aux avarés, fait dire à un des protagonistes qu'un héritier qui se sentirait lésé par les dépenses des funérailles peut très bien déposer les cendres du mort dans une urne sans parfum, choisir de la canelle de mauvaise qualité ou encore couper la casse avec du cérisier<sup>2</sup>. Juvénal implore les dieux pour que la « *terre soit subtile et légère aux ombres de ses ancêtres et que s'exhale de leur urne le parfum de safran, un printemps éternel*<sup>3</sup> ». Ovide, se lamentant dans son exil forcé, écrit que, s'il vint à mourir, sa femme devra s'occuper de faire rapatrier ses cendres et les mêlera à de la poudre d'amone avant de les enfouir dans le *suburbium*, c'est-à-dire dans l'un de ces sépulcres qui jalonnent les routes menant aux portes de Rome<sup>4</sup>. Le même Ovide raconte que Didon avait une sœur, qui devant fuir les Numides fut contrainte d'abandonner le corps suicidé de la fondatrice de Carthage. Avant de partir, elle versa « *des larmes et des parfums sur la cendre légère, y déposa quelques boucles de ses cheveux ; puis cria trois fois adieu ; trois fois ses lèvres touchèrent ces cendres sacrées où sa tendresse cherche encore sa sœur*<sup>5</sup> ». Bien que Didon soit déjà installée dans un tombeau, le comportement de sa sœur Anna Perenna paraît reproduire les derniers moments, les ultimes gestes de séparation, qui ont précédé le dépôt des cendres dans l'urne ou le sépulcre. Tous ces témoignages montrent que des parfums et des aromates sont à nouveau employés en les mêlant aux cendres du mort qui ont été recueillies sur le bûcher funèbre. Une nouvelle fois, il s'agit d'effacer les traces et la perspective de corruption tout en rappelant que le mort au travers de ses cendres demeure un sujet culturel, bénéficiant encore des artifices que la culture produit, ce qui a pour conséquence de continuer à faire reculer la nature qui autrement prendrait possession de tout l'être du mort en précipitant son anéantissement.

<sup>1</sup> TIBULLE, *Élégies*, 3, 2, 23-26. : « *Illic quas mittit dives Panchaia merces / eoique Arabes, dives et Assyria, / et nostri memores lacrimae fundantur eodem / sic ego componi versus in ossa velim.* »

<sup>2</sup> PERSE, *Satires*, 6, 34-37. : « *... iratus quod rem curtaveris ; urnae / ossa inodora dabit, seu spirent cinnama surdum / seu ceraso peccent casiae, nescire paratus.* »

<sup>3</sup> JUVENAL, *Satires*, 7, 207-208. : « *Di maiorum umbris tenuem et sine pondere terram / spirantisque crocos et in urna perpetuum ver ...* »

<sup>4</sup> OVIDE, *Tristes*, 3, 3, 69-70. : « *Atque ea cum foliis et amomi pulvere misce / inque suburbano condita pone solo ...* »

<sup>5</sup> OVIDE, *Fastes*, 3, 560-565. : « *... germanae iusta dat ante suae. / Mixta bibunt molles lacrimis unguenta favillae, / vertice libatas accipiuntque comas, / terque "vale" dixit, cineres ter ad ora relatos / pressit, et est illis visa subesse soror.* »



Achille choisit d'enrober les cendres de Patrocle dans une double couche de graisse avant de les déposer dans une urne en or<sup>1</sup>. La graisse a des propriétés conservatrices, c'est pourquoi elle compose ici une nouvelle enveloppe qui vient enrober ce qu'il reste du corps de chair, comme pour en assurer une préservation indéfinie. L'urne en or est encore une autre enveloppe qui s'ajoute à toutes les précédentes. Ainsi, comme le dit Jean-Didier Urbain, « *d'enveloppe en enveloppe, le cadavre s'éloigne de plus en plus de l'univers des vivants, hors même de leur imaginaire*<sup>2</sup> ». Ce qui s'éloigne, c'est le cadavre, le *cadaver* des Latins, c'est-à-dire cette chose promise à l'anéantissement, mais pas le corps du mort, le *corpus*, qui, quant à lui, est destiné à demeurer au travers d'un corps de substitution. Ce corps de substitution c'est bien entendu l'urne cinéraire, le sarcophage en pierre, le cercueil en bois, ainsi que - il faudra y revenir - la sépulture comme lieu, comme *pars fundi*. C'est aussi, et surtout, l'accumulation d'enveloppes qui a soustrait le corps de chair, donc le cadavre, au regard des vivants pour le remplacer par un corps artificiel précisément composé de cette accumulation d'enveloppes. Ce processus est nettement perceptible dans le cadre de l'inhumation. Les enveloppes strictement matérielles comme le voile dont on recouvre le corps du mort et le cercueil ou sarcophage dans lequel ce corps est installé, s'ajoutent à des enveloppes plus subtiles, mais pas immatérielles, telles que l'écran de lumière et de fumée produit par les torches ou les cierges du convoi ou de la veillée funèbre, la capsule sonore du « *planctus rituale* » qui distingue le cortège funèbre dans l'environnement sonore du quotidien. Toutes ces enveloppes s'additionnent pour, d'une part, désigner une place pour le mort à l'intérieur du monde des vivants et pour, d'autre part, assurer la pérennité de cette même place, en dissimulant pour toujours le devenir du corps de chair que toutes ces enveloppes contiennent. Ce qui vaut ici pour l'inhumation est également valable pour la crémation, même si cela paraît moins évident de prime abord. L'anéantissement du corps du mort est dissimulé derrière une suite d'écrans : le vêtement funèbre, le voile dont on recouvre le corps, puis le rideau de flammes et de fumées qui s'élèvent du bûcher funèbre au moment de son embrasement. L'escamotage de la destruction des chairs permet de recueillir seulement des matières sèches, les os et les cendres, par ailleurs réputées inaltérables. Ces matières sèches dégagées de toutes traces de corruptibilité sont déposées dans une urne, c'est-à-dire une enveloppe qui à la fois finit de dissimuler le devenir des vestiges du corps qu'elle contient et fait figure de corps de substitution apte à prolonger indéfiniment la présence du mort dans le monde

C'est pourquoi les matériaux qui composent ce corps de substitution sont choisis pour durer. Achille opte pour l'or. Énée adopte l'airain pour contenir les cendres de Palinure<sup>3</sup>. Stace retient l'onyx<sup>4</sup>, Tibulle le marbre. Propertius choisit pour lui une petite urne en terre cuite<sup>5</sup>. L'or, l'airain, la pierre et la céramique ont en commun d'être des matériaux qui résistent au temps, lorsqu'ils ne sont pas imputrescibles. L'urne cinéraire, lorsqu'on y dépose les cendres et les os desséchés du mort fait office de corps de substitution en lieu et place du corps de chair dont les ultimes restes disparaissent au regard, absorbés par une enveloppe faite d'un matériau incorruptible. Cette analogie entre le vase, le corps de l'homme et l'homme lui-

<sup>1</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 243. Voir aussi *Odyssée*, 24, 74-75

<sup>2</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 67.

<sup>3</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 228 : « ... ossaque lecta cado textit Corynaeus aeno. »

<sup>4</sup> STACE, *Silves*, 2, 6, 92-93. : « ... quod valluit onyx, miseris acceptius umbris /quam gemitus. »

<sup>5</sup> PROPERTIUS, *Élégies*, 2, 13, 32. : « ... accipiat Manis parvula testa meos ... »

même est un lieu commun dont la Bible offre plusieurs illustrations. Les *Actes des Apôtres* désignent les vases d'élection<sup>1</sup>, les vases de colère ou de miséricorde<sup>2</sup> pour parler tour à tour des hommes choisis par Dieu, des hommes qui connaîtront sa vengeance et ceux qui bénéficieront de sa miséricorde. *Isaïe* compare les membres d'une famille à des vases de différentes tailles<sup>3</sup>. *La Deuxième épître aux Corinthiens* définit le corps fragile comme le vase de terre dans lequel on porte le don de dieu<sup>4</sup>. Saint Paul emploie également le mot *vase* pour parler du corps que le chrétien doit savoir préserver du péché<sup>5</sup>, comme il qualifie de noble vase le fidèle qui parvient à s'épargner toute faute<sup>6</sup>. Saint Jérôme reprend la métaphore du vase lorsqu'il écrit que « *tant que nous sommes retenus dans ce corps fragile, tant que nous avons ce trésor en ces vases d'argile, tant que l'esprit désire contre la chair et la chair contre l'esprit, la victoire n'est jamais certaine*<sup>7</sup> ».

Comme L'urne cinéraire, le sarcophage fait lui aussi office de corps de substitution élaboré dans un matériau apte à poursuivre indéfiniment la présence physique du mort dans le monde. Dans le *Dictionnaire de la mort*, paru sous la direction de Philippe Di Folco, le sarcophage est défini comme un réceptacle de pierre doté d'un couvercle dont la fonction première consiste à abriter un corps mort<sup>8</sup>. Une telle définition met l'accent sur la fonction protectrice ou conservatrice du corps que le sarcophage contient en contradiction apparente avec l'étymologie même du mot sarcophage.

En effet, Isidore de Séville<sup>9</sup> rapporte que le terme *sarcophagus*, dérivé du grec σαρκοφάγος, se compose du substantif σὰρξ (*sarx*, la chair) et du verbe φαγεῖν (*phagein*), qui signifie « manger », « dévorer ». Pline dans son *Histoire naturelle* justifie cette étymologie en liant le mot *sarcophagus* à la pierre d'Assos connue pour consumer tous les corps<sup>10</sup>. La puissance corrosive de celle-ci est telle, qu'en moins de quarante jours, le cadavre qui y est déposé est réduit à néant à l'exception des dents qui seules subsistent. Si la pierre d'Assos, la pierre sarcophage, consume entièrement les chairs et le corps, elle présente le caractère paradoxal, poursuit Pline, de pétrifier « *les miroirs, les strigiles, les habits, les chaussures qu'on enterre*

<sup>1</sup> Ac 9, 15. : « *Dixit autem ad eum Dominus : vade quoniam vas electionis est mihi iste ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel.* »

<sup>2</sup> Rm 9, 21-23. : « *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem aliud vero in contumeliam ? Quod si volens Deus ostendere iram et notam facere potentiam suam sustinuit in multa patientia vasa irae aptata in interitum ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam.* »

<sup>3</sup> Is 22, 24. : « *... et suspendent super eum omnem gloriam domus patris eius vasorum diversa genera omne vas parvulum a vasis craterarum usque ad omne vas musicorum.* »

<sup>4</sup> 2Co 4, 7. : « *Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus ut sublimitas sit virtutis Dei et non ex nobis.* »

<sup>5</sup> 1Th 4, 4. : « *... ut abstinence vos a fornicatione ut sciat unusquisque vestrum suum vas possidere in sanctificatione et honore ...* »

<sup>6</sup> 2Ti 2, 20-21. : « *In magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia et quaedam quidem in honorem quaedam autem in contumeliam si quis ergo emundaverit se ab istis erit vas in honorem sanctificatum et utile Domino ad omne opus bonum paratum.* »

<sup>7</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, 22, 4 : « *Quamdiu hoc fragili corpore detinemur, quamdiu habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, et concupiscit spiritus adversus carnem, et caro adversus spiritum, nulla est certa victoria.* »

<sup>8</sup> DI FOLCO P. (dir.), *Dictionnaire de la mort*, Paris : Larousse, 2010, p. 927.

<sup>9</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *Etymologies*, 15, 11, 2. : « *Sarcophagus Graecum est nomen, eo quod ibi corpora absumantur; SARKS enim Graece caro, FAGEIN comedere dicitur.* »

<sup>10</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 2, 98, 1 (2, 211). : « *At circa Asson Troadis lapis nascitur, quo consumuntur omnia corpora : sarcophagus vocatur.* »

*avec les morts*<sup>1</sup> ». Le sarcophage est donc à la fois ce qui détruit et ce qui conserve au travers d'un processus de pétrification. Le propos du naturaliste romain traduit ainsi, bien que de manière indirecte, la fonction du sarcophage, comme du cercueil, de l'urne cinéraire et de la fosse sépulcrale, qui est d'absorber le corps de chair, ce que traduit l'étymologie dérivée de φαγεῖν, non pas pour le détruire mais au contraire pour le conserver. En définitive, ce que le sarcophage absorbe c'est l'image de la précarité du corps de chair dans son devenir. Cette image disparaît à l'intérieur d'un corps de substitution conçu pour demeurer le plus longtemps possible. Jean-Didier Urbain, faisant écho à Pline, remarque qu'en « *s'assimilant phénoménologiquement à la solidité et à la stabilité du signe [ici le sarcophage], le cadavre dissimulé est l'objet d'une pétrification sémiologique qui le somatise, qui le transforme en corps*<sup>2</sup> ». Contenant et contenu se confondent alors en une entité ontologiquement pleine, permanente, semblable et « a-mortelle » car inaltérable. Pour la période mérovingienne, le couvercle du sarcophage dit de Chodoara découvert à Amay en Belgique est une parfaite illustration de la fonction assignée au sarcophage qui est d'établir une présence corporelle, intemporelle parce que figée dans la pierre<sup>3</sup>.

Les sarcophages, dont l'usage s'intensifie à compter du IV<sup>e</sup> siècle, traduisent le même souci de donner au mort un corps de substitution dont la forme et le volume sont, par principe, proportionnels à ceux des corps de chair qu'ils contiennent<sup>4</sup>. Il n'en va pas autrement de la fosse sépulcrale elle-même, puisque celle-ci consiste à désigner la place qu'occupe le mort à l'intérieur du monde des vivants. Même lorsque le défunt est inhumé sans contenant de pierre ou en bois, l'emplacement de la fosse sépulcrale, par sa forme, perpétue la présence du mort dans l'espace et dans le temps, tout en dissimulant la dissolution du corps de chair que la fosse contient.

L'enjeu des funérailles n'est donc pas de congédier le mort en éloignant son corps, mais bien au contraire d'installer le mort dans un lieu afin d'assurer la perpétuation de sa présence en dépit et indépendamment du devenir de son corps. Pour cela, il faut maintenir la confusion entre le mort et son corps le temps nécessaire pour installer l'un avec l'autre dans le corps de substitution qu'est le tombeau. Le maintien de cette confusion est assuré par tous les gestes et tous les dispositifs qui, au cours des deux premiers temps de la ritualité funéraire, concourent à la « présentification » du mort. L'installation du mort et de son corps dans le tombeau instaure une confusion au second degré, entre le tombeau et le mort confondu avec son corps. Ce processus n'est opérant qu'à la condition de dissimuler tous les signes qui donneraient à voir l'amorce d'une distinction trop flagrante entre le mort et son corps. C'est pourquoi la deuxième séquence de la ritualité funéraire consiste à soustraire progressivement le corps du mort au regard des vivants en accumulant les écrans qui dissimulent le corps lui-

---

<sup>1</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 37, 27, 1 (36, 131). : « *In asso Troadis sarcophagus lapis fissili vena scinditur. Corpora defunctorum condita in eo, absumi constat intra XL diem, exceptis dentibus. Mucianus specula quoque, et strigiles, et vestes, et calciamenta inlata mortuis lapidea fieri, auctor est.* »

<sup>2</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 62.

<sup>3</sup> DIERKENS A. (dir.), *Le sarcophage de Sancta Chrodoara : 20 ans après sa découverte exceptionnelle : actes du colloque international d'Amay, 30 août 1997*, Amay : Cercle archéologique Hesbaye-Condruz, 2006, 100 p.

<sup>4</sup> Du moins en théorie, car dans le détail, l'archéologie montre qu'il n'y a pas toujours de concordance exacte entre la taille du sarcophage et celle du défunt. Ces exemples, quel que soit leur nombre, ne modifient pas l'interprétation qui consiste à voir dans le sarcophage le résultat du désir de maintenir la présence physique du corps du mort indépendamment et en dépit du devenir de sa chair et de ses ossements.

même mais ne modifient pas l'image que les vivants conservent de ce corps. Plus encore, cette accumulation d'écrans entre le corps du mort et le regard des vivants fabrique l'image que ces derniers conserveront du mort<sup>1</sup>. La vue ultime que les vivants auront eue du corps avant qu'il ne disparaisse derrière les écrans accumulés au cours des funérailles est celle qui demeurera dans leur mémoire. Le mort restera pour eux cette ultime image qu'aucune nouvelle image ne viendra remplacer par la suite, figeant en quelque sorte le mort dans l'atemporalité de cette image. Le couvercle est occultation du cadavre comme sujet du devenir. Plus que le corps lui-même, c'est donc l'image immuable de ce corps qu'absorbent les enveloppes accumulées autour du corps du mort au cours des deuxième et troisième séquences des funérailles. Cette accumulation d'enveloppes ne fait pas que dissimuler pour mieux conserver, elle prend la place physique du corps qu'elle enserre. Elle compose en quelque sorte un plein somatique, un corps de substitution, indépendamment de l'état dans lequel se trouve le corps qu'elle contient. Il y a à proprement parler un processus de transfiguration du corps de chair vers ce corps de substitution. Le processus de transfiguration ainsi opéré assure la continuité de la présence du mort dans le monde par le biais de ce corps de substitution. Maurice Blanchot a cette merveilleuse formule : « *la tombe était pleine d'un être dont elle absorbait l'absence. Un cadavre indélogeable s'y enfonçait, trouvant dans cette absence de forme la forme parfaite de sa présence*<sup>2</sup> ».

Ce qui est déposé dans l'urne et dans le tombeau, c'est le mort lui-même, justifiant la célèbre recommandation que reprennent à leur compte Juvénal, Ovide<sup>3</sup>, Tibulle<sup>4</sup> et Properce<sup>5</sup>, que la terre soit subtile et légère au mort qu'elle recouvre. Cette recommandation reprise dans l'épigraphie funéraire s'accommode de variantes personnalisées par lesquelles elle se montre plus qu'une simple formule dépourvue de réelle signification<sup>6</sup>. S'en prendre à ses cendres, c'est s'en prendre au mort lui-même comme en témoigne Properce lorsqu'il dit souhaiter qu'un figuier pousse sur la tombe d'une certaine Acanthys, afin qu'il pèse de tout son poids sur celle qu'il dénonce comme une maquerelle (*lena*). Il invite ensuite le passant à jeter sur ladite tombe des pierres sans oublier de maudire celle qui y repose<sup>7</sup>. C'est également aux cendres que l'on s'adresse pour prononcer un dernier adieu au mort<sup>8</sup> et l'on prend soin de les enfermer dans le tombeau pour y confiner l'âme du mort<sup>9</sup>, son ombre<sup>10</sup>, ses mânes<sup>11</sup>, bref le défunt lui-même.

<sup>1</sup> Un passage du récit anonyme de la vie de saint Cuthbert, rédigé entre 699 et 705 en donne une illustration remarquable. L'auteur y écrit : « ... *toto corpore lavato, capite sudario circumdato, oblata super sanctum pectus posita, vestimento sacerdotali indutus, in obviam Christi calciamentis suis praeparatus, in sidone cerata curatus, animam habens cum Christo gaudentem, corpus incorruptibile requiescens, et quasi dormiens in sepulchro lapideo, honorabiliter in basilica deposuerunt.* »

<sup>2</sup> BLANCHOT M. *Thomas l'obscur*, Paris : Gallimard, 1950, p. 38.

<sup>3</sup> OVIDE, *Les Amours*, 3, 9, 67-68. : « *Ossa quieta, precor, tuta requiescite in urna, / et sit humus cineri non onerosa tuo !* »

<sup>4</sup> TIBULLE, *Élégies*, 2, 4, 49-50. : « ... *et "bene" discedens dicet "placideque quiescas, / terraque securae sit super ossa levis."* »

<sup>5</sup> PROPERCE, *Élégies*, 1, 17, 21-24. : « ... *illa meo caros donasset funere crinis, / molliter et tenera poneret ossa rosa / illa meum extremo clamasset pulvere nomen / ut mihi non ullo pondere terra foret.* »

<sup>6</sup> JACOBSEN J.-P., *Les Mânes*, t. 1, *Les Morts et la vie humaine*, Paris : Librairie ancienne Edouard Champion, 1924, p. 86.

<sup>7</sup> PROPERCE, *Élégies*, 4, 5, 76-78. : « ... *urgeat hunc supra vis, caprifice, tua. / Quisquis amas, scabris hoc bustum caedite saxis / mixtaque cum saxis addite verba mala !* »

<sup>8</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 6, 231. : « *NOVISSIMA VERBA id est "ilicet" : nam "vale" dicebatur post tumuli quoque peracta sollemnina.* »

<sup>9</sup> VIRGILE, *Énéide*, 3, 67. : « ... *animamque sepulchro condimus ...* »

<sup>10</sup> OVIDE, *Fastes*, 5, 451. : « *Romulus ut tumulo fraternas condidit umbras ...* »

<sup>11</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres* 7, 27. : « *Domus postea rite conditis manibus caruit.* »

Tant que le corps de substitution demeure, le mort persiste à être présent. Il faut par conséquent se garder de toute ouverture volontaire, accidentelle ou délictueuse du sépulcre pour éviter que cette ouverture ne fasse surgir l'image réactualisée du corps que ce sépulcre contient. Auquel cas, l'image réactualisée montrera la précarité du corps, c'est-à-dire un corps corrompu et cette image se substituera à celle que le sépulcre avait pour fonction de contenir.

La mise au tombeau est donc un geste qui consiste à remplacer le corps de chair du mort par un corps de substitution. Ce corps de substitution, c'est le tombeau ou sépulcre qui absorbe l'image du corps de chair que l'on y dépose afin de produire l'effet hallucinatoire d'une présence perpétuelle du mort à l'identique de cette image qui se dissimule derrière le couvercle du tombeau ou la porte du sépulcre. Plus que le corps de chair lui-même, le tombeau est destiné à conserver l'image de ce corps telle qu'elle est vue pour la dernière fois à l'instant critique des funérailles, lorsque la terre ou un couvercle opaque s'interpose entre cette image et le regard des vivants. S'opère ainsi fantasmatiquement et matériellement la confusion entre le tombeau, le corps du mort et le mort lui-même que traduit parfaitement le concept antique de *locus religiosus*. La confusion demeure tant que demeure l'image du corps sur lequel s'est refermé le sépulcre. Briser, violer ou rouvrir un tombeau, c'est faire surgir une autre image, celle d'un corps sur lequel le temps et la nature ont imprimé leur marque. Dans ce cas, le mort ne serait plus parce que son *corpus* serait redevenu *cadaver*. On comprend dès lors l'effroi de Grégoire de Nysse à la perspective de devoir regarder les restes de ses parents et son soulagement lorsqu'on a introduit un voile opaque entre ces restes et le couvercle que l'on devait retirer pour installer dans la tombe familiale le corps de Macrine. La mise au tombeau consiste à établir un rapport d'analogie entre le corps du mort et l'objet qui le contient destiné à préserver la présence du corps au travers de l'objet qui en assure la présence poursuivie dans le monde. C'est ce rapport d'analogie que Platon s'approprie pour en renverser le sens lorsqu'il écrit que le corps est à la fois le tombeau de l'âme σῶμα (*sóma*) et ce qui rend la présence de cette âme visible σῆμα (*sêma*)<sup>1</sup>. Cette métaphore devenue célèbre est fondée sur la fonction du tombeau comme corps de substitution destiné à prolonger la présence du mort auprès des vivants.

---

<sup>1</sup> PLATON, *Cratyle*, 400 cd. Voir aussi pour la définition du corps comme le tombeau de l'âme, au sens de prison : *Gorgias*, 493a ; *Phèdre* 250c ; *Phédon*, 82e). Voir à ce sujet JOUBAUD C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne, étude à partir du Timée*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1991, p. 197.

## Un tombeau pour perpétuer la présence du mort

Dans son récit des funérailles de Macrine, Grégoire de Nysse introduit un changement de ton brutal juste après que l'on eut fermé le tombeau contenant le corps de sa soeur. Jusque là, il multipliait les détails et se plaisait à mettre en scène la foule venue participer ou assister aux funérailles de sa sœur. Puis vient la courte phrase signalée précédemment dans laquelle est mentionné l'acte de l'inhumation proprement dit. Grégoire se contente d'écrire : « *Lorsque fut accompli tout ce qui est de règle dans les funérailles et qu'il fallut s'en retourner, je me prosternai sur la tombe et en baisai la poussière.* »<sup>1</sup> Le tumulte qui précédait l'instant de la clôture du tombeau fait brusquement place au silence. La tension qui n'avait fait que croître retombe d'un coup. Grégoire paraît demeurer seul avec sa soeur. Il se prosterne sur la tombe et en baise la poussière avant de s'en retourner chez lui. Le baiser que Grégoire fait au tombeau a toute son importance. Manifestement il est destiné à dire au revoir à sa soeur, soulignant par là même que le sépulcre et Macrine ne font désormais plus qu'un. A travers lui Grégoire peut rester en relation avec elle.

Comme nous l'avons montré précédemment, le sépulcre est ce qui reçoit, contient et accueille le corps du mort. Il est le lieu du mort, ce qui permet l'intégration du mort dans un espace et dans un temps situés. Avec le tombeau les vivants ne se séparent pas des morts, ils les intègrent en même temps qu'ils les contiennent dans leur univers sensible en un lieu circonscrit<sup>2</sup>. Le tombeau est le plus souvent signalé en surface par un aménagement qui inscrit ce lieu dans le paysage et l'histoire des vivants. Cet aménagement n'est pas seulement destiné à raviver le souvenir du mort dans la conscience de ceux qui le voient, il opère une véritable intégration à la fois physique et sociale du mort auprès des vivants. Cette intégration résulte d'une part du souci de ceux qui vont mourir de ne pas entièrement disparaître et d'autre part de la volonté des vivants d'établir une relation harmonieuse, fondée comme le souligne Baudrillard sur le principe du don et du contre-don, avec leurs morts. Ce double enjeu est rendu possible par la dialectique que le monument funéraire introduit entre le σῆμα (signe) et le σῶμα (corps), telle qu'elle a été soulignée par Platon<sup>3</sup>. Le

<sup>1</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 36.

<sup>2</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 337.

<sup>3</sup> Platon fait dériver le mot *sōma* (σῶμα) de *sēma* (σημα) qui signifie aussi bien tombeau que signe (PLATON, *Cratyle*, 400 cd. Cette assimilation du corps à un tombeau est également énoncée dans *Gorgias*, 493a et dans *Phèdre* 250c). Le corps est le tombeau de l'âme. Il est pour elle comme une prison qui l'entrave dans sa recherche du vrai, du beau et dans l'exercice de la vertu (PLATON, *Phédon*, 82e). Voir à ce sujet JOUBAUD C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne, étude à partir*

monument funéraire est une unité topologique au travers de laquelle se réalise la « fusion-conversion » du σῆμα en σῶμα (métonymie de l'être) et du *sêma* en *sôma* (somatisation hallucinatoire du signe)<sup>1</sup>. Le monument est le signe sensible qui confère au mort une présence corporelle à l'intérieur de l'univers physique et social des vivants. Parce qu'il adopte souvent la forme à peine esquissée du corps du mort, présente les mêmes dimensions que celui-ci et en porte même parfois la reproduction imagée, le monument funéraire réalise cette présence corporelle que les vivants reconnaissent comme telle. Il ne faudrait cependant pas se tromper en assimilant cette présence à la poursuite de l'existence du mort à l'intérieur du tombeau qui renferme son corps. La présence corporelle du mort, qui se réalise par le biais du monument funéraire, est totalement indépendante de toute croyance relative à une quelconque destinée du mort dans un quelconque au-delà. Le mort peut très bien s'en être allé ailleurs ou avoir entièrement disparu, l'enjeu du monument funéraire est qu'il puisse être autrement situable en un lieu déterminé et circonscrit où les vivants puissent bâtir une relation avec lui à l'intérieur d'un temps lui aussi déterminé, celui de la commémoration.

## Le monumentum n'est pas seulement une affaire de mémoire

Cicéron fait dire à Caton l'ancien : « *Je connais non seulement tous ceux qui sont maintenant, mais aussi leurs pères et leurs aïeux ; quand je lis des inscriptions sur les tombeaux, je ne crains pas de perdre la mémoire, cette lecture rafraîchit en moi le souvenir des morts.* »<sup>2</sup>

Dans le monde latin, *monumentum* est le terme utilisé pour désigner la partie visible du tombeau. Le droit latin distingue, nous l'avons vu<sup>3</sup>, le *monumentum* et le *sepulcrum*, le premier étant ce qui « *ce qui est élevé pour transmettre la mémoire du défunt à la postérité* »<sup>4</sup> alors que le second est ce qui contient le corps du mort. Il s'ensuit qu'il peut y avoir un *sepulcrum* qui n'est pas signalé par un *monumentum*, comme il peut y avoir un *monumentum* qui ne contient ni ne recouvre un corps. Selon Varron, le terme *monumentum* provient du verbe *meminisse* qui signifie « *remettre en circulation ce qui est resté dans l'esprit* », étant dérivé de *manere* (demeurer) et de *moveri* (être mis en mouvement)<sup>5</sup>. Si l'étymologie proposée par Varron est fantaisiste, elle fait sienne l'opinion selon laquelle le monument funéraire est uniquement destiné à entretenir la mémoire du défunt. Il s'agit d'un appel à se souvenir du mort afin que ce dernier ne disparaisse pas dans l'oubli, qu'il demeure, par le souvenir revenu en mémoire, continuellement présent auprès des vivants. Dans cette perspective, le tombeau est avant tout un dispositif sémiotique qui invite celui qui le voit ou

---

du *Timée*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1991, p. 197). Simultanément, le corps *signe la présence de l'âme* » dans le monde en tant qu'étant mais aussi dans sa dimension éthique.

<sup>1</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 163.

<sup>2</sup> CICÉRON, *Caton majeur*, 21. : « *Equidem non modo eos novi, qui sunt, sed eorum patres etiam et avos, nec sepulcra legens vereor, quod aiunt, ne memoriam perdam ; his enim ipsis legendis in memoriam redeo mortuorum.* »

<sup>3</sup> Voir *supra* p. 240.

<sup>4</sup> ULPÏEN, *Digeste*, 11, 7, 2, 6. : « *Monumentum est, quod memoriae servandae gratia existat.* »

<sup>5</sup> VARRON, *De la langue latine*, 6, 49. : « *Meminisse a memoria, cum in id quod remansit in mente rursus movetur ; quae e manendo, ut manimoria, potest esse dicta. [...] Ab eodem monere, quod is qui monet, proinde sit ac memoria ; sic monimenta quae in sepulcris, et ideo secundum viam, quo praetereuntis admoneant et se fuisse et illos esse mortalis. Ab eo cetera quae scripta ac facta memoriae causa monimenta dicta.* »

le regarde à se souvenir du mort. Saint Augustin, nous l'avons vu, l'exprime clairement lorsqu'il écrit que *monumentum* signifie « avertissement de l'esprit (*monet mentem*)<sup>1</sup> ». *Monumentum* et *memoria* sont, selon lui, des aménagements qui attirent le regard afin de rappeler à la mémoire ceux que la mort a dérobés aux yeux des vivants. Ils empêchent l'oubli de gagner les cœurs et avertissent qu'il faut penser aux disparus. Isidore de Séville ajoute à cela une référence biblique lorsqu'il écrit à son tour que les *monumenta* sont destinés à se remémorer le défunt<sup>2</sup>.

Placer le tombeau dans le seul horizon de la mémoire, c'est reprendre à son compte l'opinion d'inspiration platonicienne selon laquelle le tombeau a pour unique fonction de lutter contre l'oubli, d'entretenir le souvenir, bref de perpétuer la présence du mort dans l'esprit des vivants<sup>3</sup>. Le tombeau est alors interprété comme un dispositif destiné à pallier une absence, à instaurer un lien purement spirituel avec le défunt dans une communauté virtuelle et invisible<sup>4</sup>. Il n'y aurait par conséquent nul besoin de passer par la médiation des corps<sup>5</sup> et des tombeaux. Cette opinion est aujourd'hui encore largement partagée. Elle s'exprime dans le langage courant comme dans les écrits scientifiques des historiens et des archéologues, par l'emploi du vocable de disparu<sup>6</sup> pour désigner le mort et de dépouille pour parler de son cadavre. Elle prolonge l'idéalisme platonicien, relayé par saint Augustin puis par Descartes, en réduisant la mort à une dimension purement physiologique, ce qui amène à la comprendre comme la disparition du mort lui-même réduit au principe d'animation devenu, avec la survenue de la mort, invisible.

Seulement, la relation que les vivants construisent avec leurs morts par l'intermédiaire du tombeau n'est pas qu'une question de mémoire et de lutte contre l'oubli. Ce que le tombeau réalise c'est la présence poursuivie du mort auprès des vivants dans le même univers sensible. Le tombeau prolonge la présence physique du mort en faisant office de corps de substitution pour le cadavre qu'il contient. Il est le moyen pour les vivants comme pour le mort, celui-ci ayant présidé bien souvent à l'aménagement de sa propre sépulture, de rester en lien selon les termes originaires de toute relation qui s'établit nécessairement sur un plan corporel. Donner à un mort un corps de substitution en l'installant dans un tombeau conçu pour durer et être localisable, c'est s'assurer que le mort subsiste de manière à pouvoir établir avec lui une relation d'intercorporéité, car le corps est pour chacun le support originare qui permet d'avoir un monde et d'être au monde. Le corps de substitution qu'est le tombeau est le moyen de partager avec le mort un temps et un lieu communs pour que puisse s'établir la relation voulue par le mort et les vivants qui font leur la confusion entre la présence du tombeau et celle du mort.

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4, 6. : « *Sed non ob aliud vel Memoriae vel Monumenta dicuntur ea quae insignita fiunt sepulcra mortuorum nisi quia eos qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocant et admonendo faciunt cogitari. Nam et "memoriae" nomen id apertissime ostendit et "monumentum" eo quod moneat mentem, id est, admoneat, nuncupatur.* »

<sup>2</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *Etymologies*, 15, 11. : « *Monumentum ideo nuncupatur eo quod mentem moneat ad defuncti memoriam. Cum enim non videris monumentum illud est quod scriptum est "Excidi tamquam mortuus a corde" [Ps 31, 12]. Cum autem videris, monet mentem et ad memoriam te reducit ut mortuum recorderis. Monumenta itaque et memoriae pro mentis admonitione dictae.* »

<sup>3</sup> DASTUR F., *La mort essai sur la finitude*, Paris : Hatier, 1994, p. 29.

<sup>4</sup> DASTUR F., *La mort essai sur la finitude*, Paris : Hatier, 1994, p. 28-30.

<sup>5</sup> DASTUR F., *La mort essai sur la finitude*, Paris : Hatier, 1994, p. 26.

<sup>6</sup> DASTUR F., *La mort essai sur la finitude*, Paris : Hatier, 1994, p. 126.



## Les monuments funéraires : traits communs et diversité des formes

Homère rapporte qu'après qu'ils eurent mis les cendres de Patrocle dans une urne, ses compagnons dessinèrent un cercle autour du bûcher funèbre dans lequel ils répandirent de la terre jusqu'à former un tombeau, après quoi tous s'éloignèrent<sup>1</sup>. Pour Achille, les Achéens érigèrent « un grand et irréprochable tombeau sur un haut promontoire du large Hellespont, afin qu'il fût aperçu de loin, sur la mer, par les hommes qui vivent maintenant et par les hommes futurs<sup>2</sup> ». Pour Misène, Énée élève « un énorme tombeau, où l'on pose ses armes, sa rame et sa trompette, au pied d'un mont culminant qui porte encore en son honneur le nom de Misène et qui le gardera éternellement<sup>3</sup> ». Pour les cendres d'Archémore, on construit rapidement « un merveilleux monument, une construction en pierre qui se dresse imposante, un temple immense où sont représentées des scènes retraçant dans l'ordre les tristes événements<sup>4</sup> ». Cicéron voulu dresser pour sa fille Tullia un monument dans lequel devaient apparaître des témoignages de toutes sortes empruntés à tous les grands auteurs de langue grecque et latine<sup>5</sup>. Propertius raconte qu'il vit en songe l'ombre de Cynthia lui ordonnant de débarrasser du lierre son sépulcre et de faire graver sur une pleine colonne une épitaphe suffisamment brève pour qu'un cavalier au galop en sortant de la ville puisse la lire<sup>6</sup>. Le Trimalcion de Pétrone<sup>7</sup> se plaît à souhaiter un *monumentum* de « cent pieds de façade et deux cents pieds de profondeur » dans lequel il y aura « des fruits de toutes sortes de et des vignes en abondance ». On y sculptera « des vaisseaux cinglant à pleines voiles, et moi-même siégeant au tribunal, en robe prétexte, avec cinq anneaux d'or, et distribuant au peuple un sac d'écus », ainsi « qu'une urne brisée sur laquelle un enfant versera des pleurs ». On y ajoutera « des litières pour manger », « une statue de Fortunata [sa femme]

<sup>1</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 255-258.

<sup>2</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 24, 80-84.

<sup>3</sup> VIRGILE, *Énéide*, 6, 232-235. : « At pius Aeneas ingenti mole sepulcrum / imponit suaque arma uiro remumque tubamque / monte sud aereo, qui nunc Misenus ab illo / dicitur aeternumque tenet per saecula nomen. »

<sup>4</sup> STACE, *Thébaïde*, 6, 242 – 248 : « ... mirum opus accelerasse manus ! stat saxea moles, / templum ingens cineri, rerumque effectus in illa / ordo docet casus : fessis hic flumina monstrat / Hypsipyle Danaï, hic reptat flebilis infans, / hic iacet, extremum tumuli circum asperat orbem / squameus ; expectes morientis ab ore cruenta / sibila, marmorea sic volvitur anguis in hasta. »

<sup>5</sup> Voir *supra* p. 121.

<sup>6</sup> PROPERTIUS, *Élégies*, 4, 7, 79-80 et 83-86. : « Pelle hederam tumulo, mihi quae praegnante corymbo / mollia contortis alligat ossa comis. [...] hic carmen media dignum me scribe columna, / sed breue, quod currens vector ab urbe legat : / "hic Tiburtina iacet aurea Cynthia terra : / accessit ripae laus, Aniense, tuae." »

<sup>7</sup> PETRONE, *Satiricon*, 71. : « Respiciens deinde Habinnam : "Quid dicis, inquit, amice carissime ? Aedificas monumentum meum quemadmodum te iussi ? Valde te rogo, ut secundum pedes statuae meae catellam pingas et coronas et unguenta et Petraitis omnes pugnās, ut mihi contingat tuo beneficio post mortem vivere ; praeterea ut sint in fronte pedes centum, in agrum pedes ducenti. Omne genus enim poma volo sint circa cineres meos, et vinearum largiter. Valde enim falsum est uiuo quidem domos cultas esse, non curari eas, ubi diutius nobis habitandum est. Et ideo ante omnia adici volo : "HOC MONUMENTUM HEREDEM NON SEQUATUR". Ceterum erit mihi curae, ut testamento caveam ne mortuus iniuriam accipiam. Praeponam enim unum ex libertis sepulchro meo custodiae causa, ne in monumentum meum populus cacatum currat. Te rogo, ut naves etiam [in fronte] monumenti mei facias plenis velis euntes, et me in tribunali sedentem praetextatum cum anulīs aureis quinque et nummos in publico de sacculo effundentem ; scis enim, quod epulum dedi binos denarios. Faciatur, si tibi videtur, et triclinia. Facies et totum populum sibi suaviter facientem. Ad dexteram meam pones statuam Fortunatae meae columbam tenentem, et catellam cingulo alligatam ducat, et cicaronem meum, et amphoras copiosas gypsatas, ne effluent vinum. Et urnam licet fractam sculpas, et super eam puerum plorantem. Horologium in medio, ut quisquis horas inspiciet, velit nolit, nomen meum legat. Inscriptio quoque vide diligenter si haec satis idonea tibi videtur : " C. POMPEIUS TRIMALCHIO MAECENATIANVS HIC REQVIESCIT HVIC SEVIRATVS ABSENTI DECRETVS EST CVM POSSET IN OMNIBVS DECVRIIS ROMAE ESSE TAMEN NOLVIT PIVS FORTIS FIDELIS EX PARVO CREVIT SESTERTIVM RELIQVIT TRECENTIES NEC VNQVAM PHILOSOPHV AVDIVIT VALE. ET. TV." »

*tenant une colombe et une petite chienne en laisse » et une horloge « pour que quiconque regardera l'heure soit, bon gré mal gré, forcé de lire son nom ». Enfin une épitaphe rappellera que « C. Pompeius Trimalchio Maecenatianus repose ici. Le sévirat lui fut décerné en son absence. Il pouvait être de toutes les décuries à Rome, mais ne le voulut pas. Pieux, vaillant, fidèle, il est parti de peu ; il a laissé trente millions de sesterces, et jamais ne suivit les leçons d'un philosophe ». Le propos bouffon que Pétrone prête à la figure du parvenu n'est pas très éloigné des volontés exprimées par l'auteur du testament dit du Lingon<sup>1</sup> qui exige que son tombeau soit : « En forme d'exèdre, qu'y soit placée une statue assise, du meilleur marbre, d'au-delà des mers, ou en feuilles de bronze de la meilleur qualité, haute d'au moins cinq pieds. » Le Lingon demande également : « que sous l'exèdre soit placée une litière, et sur les côtés deux sièges, en marbre d'au-delà des mers. »*

Le monument funéraire bâti pour Achille est construit pour être « aperçu de loin, par les hommes qui vivent maintenant et par les hommes futurs. » Le tombeau de Misène est destiné à « garder celui-ci éternellement ». Celui d'Archemore comporte des figures illustrant l'histoire tragique du défunt. Le monument érigé en mémoire de Cynthia doit comporter une épitaphe brève pouvant être rapidement lue par le voyageur. Le monument que souhaite Trimalcion énonce son identité, affiche sa puissance ou sa prétention sociale. Comme Trimalcion, le Lingon veut un monument funéraire qui comporte son effigie fixée dans la pierre ou dans le bronze. Il y ajoute une litière et des sièges en pierre pour qu'y soient célébrés perpétuellement des repas commémoratifs auprès de son tombeau. Ces quelques exemples restituent le rôle du tombeau, qui est d'assurer une présence sensible du mort auprès des vivants afin de construire une relation dans laquelle les morts continuent d'exister, les vivants bénéficiant en retour d'un héritage en termes d'identité et de valeurs. Le monument funéraire se doit donc d'être visible, installé dans un lieu qui le rend accessible au regard des vivants, aménagé pour durer, apte à accueillir des commémorations, porteur de signes opérant une individuation, si ce n'est une individualisation.

Ces traits communs n'empêchent pas les *monumenta* d'adopter des formes et des apparences aussi variées que peut en produire l'imagination humaine<sup>2</sup>. Les dimensions et la somptuosité des monuments funéraires n'en demeurent pas moins des marqueurs sociaux. Tout le monde n'a pas les moyens d'investir pour être enterré dans un mausolée richement décoré, spacieux et bâti avec les matériaux les plus nobles. Ce sont là des marques de richesse et de puissance sociale dont les nantis se servent dans les compétitions qu'ils se livrent habituellement. Cicéron déplore ainsi que, de son temps, les Romains les plus en vue aient perdu le sens de la mesure en bâtissant des monuments funéraires toujours plus pompeux<sup>3</sup>. Les dimensions et la

<sup>1</sup> C.I.L. XIII, 5708. : « *Cellam quam aedificavi memoria perfici volo ad exemplar quod dedi. Ita ut exedra sit eo loco statua sedens ponatur mormorea ex lapide quam optumo transmarino vel aenea ex aere tabulari quam optumo alta ne minus pedes V. Lectica fiat sub exedra et II subsellia ad duo latera ex lapide transmarino.* » Traduction complète donnée par HATT J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Paris : Éditions Picard, 1986, p. 66-69.

<sup>2</sup> Pour l'antiquité romaine, voir les exemples archéologiques recensés par TARDY D. et MORETTI J.-C., *L'architecture funéraire monumentale : la Gaule dans l'empire romain*, actes du colloque organisé par l'IRAA du CNRS et le musée archéologique Henri-Prades, Lattes, 11-13 octobre 2001, Paris : Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2006, 522 p. Voir aussi TOYNBEE J.-M.-C., *Death and burial in the roman world*, Ithaca, New York : Cornell University Press, 1971, 336 p.

<sup>3</sup> CICÉRON, *Des lois*, 2, 26, 66. : « *Quocirca Pittacus omnino accedere quemquam vetat in funus aliorum. Sed ait rursus idem Demetrius increbuisse eam funerum sepulcrorumque magnificentiam quae nunc fere Romae est. Quam consuetudinem lege minuit ipse. Fuit enim hic vir ut scitis non solum eruditissimus, sed etiam civis in re publica maximus tuendaeque civitatis peritissimus. Is igitur sumptum minuit non solum poena sed etiam tempore : ante lucem enim iussit efferri. Sepulcris autem*

qualité architecturale du monument funéraire ne se prête cependant pas toujours à une caractérisation socio-économique immédiate. Il est des personnes peu fortunées qui consacrent des moyens considérables à l'aménagement de leur tombeau comme « *il existe des riches inhumés humblement, parfois même avec une certaine ostentation dans le dénuement*<sup>1</sup> ». Néanmoins, l'écart entre l'expression du statut de la personne de son vivant et dans sa mort ne saurait être trop grand, d'abord en raison de contraintes strictement matérielles, un pauvre ne pouvant s'offrir un trop riche tombeau, mais aussi parce que cela introduirait une distorsion de la réalité trop grande qui empêcherait les vivants de voir dans le monument funéraire le support qui perpétue la présence du mort auprès d'eux. Un tombeau trop somptueux pour un défunt modeste ou inversement un tombeau trop modeste pour un personnage puissant évoquerait un personnage imaginaire et non le mort lui-même. C'est la raison pour laquelle, même dans un monde chrétien où le renoncement aux biens matériels est glorifié, le dénuement de la sépulture s'accompagne toujours d'une forme d'ostentation destinée à mettre en avant le renoncement au faste funéraire<sup>2</sup>.

Durant l'Antiquité et les premiers siècles du Moyen Âge, à côté des imposants et somptueux mausolées, il y a aussi toutes les tombes signalées par de plus modestes marques de surface. Il peut s'agir d'un simple monticule de terre, parfois entouré, parfois recouvert de cailloux ou de pierres. Ce peut être un bloc de pierre, un piquet ou un poteau de bois fiché en terre ou bien encore un arbuste ou des buissons<sup>3</sup>. Le bloc de pierre peut être taillé comme le sont ces innombrables monuments funéraires en forme d'autel à sacrifice qui, durant l'Antiquité latine, étaient autant de rappels du devoir qui incombe aux vivants de venir commémorer les morts comme il se doit auprès de la tombe ainsi signalée. Le monument peut également porter des sculptures et des gravures évoquant la vie éternelle (la pomme de pin, le lierre, etc.), la vie tout court (la vigne pour le vin, les fleurs qui parfois sont mises en couronne pour rappeler aux vivants qu'il faut commémorer les morts, etc.) et bien entendu les marques de foi chrétienne<sup>4</sup>. La pierre peut être aussi sculptée parfois à l'effigie des morts ou gravée d'une épitaphe ou d'un simple nom.

Riches ou modestes, les monuments funéraires demeurent fragiles et nécessitent un entretien régulier pour ne pas disparaître en raison de l'usure du temps. Sidoine Apollinaire livre un précieux témoignage de cette précarité en racontant ce qui faillit arriver à la tombe de son aïeul. Alors que Sidoine revenait à Clermont, il aperçut des fossoyeurs occupés à creuser la terre à l'emplacement de la tombe pour y installer quelques nouvelles sépultures. Il faut dire,

---

*novis finivit modum ; nam super terrae tumulum noluit quidquam statui nisi columellam tribus cubitis ne altiore aut mensam aut labellum, et huic procurationi certum magistratum praefecerat. »*

<sup>1</sup> RAGON M., *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraire*, Paris : Éditions Albin, Michel, 1981, p. 53.

<sup>2</sup> Voir par exemple DIERKENS A., « La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768) », *Médiévales*, 15, 31, 1996, p. 37-51.

<sup>3</sup> Pour les premiers siècles du Moyen Âge, voir la synthèse de SALIN É. (1950-1959), *Civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, t. 2, Les sépultures, Paris : Éditions Picard, 1952, p. 55-92. Pour des exemples précis, voir, entre autres, URLACHER J.-P., PASSARD-URLACHER F., GIZARD S. et Alii. (2008), *Saint-Vit, les Champs Traversains – Doubs – Nécropole mérovingienne, VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. et enclos protohistorique, IX<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Annales de l'Université de Franche-Comté, n°839, Série Environnement, Société et Archéologie n°12, Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008, p. 63-71.

<sup>4</sup> Voir la compilation établie par CUMONT F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris : Geuthner, 1942, 543 p. Pour les monuments à caractère chrétien voir LE BLANT E., *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Imprimerie Impériale, 2 vol., 1856-1865.

écrit encore Sidoine, que la pluie et la neige avaient fini par désagréger le tertre de terre qui recouvrait la sépulture primitive au point de niveler le sol et laisser penser que l'emplacement était vacant. Déjà les bêches retournaient les mottes d'herbe et s'enfonçaient maintenant dans la terre qui recouvrait l'antique sépulcre<sup>1</sup>, lorsque Sidoine mit un terme de manière assez brutale à cette entreprise qu'il n'hésite pas à qualifier de *crimen*, certainement en référence aux lois protégeant les sépulcres. Afin que cela ne se reproduise plus, Sidoine fit relever le tertre recouvrant la tombe de son aïeul et y fit poser une épitaphe gravée dans la pierre dont il composa lui-même le texte<sup>2</sup>. Il est assez surprenant qu'un personnage qui fut préfet du prétoire des Gaules n'ait pas bénéficié d'un monument funéraire plus imposant et plus solide que ne le laisse entendre Sidoine. On peut alors penser que Sidoine grossit le trait pour justifier son intervention et surtout la composition de l'épitaphe qui valorise aussi bien son aïeul que lui-même puisqu'ainsi il affirme son droit à se prévaloir d'un auguste lignage. Quoiqu'il en soit, le récit de Sidoine pour être vraisemblable, faute d'être vrai, se devait d'être vraisemblable en soulignant le destin de tous les modestes monuments funéraires qui, faute d'entretien régulier, s'effacent, entraînant dans leur disparition des morts ainsi condamnés à s'effacer comme s'ils n'avaient jamais existé.

*Tumulus*, selon Isidore de Séville, est le nom donné au monticule de terre qui sert de monument funéraire<sup>3</sup>. Saint Jérôme en fait mention dans une lettre qu'il adresse à un prêtre du nom d'Innocent. Il y raconte l'histoire d'une jeune martyre du pays des Liguriens que l'on croyait morte et dont on s'apprêtait à déposer le corps dans une fosse qui, écrit-il, était faite de pierres. La jeune fille, dont le corps avait été préalablement enveloppé d'un linceul, revint néanmoins à la vie. Comme on savait que les persécuteurs allaient revenir pour mener à terme leur sinistre office, on décida de remplacer le corps de la jeune fille par celui d'une vieille femme que l'on déposa à sa place dans la fosse. Le lendemain, lorsque le licteur se présenta, on lui montra le monticule de terre (*tumulus*) qui était censé recouvrir la tombe de celle dont il venait s'emparer<sup>4</sup>. Grégoire de Tours raconte également le subterfuge dont usa Chonomore, comte dans le pays des Bretons, pour sauver Macliavus qui s'était enfui après avoir rompu son serment de fidélité à un autre comte des Bretons nommé Chanao<sup>5</sup>. Alors que les hommes de Chanao approchaient, Chonomore dissimula Macliavus dans un petit réduit creusé dans la terre qu'il fit ensuite recouvrir d'un tertre de terre, comme s'il s'agissait d'une sépulture, non sans y avoir au préalable installé un soupirail afin que Macliavus puisse

<sup>1</sup> SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 3, 12, 1-2. : « *Campus autem ipse dudum refertus tam bustualibus favillis quam cadaveribus, nullam iamdiu scrobem recipiebat ; sed tamen tellus, humatis quae superducitur, redierat in pristinam distenta planitiem, pondere nivali, seu diuturno imbrium fluxu sidentibus aceruis. Quae fuit causa ut locum auderent, tanquam vacantem, corporum baiuli rastris funebribus impiare. Quid plura ? Iam niger cespes ex viridi ; iam supra antiquum sepulcrum glebae recentes, cum forte pergens urbem ad Arvernam, publicum scelus e supercilio vicini collis aspexi ...* »

<sup>2</sup> SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 3, 12, 4. : « *Sed ne quid in posterum casibus liceat, quos ab exemplo vitare debemus, posco ut actutum, me quoque absente, tua cura, sed meo sumptu resurgat in molem sparsa congeries, quam laevigata pagina tegat.* »

<sup>3</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *Etymologies*, 15, 11, 2. : « *Tumulus dictus quasi tumens tellus.* »

<sup>4</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, 1, 12, 1 et 13, 1. : « *Clerici quibus id officii erat, cruentum linteo cadaver obvolvunt, et fossam humum lapidibus construunt ex more tumulum parant. [...] Recens a clericis cespes ostenditur, et dudum superjecta humus ...* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Dix livres d'histoires*, 4, 4. : « *Chanao quoque Brittanorum comes tres fratres suos interfecit. Volens autem adhuc Macliavum interfecere, conpraehensum atque catenis oneratum in carcere retinebat. Qui per Filicem Namneticum episcopum a morte liberatus est. Post haec iuravit fratri suo, ut ei fidelis esset ; sed nescio quo casu sacramentum inrumperere voluit. Quod Chanao sentiens, iterum eum persequatur. At ille, cum se evadere non posse videret, post alium comitem regiones illius fugit, nomen Chonomorem. His cum sentiret persecutores eius adpropinquare, sub terra eum in loculo abscondit, componens desuper ex more tumulum parvumque ei spiraculum reservans, unde alitum resumere possit. Advenientibus autem persecutoribus eius, dixerunt : "Ecce! hic Macliavus mortuos atque sepultus iacet." Quod illi audientes atque gaudentes et super tumulum illum bibentes, renuntiaverunt fratri, eum mortuum esse.* »

respirer. Chonomore montra ensuite le tertre aux hommes de Chanao en leur déclarant : « *voici Macliavus qui est mort et enterré.* » Les poursuivant se réjouirent alors et burent sur le tombeau avant de s'en retourner auprès de Chanao pour lui annoncer la nouvelle. Il faut constater que dans son récit Grégoire précise que Chonomor fit recouvrir la fosse d'un tumulus « *ex more* », ce qui montre que c'était là le type de monument funéraire très commun de son temps.

Cela ne l'empêche pas de mentionner à l'occasion d'autres types de monuments. Grégoire de Tours rapporte ainsi que la tombe de Servais, évêque de Tongres, était recouverte d'une dalle de marbre<sup>1</sup>, dispositif utilisé également pour la sépulture du comte de la ville de Centumcellae<sup>2</sup> selon Grégoire le Grand<sup>3</sup>. Grégoire de Tours signale également une balustrade ou treillis (*cancellus*) que des voleurs prélèvent sur un *tumulus* afin de s'en servir comme d'une échelle<sup>4</sup>. Les sépultures de saints et de martyrs sont parfois signalées en surface par une *cellula*<sup>5</sup> qui doit correspondre à une petite cabane servant de *monumentum*. Celle qui recouvre la tombe de saint Médard est, précise Grégoire faite de branchages entrelacés<sup>6</sup>. Celle qui est mentionnée dans la basilique de Saint-Vénérand de Clermont est dite voûtée suggérant qu'elle est maçonnée<sup>7</sup>. Grégoire de Tours écrit également que les tombes de l'évêque de Clermont Urbain, de sa femme et de sa fille étaient *in crypta* près de la voie publique<sup>8</sup>. Cette dernière précision permet de traduire le terme *cripta* par caveau mais aussi par hypogée évoquant peut-être un monument de même nature que le célèbre « Hypogée des Dunes de Poitiers ».

Il y a enfin les sarcophages qui selon Grégoire de Tours étaient visibles parce qu'ils étaient posés sur le sol le plus souvent à l'intérieur des oratoires, ce qui n'était pas d'ailleurs sans poser quelques problèmes. Ainsi à Limoges, les fidèles ne pouvaient aller prier sur la tombe de saint Martial car l'accès en était empêché par les sarcophages des deux prêtres venus d'Orient en la compagnie du saint<sup>9</sup>. Dans une basilique à Saintes, un grand sarcophage anonyme barrait le passage à ceux qui voulaient pénétrer dans l'édifice comme il interdisait de procéder à la réparation du mur contre lequel il était posé. Selon la tradition locale, ce sarcophage contenait les corps de deux époux morts peu de temps après leur baptême. Tous

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 71. : « *Qui et sepultus refertur iuxta ipsum pontem ageris publici, circa cuius sepulchrum quamvis nix defluxisset, nunquam tamen marmorem quod super erat positum humectabat.* »

<sup>2</sup> Actuelle ville de Civitavecchia, dans le Latium (Italie).

<sup>3</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 28, 4. : « *... eiusque coniugi visum est ut quarto die in sepulcro illius marmor, quod superpositum fuerat, mutari debuisset. Quod videlicet marmor corpori eius superpositum dum fuisset ablatum ...* »

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 6, 10. : « *His diebus basilica sancti Martini a furibus effracta fuit. Qui ponentes ad fenestram absidiae cancellum, quod super tumulum cuiusdam defuncti erat ascendentes per eum, effracta vitrea, ingressi sunt ...* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *De la passion, des miracles et de la gloire de saint Julien martyr*, 2, 5. : « *Erat autem haud procul a cellula quam supra sepulcrum Martyris haec matrona construxerat grande delubrum, ubi in columnam altissimam simulacrum Martis Mercuriique colebatur.* »

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 93. : « *Et quia priusquam templum aedificaretur, erat super sepulchrum sancti cellula minutis contexta virgultis, et dedicato templo haec fuit amota ...* »

<sup>7</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 34. : « *In basilica autem sancti Venerandi, quae sancti Illidii est proxima, transvoluta cellula a parte occidentis fuit. [...] quae per longinquae incuriae neglegentiam pluvis erat infusa, super unum eorundem sarcofagum ruit, operturiumque eius impulsus in frustra comminuit.* »

<sup>8</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 1, 44. « *Ipse quoque sacerdos cum coniuge et filia in cripta Cantabennensi iuxta aggerem publicum est sepultus.* »

<sup>9</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 27. : « *... conjunctis sarcophagis, in eadem cripta in quam sanctus episcopus sunt sepulti. Et unus quidem parieti proximus, alter vero huic contiguus erat. Super terram tamen uterque stabat : sed non poterat alteri propter illum qui primus erat honore inpendi ...* »

les efforts pour le déplacer restèrent vains jusqu'à ce qu'un miracle fasse ce que les hommes ne pouvaient faire eux-mêmes<sup>1</sup>. Dans la *cellula* de la basilique Saint-Vénérand de Clermont, on voyait « *un grand nombre de tombeaux taillés dans du marbre de Pharos*<sup>2</sup> ». Bien que l'identité des défunts ne fût pas connue, la présence sur certains sarcophages de « *sculptures représentant les miracles du Seigneur et des Apôtres* » amène Grégoire à conclure qu'il s'agit des tombes « *d'hommes saints et de pieuses femmes* ». Dans son récit, Grégoire utilise les termes de *sepulchrum* et *tumulus* comme des synonymes de *sarcophagus*. Ainsi il écrit qu'un *tumulus*, portant l'inscription « *Sanctae. Memoriae. Gallae.* », « *ressemblait par sa longueur, sa largeur, sa hauteur et toute sa disposition* » au *sarcophagus* dont le couvercle s'était brisé lors de l'effondrement de la voûte de la *cellula* où se trouvaient les sépulcres<sup>3</sup>. Le tombeau de Félix, évêque de Bourges, « *sculpté en marbre de Pharos, était posé sur le sol*<sup>4</sup> ». Comme ce sarcophage était couvert d'une pierre commune, les citoyens et surtout l'évêque du lieu décidèrent de le doter d'un meilleur couvercle, en marbre d'Héraclée. Bède le Vénérable évoque lui aussi un tombeau posé sur le sol dans son récit de la vie de saint Cuthbert. Il raconte que les moines de l'île de Farne décidèrent de replacer les restes du saint dans un nouveau cercueil (*loculus*), onze ans après la mort. Ayant ouvert le tombeau primitif, il constatèrent que le corps de Cuthbert était remarquablement conservé, ce qui conduisit l'évêque à leur demander de replacer le corps en question dans le coffre (*arca*) que les moines avaient préparée. Ce qui fut fait, le corps de Cuthbert fut déposé dans une châsse dont Bède précise qu'elle fut posée « *supra pavementum* ». Cette disposition est confirmée quelques lignes plus loin, lorsque Bède raconte que le corps de l'évêque Eadberht fut enterré dans la sépulture (*sepulchro*) primitive de Cuthbert et que l'on déposa, par-dessus le coffre dans on avait mis les restes intacts du saint<sup>5</sup>. Puisque la châsse reliquaire contenait un corps intact,

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 59. : « ... erat oratorium parvulum et in angulo, unde arcus oriebatur, erat magnum sarcofagum, in quo ferebatur sepultus fuisse duos, sponsum scilicet et sponsam. Qui post baptismum in albis positi, a saeculo discesserunt. [...] Hoc ergo sepulchrum tali in loco situm non modo pervium arcebat ingredientum, verum etiam, qualiter paries, qui ab stillicidio infusus fuerat, emendaretur, quia esset contiguus, inhibebat. »

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 34. : « In basilica autem Sancti Venerandi [...] transvoluta cellula a parte occidentis fuit. In qua multa ex marmore Phario sepulchra sculpta sunt, in quibus nonnulli virorum sanctorum ac mulierum religiosarum quiescunt. Unde non ambigitur eos esse Christianos, quia ipsae historiae sepulchrorum de virtutibus Domini et apostolorum ejus expositae sunt. »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 34 et 35. : « ... super unum eorundem sarcofagum ruit, opertoriumque eius impulsus in frustra comminuit. [...] Sunt enim in hoc loco multa sepulchra, quae, ut diximus, fidelium esse probantur. Habetur enim ibi tumulum huic a laeva contiguus, longitudine, latitudine, altitudine omnique positione consimile. In huius fronte superiore habetur scriptum: "sanctae. Memoriae. Gallae." »

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 100. : « ... cum ad ejus tumulum, quod marmore scalptum phario super terram erat positum. [...] Sed quoniam, ut diximus, sarcophagus marmoreus viliori lapide obtectus erat, sagacitas civium, et praesertim episcopi, meliore sarcophagum opertorio textit, id est ex marmore Heracleo. »

<sup>5</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 4, 28 1-2. : « Volens autem latius demonstrare divina dispensatio, quanta in gloria vir Domini Cudberct post mortem viveret, cuius ante mortem vita sublimis crebris etiam miraculorum patebat indicis, transactis sepulturae eius annis XI, inmisit in animo fratrum, ut tollerent ossa illius, quae more mortuorum consumto iam et in pulverem redacto corpore reliquo sicca invenienda putabant atque in novo recondita loculo in eodem quidem loco, sed supra dignae venerationis gratia locarent. [...] Fecerunt autem ita, et aperientes sepulchrum, invenerunt corpus totum, quasi adhuc viveret, integrum et flexibilibus artuum compagibus multo dormienti quam mortuo similis; sed et vestimenta omnia, quibus indutum erat, non solum intemerata, verum etiam prisca novitate et claritudine miranda parebant. [...] Adtulerunt autem ei et partem indumentorum, quae corpus sanctum ambierant, quae cum ille et munera gratanter acciperet, et miracula libenter audiret, nam et ipsa indumenta quasi patris adhuc corpori circumdata miro deosculabatur affectu, "Nova," inquit, "indumenta corpori pro his, quae tulisti, circumdate, et sic reponite in arca, quam parastis. Scio autem certissime, quia non diu vacuus remanebit locus ille, qui tanta miraculi caelestis gratia sacratus est; et quam beatus est, cui in eo facultatem quiescendi Dominus totius beatitudinis auctor atque largitor praestare dignabitur." Haec et huiusmodi plura ubi multis cum lacrimis et magna conpunctione antistes lingua etiam tremente conplevit, fecerunt fratres, et iusserat, et involutum novo amictu corpus, novaque in theca reconditum, supra pavementum sanctuarii posuerunt. Nec mora, Deo dilectus antistes Eadberct morbo correptus est acerbo, ac per dies crescente, multumque ingravescente ardore langoris, non multo post, id est pridie Nonas Maias, etiam ipse migravit ad Dominum; cuius corpus in

elle devait nécessairement avoir la forme d'un cercueil, ce qui fut confirmé par la découverte en 1827 de fragments de ce coffre en bois portant des figurations des Évangélistes avec leurs noms écrits avec des runes<sup>1</sup>. Ainsi Cuthbert restait présent parmi les moines de Farne, dans l'église, par l'intermédiaire d'un reliquaire aux dimensions de son corps.

Le sarcophage posé à même le sol ou mis en scène dans une construction, quels que soient le statut et la fonction de celle-ci, illustre parfaitement la fonction du monument qui est de rendre visible la présence du mort, en un lieu précis à l'intérieur du territoire physique des vivants. En effet, le sarcophage, plus que toute autre forme de monumentalité, répond à cet enjeu puisque, de par ses dimensions et de par sa forme, il fait office de corps de substitution pour le corps biologique qu'il contient. Le choix de la pierre parce qu'elle est matériau imputrescible répond à l'exigence d'une conservation perpétuelle de la présence physique du mort auprès des vivants ; ceux-ci peuvent ainsi lui rendre visite et l'honorer selon les usages en vigueur de leur temps. Le sarcophage apparaît donc en définitive comme une trace de l'attachement à perpétuer la présence corporelle des défunts et même à inscrire cette présence à l'intérieur de la Cité de Dieu en pérégrination sur la terre, lorsque les sarcophages sont installés dans les oratoires chrétiens, ceci en parfaite contradiction avec les visées spiritualistes défendues par saint Augustin.

A l'instar des recommandations du Trimalcion de Pétrone, l'építaphe et les stèles sur lesquelles on a sculpté le portrait du mort répondent au même souhait de perpétuer sa présence. Ausone, rappelle lui aussi que « les cendres recueillies *se plaisent à entendre leurs noms, et une inscription gravée au front des monuments prescrit cet usage*<sup>2</sup> ». Le nom avec le visage sont les supports de l'individualité de chacun. Prononcer le nom du mort, c'est rendre cette individualité présente au travers de la parole qui prononce, l'esprit de celui qui l'énonce et dans l'attention de celui qui l'entend. Dire le nom d'un mort, c'est l'extraire de silence, de la masse indistincte des êtres qui ont été autrefois des individus, mais dont on ne sait plus rien. Inscrire ce nom sur un monument funéraire, c'est faire ressurgir l'individualité du défunt évitant ainsi que celui-ci ne sombre dans l'anonymat de la cohorte des morts qui n'existent plus que comme morts et non plus comme personnes. Graver le nom du défunt dans la pierre, sur un monument qui est installé de manière à être visible par le passant, c'est solliciter le concours de tous les vivants pour que l'individualité du mort ne disparaissent pas parce que sa descendance s'éteint ou parce que sa famille est dans l'incapacité d'entretenir convenablement la relation apte à perpétuer la présence du défunt. Lorsque Cynthia ordonne à Properce de graver sur son tombeau une építaphe suffisamment brève pour qu'un cavalier au galop, en sortant de la ville, puisse la lire, c'est pour faire appel au voyageur et au promeneur afin de suppléer à l'abandon dont elle accuse son amant.

Au delà du simple nom et de la courte notice biographique, de nombreuses építaphes latines demandent au passant d'adresser au mort une pensée amicale ou cordiale. Ovide demande ainsi que ses cendres, après avoir été mêlées à de la poudre d'amome, soient déposées près

---

*sepulchro benedicti patris Cudbercti ponentes, adposuerunt desuper arcam, in qua incorrupta eiusdem patris membra locaverant.* »

<sup>1</sup> CRONYN J.M. and HORIE C.V., « The Anglo-Saxon Coffin: Further Investigations », in BONNER G., ROLLASON D. et STANCLIFFE C. (eds.), *St. Cuthbert, his Cult and his Community to AD 1200*, Woodbridge: Boydell and Brewer, 1989, p. 247-256.

<sup>2</sup> AUSONE, *Parentalia*, préface en vers. : « *Gaudent compositi cineres sua nomina dici :/ frontibus hoc scriptis et monumenta iubent.* »

des murs de la ville dans un tombeau sur lequel il sera écrit : « *Ci-gît le chantre des tendres amours, Ovide, qui périt victime de son génie. Passant, si tu as jamais aimé, ne refuse pas de dire : Paix à la cendre d'Ovide !* »<sup>1</sup> On sollicite le voyageur et le passant pour qu'il souhaite que le mort dont il lit le nom se porte bien et que la terre lui soit légère. Les nombreuses variantes dans l'énoncé de ces recommandations montrent qu'il ne s'agit pas de simples formules consacrées<sup>2</sup>, mais qu'elles traduisent le sentiment que la parole bienveillante prononcée au-dessus du monument funéraire s'adresse directement au mort dont ce même tombeau perpétue la présence sensible. L'intention peut se faire également malveillante à l'instar de Properce demandant à tous ceux qui passent auprès d'un monument funéraire de lapider ce dernier en maudissant la femme qui y est enterrée<sup>3</sup>. Il n'est pas rare, non plus, que l'inscription mortuaire comprenne la formulation du souhait que le lecteur se porte bien, qu'il vive longtemps ou que la terre lui soit légère lorsqu'à son tour il sera installé dans son tombeau.

Le nom inscrit sur le monument funéraire est également la manière la plus simple d'évoquer le défunt en tant que personnalité. Le plus souvent il est un rappel d'un lignage qui situe le mort à la fois dans une organisation sociale et dans un territoire. Un nom restitue une filiation, évoque une origine. Il est un rappel du statut social de la famille du défunt et par conséquent du défunt lui-même. Un nom peut également rappeler la légitimité du mort à être situé dans un territoire donné. Lorsqu'il est gravé dans la pierre, il perpétue la présence physique du mort dans le lieu où il a vécu, où il a prié et communié. Le nom inscrit dans la pierre peut aussi exprimer le droit que le défunt possédait sur le lieu où la contrée dans lequel se place le monument qui porte ce nom. L'épithète devient ainsi l'héritage qui légitime la transmission du droit territorial qui lui est attaché, comme le montre l'anecdote rapporté par Sidoine Apollinaire au sujet de la tombe de son aïeul.

Trimalcion ne souhaite pas seulement faire graver son nom, il souhaite y ajouter une épithète qui énonce les marques sociales de son identité. Si le nom est marque de filiation et d'origine, l'épithète lorsqu'elle est plus longue permet de rappeler quelques traits saillants de la personnalité du défunt jugés dignes d'être portés à la postérité<sup>4</sup>. L'exemple de Trimalcion rappelle qu'il peut s'agir du rappel des fonctions exercées, du déroulé d'une carrière, des honneurs reçus, des exploits accomplis, des mérites et des qualités du défunt. La formule de l'épithète peut également être l'occasion d'une profession de foi, en particulier pour les chrétiens de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge.

Parfois l'épithète est complétée ou remplacée par une figuration sculptée du défunt dotée des attributs qui rappellent quels furent la personnalité, le statut et l'histoire de celui dont cette sculpture perpétue la présence corporelle dans l'univers familial des vivants<sup>5</sup>. La pierre ainsi

---

<sup>1</sup> OVIDE, *Tristes*, 3, 3, 69-77. : « *Atque ea cum foliis et amomi pulvere misce, / inque suburbano condita pone solo ; / quosque legat versus oculo properante viator, / grandibus in tituli marmore caede notis : / "hic ego qui iaceo tenerorum lusor amorum / ingenio perii Naso poeta meo ; / at tibi qui transis ne sit grave quisquis amasti / dicere" Nasonis molliter ossa cubent / hoc satis in titulo est.* »

<sup>2</sup> JACOBSEN J.-P., *Les Mânes*, t. 1, *Les Morts et la vie humaine*, Paris : Librairie ancienne Édouard Champion, 1924, p. 87.

<sup>3</sup> PROPERCE, *Elégies*, 4, 5, 75-78. : « *Sit tumulus lenae curto uetus amphora collo : / urgeat hunc supra uis, caprifice, tua. / quisquis amas, scabris hoc bustum caedite saxis, / mixtaque cum saxis addite uerba mala !* »

<sup>4</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies*, 1, 39, 20. : « *Epitaphium Graece, Latine supra tumulum. Est enim titulus mortuorum, qui in dormitione eorum fit, qui iam defuncti sunt. Scribitur enim ibi vita, mores et aetas eorum.* »

<sup>5</sup> PRIEUR J. *La mort dans l'antiquité romaine*, Sans lieu : Éditions Ouest-France, 1986, p. 112-126.



sculptée fixe à jamais cette présence dans une attitude, une allure et une tenue qui étaient celle de la personne ainsi figurée lorsqu'elle était encore vivante. La figure sculptée « *se substitue à la personne comme son "équivalent"* » pour reprendre les mots de Jean-Pierre Vernant<sup>1</sup>. Il y a enfin tous les portraits funéraires qui dans le monde latin restituent le défunt dans l'attitude d'un convive attablé. Ces images paraissent destinées à assurer une présence perpétuelle et corporelle à cette composante essentielle de la convivialité que sont les banquets. Par l'entremise du portrait sculpté le défunt semble partager les banquets commémoratifs que l'on organise régulièrement, ne serait-ce qu'à date anniversaire<sup>2</sup>, sur sa tombe.

## Les protagonistes de l'aménagement du tombeau

### *Donner la sépulture à l'inconnu : entre devoir et compassion*

Il est des situations qui n'ont pas permis au mort de prendre lui-même des dispositions pour sa propre sépulture et qui empêchent les membres de sa *familia* ou de sa *domus* d'y remédier, le plus souvent parce qu'il est mort loin de chez lui. Dans ce cas, il incombe à quiconque qui est en mesure de le faire de procéder à un ensevelissement selon les règles<sup>3</sup>.

Horace demande ainsi à chaque marin de ne pas être avare en ne refusant pas quelques grains de sable lorsqu'il découvre sur le rivage le corps de quelqu'un qui gît sans sépulture<sup>4</sup>. Il s'agit là d'un devoir auquel il faut impérativement se soumettre de peur que ses propres fils subissent les conséquences du manquement au devoir qui incombe à tout homme ou, que dans un juste retour des choses, on subisse à son tour un châtement terrible. Par contre, celui qui prend le temps d'accomplir les devoirs funèbres pour le naufragé bénéficiera de la bienveillance des dieux parce qu'il a fait preuve lui-même de compassion pour un mort malheureux d'être privé de sépulture. Horace précise aussi qu'aucun autre sacrifice expiatoire ne saurait effacer la souillure qui affecte celui qui n'a pas pris le temps d'enterrer le corps d'un homme sans sépulture, avant de conclure sous forme d'exhortation : « *Tu es pressé ? Mais tu ne perdras pas beaucoup de temps : jette trois fois la poussière, et tu pourras reprendre ta course.* » Comme Horace, l'auteur anonyme des *Declamationes maiores* rappelle aux hommes que, quelle que soit l'urgence de ce qu'ils sont en train de faire, ils doivent prendre le temps nécessaire pour répondre au devoir qui incombe à tous ceux qui découvrent un corps privé de sépulture<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> VERNANT J.-P., « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », dans *Images et significations, Rencontres de l'École du Louvre*, Paris : La documentation française, 1983, p. 25-37, repris dans VERNANT J.-P., *Entre mythe et politique*, Collection Points Essais, Paris : Éditions du Seuil, 1996, p. 359-377.

<sup>2</sup> Voir *supra* p. 140 à 145.

<sup>3</sup> GILBERT M. (Éd.), *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève : Labor et Fides, 2005, 249 p.

<sup>4</sup> HORACE, *Odes*, 1, 28, 23-36. : « *At tu, nauta, vagae ne parce malignus harenae / ossibus et capiti inhumato / particulam dare : sic, quodcumque minabitur Euris / fluctibus Hesperis, Venusinae / plectantur silvae te sospite multaue merces, / unde potest, tibi defluat aequo / ab love Neptunoque sacri custode Tarenti. / Neglegis inmeritis nocituram / postmodo te natis fraudem committere ? Fors et / debita iura vicesque superbae / te maneat ipsum : precibus non linquar inultis / teque piacula nulla resolvent. / Quamquam festinas, non est mora longa ; licebit / iniecto ter pulvere curras.* »

<sup>5</sup> DECLAMATIONES MAIORES 5, 6. : « *Nondum hoc caritas est, nec personis impensa reverentia, sed similibus accidentium providi metus et communium fortuitorum religiosus horror. In aliena fame sui quisque miseretur. [...] Hinc et ille venit affectus, quod ignotis cadaveribus humum (in)gerimus, et insepultum quodlibet corpus nulla festinatio tam rapida transcurrit, ut non quantulocumque veneretur aggestu.* »

Maurus Servius Honoratus constate que tous ceux qui ont écrit sur les marques de piété ont toujours mis en première place le devoir de sépulture et il en veut pour preuve que l'interdiction faite aux pontifes de poser leur regard sur un cadavre souffrait comme exception de ne pas laisser un mort sans sépulture<sup>1</sup>. Lactance adopte un point de vue similaire, tout en reprochant aux païens de n'avoir jamais eu aucune doctrine à ce sujet, alors que pour le chrétien « *le dernier et le plus grand devoir de la piété est d'ensevelir les pauvres et les étrangers*<sup>2</sup> ».

Sidoine Apollinaire loue le comte Victorius qui prit à sa charge les funérailles dont le coût très élevé convenait à un prêtre tel qu'Abraham<sup>3</sup>, fondateur et abbé du monastère de Saint-Cirgues, où il fut inhumé. Selon Grégoire de Tours, une matrone du *vicus* de Trezelle lava et vêtit elle-même le corps du reclus Lupicin, avant d'entreprendre de le ramener chez elle contre la volonté des habitants du *pagus Lipidiacensis*<sup>4</sup>. Le même Grégoire de Tours raconte que des bergers ayant découvert un corps sans tête flottant sur le fleuve tirèrent celui-ci jusqu'à la berge ; puis les habitants du lieu entreprirent les préparatifs nécessaires aux funérailles de celui qui s'avéra être l'abbé Lupentius mort assassiné avant d'être décapité<sup>5</sup>.

Parce que c'est un acte de compassion, l'Église chrétienne se fait un devoir de donner la sépulture aux plus démunis et à ceux qui n'ont personne pour le faire. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, Eusèbe de Césarée reprenant le témoignage de Denys d'Alexandrie loue ainsi les chrétiens qui, en temps de peste, se sont préoccupés de donner la sépulture à tous les morts<sup>6</sup>. Sidoine Apollinaire donne en exemple la conduite de Faustus de Riez qui soucieux de donner la sépulture à un pauvre porte lui-même « *les restes livides et en train de verdir*<sup>7</sup> ». Bède rapporte<sup>8</sup> que le premier abbé du monastère Pierre-et-Paul de Canterbury mourut noyé dans une crique appelée Ambleteuse alors qu'il avait été envoyé en mission dans les Gaules. Les habitants du lieu, ne sachant pas de qui il s'agissait, l'enterrèrent dans une sépulture ordinaire. Un voisin remarqua alors que chaque nuit une lumière céleste apparaissait au-dessus de la tombe, invitant ainsi à s'enquérir de l'identité du défunt. Lorsque cette identité fut connue, ils exhumèrent le corps et le transférèrent dans une église de la cité de Boulogne, où ils l'enterrèrent avec les honneurs dus à un si grand homme. Dans ce récit, le soin d'abord

---

<sup>1</sup> SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, 6, 176. : « *Qui enim de pietatis generibus scripserunt primum locum in sepultura esse voluerunt : unde cum pontificibus nefas esset cadaver videre, magis tamen nefas fuerat si visum insepultum relinquerent.* »

<sup>2</sup> LACTANCE, *Institutions divines*, 6, 12. : « *Ultimum illud et maximum pietatis officium est, peregrinorum et pauperum sepultura : quod illi virtutis justitiaeque doctores prorsus non attigerunt.* »

<sup>3</sup> SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 7, 17, 2. : « *Et quia sibi maximas humandi funeris partes ipse praeripuit, totum apparatus supercurrentis impedii quod funerando sacerdoti competeret impartiens ...* »

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La vie des Pères*, 13, 3. : « *Denique hoc, ut diximus, defuncto, adfuit quaedam matrona, quae ablutum dignis induit vestimentis, et, cum eum ad vicum Transaliensim ferre velit, restitit ei populus pagi Lipidiacensis, dicens : " nostrum hunc solum fovit, nobis corporis eius gleba debetur. "* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 6, 37. : « *Post dies vero paucos apparuit quibusdam pastoribus, et sic extractum a flumine sepulturae mandatum est. Sed dum necessitates in funere pararentur et ignoraretur, quis esset e populo, praesertim cum caput truncati non inveniretur ...* »

<sup>6</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 22, 9.

<sup>7</sup> SIDOINE APOLLINAIRE, *Poèmes*, 16, 121-123. : « *... seu mage funeribus mentem distractus humanis, / livida defuncti si pauperis ossa virescant, / infastiditum fers ipse ad busta cadaver ...* »

<sup>8</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 1, 33, 2. : « *Primus autem eiusdem monasterii abbas Petrus presbiter fuit, qui legatus Galliam missus demersus est in sinu maris, qui vocatur Amfleaf, et ab incolis loci ignobili traditus sepulturae ; sed omnipotens Deus ut, qualis meriti vir fuerit, demonstraret, omni nocte supra sepulchrum eius lux caelestis apparuit, donec animadvertentes vicini, qui videbant, sanctum fuisse virum, qui ibi esset sepultus, et investigantes, unde vel quis esset, abstulerunt corpus, et in Bononia civitate iuxta honorem tanto viro congruum in ecclesia posuerunt.* »

apporté à la sépulture de l'inconnu est celui que l'on accorde au commun des mortels sans égard pour le rang et le mérite du mort, ce qui ne manque pas de choquer Bède qui, comme Grégoire de Tours, revendique des honneurs funèbres spécifiques pour les personnalités illustres de par leur naissance, leur fonction ou leur mérite.

Les cas où la sépulture incombe à des personnes totalement étrangères au défunt restent cependant rares au regard des nombreux témoignages où c'est le mort lui-même qui prépare sa propre sépulture.

### **Préparer un tombeau pour soi-même : le futur défunt, premier acteur de l'aménagement du tombeau**

« Presque tous les hommes ont le désir inné de se survivre dans la mémoire de leurs semblables », écrit Tertullien, c'est pourquoi chacun « s'efforce de se survivre à lui-même et d'assurer l'immortalité de son nom, soit par des œuvres littéraires, soit par la pureté de ses mœurs, soit enfin par la pompe de sa sépulture<sup>1</sup> ». Les funérailles et l'installation du mort dans le tombeau traduisent le refus des hommes de se soumettre à un anéantissement biologique. Le monument funéraire en perpétuant la présence sensible du mort dans l'univers spatial et social des vivants traduit le refus de se soumettre à une dissolution sociologique.

La crainte de ne plus être en relation avec les vivants est très bien restituée par Ovide lorsque, contraint à l'exil, il écrit : « Je mourrai donc si loin, sur des bords inconnus, et les lieux mêmes ajouteront à l'horreur de mon destin. Mon corps ne s'affaiblira pas dans son lit familial et quand il sera exposé, il n'y aura personne pour le pleurer. Je n'aurai pas ma bien-aimée pour arrêter un instant mon âme fugitive avec ses baisers mêlés de larmes, personne pour recueillir mes dernières volontés, pas même une main amie pour clore, après un dernier appel à la vie, mes paupières vacillantes ; enfin, privé des honneurs funèbres, privé des honneurs d'un tombeau et des larmes d'autrui, mon corps sera confié à la terre de ce pays barbare. »<sup>2</sup> Tibulle dans l'une de ses *Élégies*, implore la mort d'écarter ses mains avides pour qu'il ne meure pas sur les terres de Phéacie car, en ce cas, il n'aura pas de mère pour recueillir dans sa robe les ossements brûlés de son fils, pas de sœur pour répandre sur la cendre les parfums de l'Assyrie et qui, les cheveux épars, viendra pleurer devant le sépulcre d'un frère<sup>3</sup>. Quelques siècles plus tard, la même peur de n'être plus, faute d'être auprès des siens, amène les compagnons de voyage de Grégoire de Tours à lui conseiller, puisqu'il est malade, de retourner au plus tôt chez lui, car si Dieu a décidé de le rappeler à lui, « *il vaut*

---

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *Du témoignage de l'âme*, 4. : « Nam omnibus fere ingenita est famae post mortem cupido. [...] Quis non hodie memoriae post mortem frequentandae ita studet, ut vel litteraturae operibus vel simplici laude morum vel ipsorum sepulcrorum ambitione nomen suum servet ? »

<sup>2</sup> OVIDE, *Tristes*, 3, 3, 37-40 et 46-47. : « Tam procul ignotis igitur moriemur in oris, / et fient ipso tristia fata loco ; / nec mea consueto languescent corpora lecto, / depositum nec me qui fleat, ullus erit ; / nec dominae lacrimis in nostra cadentibus ora / accedent animae tempora parva meae ; / nec mandata dabo, nec cum clamore supremo / labentes oculos condet amica manus ; / sed sine funeribus caput hoc, sine honore sepulcri / indeploratum barbara terra teget. »

<sup>3</sup> TIBULLE, *Élégies*, 1, 3, 3-8. : « Me tenet ignotis aegrum Phaecia terris, / abstineas avidas, Mors, modo, nigra, manus. / Abstineas, Mors atra, precor : non hic mihi mater / quae legat in maestos ossa perusta sinus, / non soror, Assyrios cineri quae dedat odores / et fleat effusis ante sepulcra comis ... »

*mieux retourner en sa maison que mourir dans un désert<sup>1</sup> ». Le désert étant ici un territoire où personne ne connaît Grégoire et où il n'aura personne pour entretenir sa mémoire.*

Un des moyens les plus efficaces pour éviter de disparaître après sa mort est de prendre soi-même les dispositions nécessaires en vue de l'aménagement de sa propre sépulture. Il s'agit de choisir un lieu, le plus souvent visible, et une forme à donner au monument funéraire afin que celui-ci demeure le site d'une mémoire vive.

Dans son testament, le Lingon manifeste le souci que son tombeau demeure un lieu très régulièrement fréquenté par les vivants. C'est bien pourquoi il y fait installer une banquette et des sièges taillés dans la pierre. Il recommande également que son tombeau soit fermé par une clôture en marbre de Carrare de façon à pouvoir être facilement ouvert puis refermé. Il exige enfin que soient nommés des curateurs afin qu'année après année, on apporte et consomme des boissons et des mets sur son tombeau. Des curateurs doivent aussi être nommés pour qu'ils accomplissent chaque année, aux calendes d'avril, de mai, de juin, d'août et d'octobre, des cérémonies sur l'autel qui contient les cendres du mort<sup>2</sup>. Si le Lingon laisse le soin à ses héritiers d'exécuter ses volontés en matière d'aménagement du tombeau, de conduite des cérémonies commémoratives, il n'en reste pas moins le commanditaire.

De nombreux témoignages montrent que durant l'Antiquité et les premiers siècles du Moyen Âge, il est courant de présider soi-même, de son vivant, à l'aménagement de son propre tombeau. Le choix concerne à la fois l'endroit et la forme du tombeau.

### ***Quel lieu pour sa propre sépulture***

Ainsi, Ambroise de Milan, le modèle même de saint Augustin en matière de commémoration des morts, rapporte, au détour de son récit de l'invention des reliques des saint Gervais et Protais, qu'il a décidé de leur concéder, mais pour partie seulement, l'emplacement qu'il destinait à accueillir sa propre sépulture. Il est juste, argumente Ambroise, qu'un évêque repose là où il avait coutume de son vivant d'offrir le sacrifice<sup>3</sup>. Ambroise a non seulement réservé le lieu qui doit contenir son corps une fois qu'il sera mort, mais il choisit délibérément une place destinée à perpétuer la position qu'il occupait dans la société des vivants. Mort, Ambroise, par l'entremise de son tombeau et par conséquent de son corps, continue à occuper la position de l'évêque dans l'église et devant la communauté de fidèles. Ainsi il a choisi de demeurer corporellement auprès des vivants, au sein de la communauté chrétienne à laquelle il demande de ne jamais cesser de voir en lui le guide qu'il a été et qu'il sera toujours.

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Miracles de saint Martin*, 1, 32. : « ... revertamur ad propria ; et si te Deus vocare voluerit, in domo tua morere ; si autem evadis, votivum iter facilius explicas. Satius est enim reverti ad domum quam mori in eremo. »

<sup>2</sup> C.I.L. XIII, 5708. : « Cludaturque id aedi aedificium lapide Lunensi ita ut facile aperiri et cludi possit. [...] ex quibus edulia quisque sibi paret et potui, quod profanetur infra ante cellam memoriae quae est Litavicrari, et maneant morenturque ibi donec eam consumant. Vicibus ex se curatores ad hoc officium nominent [...] post obitum meum ii curatoresque ita nom[i]nati s[acra] faciant quatannis in ara quae s[upra] s[cripta] est kalendis Aprilibus, Maiis, Iuniis, Augusti[i], Octobri[bus]. » Traduction complète donnée par HATT J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Paris : Éditions Picard, 1986, p. 66-69.

<sup>3</sup> SAINT AMBROISE, *Lettres*, 77 (22), 13. : « Hunc ego locum praedestinaveram mihi ; dignum est enim ut ibi requiescat sacerdos, ubi offerre consuevit ; sed cedo sacris victimis dexteram portionem ; locus iste martyribus debebatur. Condamus ergo reliquias sacrosanctas et dignis aedibus invehamus, totumque diem fida devotione celebremus. »

Césaire d'Arles n'agit pas autrement qu'Ambroise puisque son hagiographe rapporte qu'il avait préparé son propre tombeau, entre l'autel et le trône épiscopal, auprès de la tombe destinée à sa sœur Césarie à laquelle il avait confié la direction du monastère, soit à la place qui était la sienne comme guide de la communauté qu'il avait fondée<sup>1</sup>. Il faut reconnaître, que dans les deux cas, on est assez loin ici des préconisations d'Augustin en matière de sépulture qu'il expose en donnant pour exemple les funérailles de sa mère<sup>2</sup>.

Grégoire de Tours raconte plusieurs histoires dans lesquelles le défunt avait pris soin, de son vivant, de choisir lui-même le lieu où reposerait son corps. Lupicin, se sachant vieillir, demande à son frère Romain de lui indiquer le monastère dans lequel il souhaite se faire inhumer, afin qu'on leur prépare à tous deux des tombes qui leur permettront de reposer ensemble. Romain lui fait savoir qu'il ne lui convient pas de se faire enterrer dans un lieu dont l'accès est interdit aux femmes, car cela serait contraire à la grâce que Dieu lui a faite d'accomplir des guérisons lorsqu'il serait mort. C'est pourquoi il désigne pour sa sépulture une petite montagne située à dix milles du monastère, sur laquelle fut édifié par la suite un sanctuaire apte à accueillir tous les gens du peuple qui le désiraient. Quant à Lupicin, il fut enseveli dans la basilique du monastère<sup>3</sup> dans lequel il exerçait la charge d'abbé<sup>4</sup>. Grégoire, évêque de Langres, grand-père de Grégoire de Tours, ordonna qu'on l'enterre dans les champs qui est située immédiatement au nord du *castrum* de Dijon<sup>5</sup>. Le reclus Patrocle demanda à être enseveli dans le monastère qu'il avait fondé à Colombiers près de Nérays<sup>6</sup>. Saint Severus fit installer son futur sépulcre dans une église qu'il avait fait construire dans l'une de ses propriétés<sup>7</sup>. Un abbé du nom de Brachion, ayant reçu en songe l'annonce de sa mort prochaine, souhaite que ses os soient mis en terre dans la chapelle qu'il désirait édifier. Ce qui fut fait, lorsque son successeur mena à terme le projet de Brachion dont le corps avait jusqu'alors été déposé dans le sol de l'oratoire de la première cellule de l'abbé<sup>8</sup>. Il y a aussi l'exemple du dénommé Antonin dont Grégoire de Tours écrit qu'il s'était fait préparer un tombeau pour lui-même à l'intérieur de la basilique Saint-Vincent de Toulouse. Grégoire

---

<sup>1</sup> VIE DE CESAIRE D'ARLES, 1, 57-58. : « VIE DE CESAIRE D'ARLES, 1, 57. : « ... *ut quaecumque congregationis illius de hac luce migrasset, locum sepulturae paratissimum et sanctissimum reperiret. Non multo igitur post monasterii matrem germanam suam Caesariam sanctam ad praemia Christi migrantem, inter has quas praemiserat inibi ad medium throni iuxta eam quam sibi paraverat condidit sepulturam ...* »

<sup>2</sup> Voir *supra* p. 129 à 137.

<sup>3</sup> Leucone, devenu Saint Lupicin dans le Jura.

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vie des Pères*, 1, 6. : « *Post haec autem cum iam senes profectaeque essent aetatis, Lupicinus abbas scilicet et Romanus frater ejus, ait Lupicinus germano suo : "Dic, inquit mihi in quale monasterium vis tibi parari sepulchrum, ut simul quiescamus ?" Qui ait : "Non potest fieri, ut ego in monasterio sepulchrum habeam, a quo mulierum accessus arcetur. Nosti enim, quid mihi indigno et non merenti dominus Deus meus gratiam tribuit curationum [...] Erit autem concursus ad tumulum meum, si ab hac luce migravero. Ideoque rogo, ut eminus a monasterio requiescam."* Pro hac vero causa, cum obisset, in decim milibus a monasterio in monte parvulo sepultus est. Super cujus deinceps sepulchrum magnum templum aedificatum est [...] Lupicinus autem abba obiens, intra monasterii basilicam est sepultus ... »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vie des Pères*, 7, 3. : « *Quod deferentes ad castrum Divionensi, ubi se iusserat tumulari, in campania illa quae a parte aquilonis habetur haud procul a castro adgravat ...* »

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vie des Pères*, 9, 3. : « *Qui aquis ablutus, feretroque impositus ferebatur ad monasterium suum, ubi se vivens sepeliri mandaverat.* »

<sup>7</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 49. : « *Magna enim fuit virtus ac elymosina, ita ut, superius dictum est, de domibus suis ecclesias faceret ac facultates suas in cibos pauperum erogaret. In una vero earum sepulchrum suum deposuit, in quo et sepultus est.* »

<sup>8</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vie des Pères*, 12, 3. : « *... dicit abbati quem in priorem statuerat in monasterio : " locus ille secus fluvium, in quo oratorium facere computabam, iocundus est valde. Ideo rogo ut quod ego volui tu expleas, atque ibi ossa mea transferre non abnuas. " Quo migrante et in oratorio prioris cellulae sepulto, cum abba iniunctum cuperet opus explere, nutu Dei et calces coctos antiquitus et fundamentum in ea mensura qua ipse ponere cogitabat nactus est. Perfectumque aedificium, detexit abbatis sepulchrum. »*

raconte que ce sépulcre fut violemment rejeté hors de l'édifice en raison des méfaits que ledit Antonin avait à son actif<sup>1</sup>. Il faut aussi citer à nouveau le cas de Pélage qui avait fait aménager son tombeau dans la basilique Saint-Martin de Candes<sup>2</sup> et dont le tombeau fut retrouvé détruit le jour de ses funérailles<sup>3</sup>. Grégoire de Tours rapporte enfin le malheur qui frappa un prêtre nommé Léon qui, souhaitant préparer son tombeau déplaça une pierre sur laquelle s'était assis saint Martin, ce qui lui valut de mourir trois jours plus tard<sup>4</sup>.

### Quelle forme pour son propre tombeau

La préparation anticipée de son propre tombeau ne concerne pas que le choix d'un emplacement. Elle concerne dans bien des cas la forme du sépulcre et celle du monument qui en désigne l'emplacement. Selon Grégoire de Tours, le reclus Leobardus tailla lui-même son sépulcre dans son ermitage<sup>5</sup>. Le même Grégoire raconte encore qu'à Clermont, un homme qui venait de mourir fut inhumé dans le tombeau qu'il s'était préparé pour lui et pour sa femme<sup>6</sup>. Salvi, évêque d'Albi, va encore plus loin puisqu'il prépare lui-même son sarcophage, exécute sa propre toilette mortuaire et endosse lui-même le vêtement dans lequel il fut ensuite enterré<sup>7</sup>.

Grégoire le Grand, dans ses *Dialogues*, donne lui aussi plusieurs exemples de sépulcres préparés à l'avance par le futur défunt. Il raconte ainsi qu'il apprit par Vénance, évêque de Luna, que Carbonius, évêque de Populania<sup>8</sup>, avait fait préparer sa sépulture dans son église<sup>9</sup>. Alors qu'il était contraint à l'exil en raison de la présence des Lombards dans son évêché, il eut le pressentiment de sa mort prochaine et demanda à ses clercs d'exaucer son vœu d'être

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Martyrs*, 88. : « *Apud urbem enim Tolosacium ferunt fuisse quendam Antoninum nomine, iniquum in Deo et omnium hominum odibilem, eo quod multa perpetraret scelera. Factum est autem, ut, impletis diebus migrans a saeculo, in basilicam beati Vincenti sepeliretur, in qua ipse sibi vivens deposuerat vas. Verum ubi cunctos sub alta nocte silentia sopor arripuit, et omnes blandiente somno dedissent membra quieti, sarcophagus ille a sancta basilica per fenestram proicitur et in medio deponitur atrii.* »

<sup>2</sup> Indre-et-Loire.

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les dix livres d'Histoires*, 8, 40. : « *Disposuerat enim sibi sepulchrum in basilica sancti Martini vici Condatensis, quod detectum sui effractum in frustra reperierunt.* »

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 6. : « *Post multum autem tempus, Leo quidam presbiter, ut sibi sepulchrum deponeret, lapidem sanctum a loco demovit ; nec mora, ad domum suam cum tremore rediens, correptus a febre, die tertia expiravit, cognitumque est, offensum antestitem.* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Vie des Pères*, 20,4. : « *Sicque concurrentibus reliquis fratribus ablutus, ac vestimentis dignis indutus, in sepulchro, quod ipse sibi in antedictam cellulam sculpserat, reconditus est ...* »

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 31. : « *Denique vir eius praeparatam sepulturam, exhibuit corpusculum ad sepeliendum. Cumque eam sepulchro reconderet [...] Post haec obtectam operturio recessit. Non post multum vero tempus et ipse migravit a saeculo, sepultusque est in locum suum. Erant autem in una quidem basilica, sed e diversis parietibus utrumque sepulchrum habebatur, et unum quidem ad meridiem, alterum ad aquilonem.* »

<sup>7</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les dix livres d'Histoires*, 7, 1. : « *Cum autem, ut credo, iam revelante Domino, tempus suae vocationis agnusceret, ipse sibi sarcofagum composuit, corpus abluit, vestem induit; et sic intentum semper caelo beatum spiritum exalavit.* »

<sup>8</sup> Toscane, Italie.

<sup>9</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 3, 11, 4 et 6. : « *De quo etiam viro aliud quoque miraculum Venantio Lunensi episcopo narrante cognovi. In ea namque Populonia ecclesia cui praeerat sepulchrum sibi praeparavit. Sed cum Langobardorum gens, in Italiam veniens, cuncta vastasset, ad Iliam insulam recessit. Qui ingruente aegritudine ad mortem veniens, clericis suis sibi obsequentibus praecepit, dicens : " In sepulchro meo quod mihi praeparavi Populoniae me ponite. " Cui illi cum dicerent : " Corpus tuum illuc qualiter reducere possumus, qui a Langobardis teneri loca eadem, et ubique eos illic discurrere scimus ? " Ipse respondit : " Reducite me securi, nolite metuere, sed festine sepelire me curate ; mox autem sepultum fuerit corpus meum, ex eodem loco sub omni festinatione recedite. " [...] Peruenere itaque ad locum clerici, et sepulturae tradiderunt corpus sacerdotis sui. Cuius praecepta servantes, ad navem sub festinatione reversi sunt. Quam mox ut intrare potuerunt, in eodem loco ubi vir Domini sepultus fuerat, Langobardorum dux crudelissimus Gumari advenit. »*

inhumé dans le sépulcre qu'il s'était préparé. Les clercs sollicités firent toutefois remarquer qu'il ne leur semblait pas prudent de se rendre sur les terres occupées par les Lombards, ce à quoi Cerbonius répondit qu'ils n'avaient rien à craindre et qu'ils seraient en sécurité du moins s'ils s'empressaient de quitter les lieux immédiatement après qu'ils auraient accompli la tâche pour laquelle il réclamait leur concours. Il en fut ainsi, puisque les clercs qui se chargèrent d'inhumer le corps de Cerbonius dans le sépulcre que celui s'était préparé eurent juste le temps d'embarquer avant de voir surgir la horde des lombards. Grégoire le Grand écrit aussi que saint Benoît, se sachant devoir mourir bientôt, ordonna que l'on fasse ouvrir le tombeau qu'il s'était préparé dans l'oratoire Saint-Jean-Baptiste, édifice qu'il avait fait bâtir en lieu et place d'un autel païen consacré au dieu Apollon<sup>1</sup>. Un siècle après Grégoire le Grand, Bède le Vénérable rapporte lui aussi plusieurs exemples de personnages ayant préparé à l'avance leur propre sépulture. Il en fut ainsi de l'évêque Tobias de Rochester qui, en l'an 726, fut enseveli dans le *porticus* dédié à l'apôtre Paul qu'il avait fait lui-même ajouter à l'église Saint-André pour y accueillir son propre tombeau<sup>2</sup>. Oethelwald, fils d'Oswald roi des Saxons de l'est fit construire sur ses terres un monastère pour y être enseveli car, selon Bède, il croyait recevoir ainsi, lorsqu'il serait mort, l'aide de ceux qui prieraient Dieu en ce lieu<sup>3</sup>.

Grégoire le Grand raconte aussi l'histoire d'un prêtre qui, demeurant dans un monastère des environs de la ville de Préneste, eut la révélation de sa mort prochaine et demanda à l'abbé l'autorisation de se préparer un tombeau. L'abbé l'y autorisa tout en l'informant que lui-même allait mourir plus tôt encore. Et de fait, quelques jours plus tard, l'abbé fut pris de fièvre. Lorsqu'il fut sur le point de mourir, l'abbé s'adressa au prêtre pour l'informer qu'il souhaitait que son corps soit déposé dans le sépulcre que ce dernier avait aménagé pour son propre compte. Le prêtre protesta en arguant que lui aussi allait bientôt mourir et que le tombeau qu'il s'était préparé ne pouvait accueillir deux corps. L'abbé fit valoir son autorité, mais assura le prêtre affligé que son tombeau contiendrait bien leurs deux corps. L'abbé mourut et fut, comme il l'avait demandé, déposé dans la tombe que le prêtre avait préparée pour lui-même. Peu après, le prêtre mourut à son tour. Son corps, écrit Grégoire, « fut porté par les frères au tombeau qu'il s'était préparé. On ouvrit la tombe. Tous ceux qui étaient là purent voir qu'il n'y avait point de place pour le mettre, car le corps du Père du monastère, déposé auparavant, occupait toute la tombe ». Alors l'un des frères « s'écria : "Eh ! Père, où est-elle, votre parole que ce tombeau vous contiendrait tous deux ?" À ce cri, brusquement, aux yeux de tous, le corps de l'abbé, qui avait été enterré là récemment et gisait sur le dos, se tourna sur le côté, laissant une place vide dans le tombeau pour ensevelir le corps du prêtre ». Grégoire conclut par ces mots : « Cette tombe les contiendrait tous les deux : vivant, il l'avait promis ; mort, il tenait parole. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 2, 37, 2 et 4 : « Ante sextum vero sui exitus diem, aperiri sibi sepulturam iubet. [...] Sepultus vero est in oratorio beati Baptistae Iohannis, quod, destructa ara Apollinis, ipse construxit. »

<sup>2</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 5, 23, 1. : « Sepultus vero est in porticu sancti Pauli apostoli, quam intro ecclesiam sancti Andreae sibi ipse in locum sepulchri fecerat. »

<sup>3</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 3, 23, 1. : « ... postulavit eum possessionem terrae aliquam a se ad construendum monasterium accipere, in quo ipse rex et frequentius ad deprecandum Dominum verbumque audiendum advenire, et defunctus sepeliri deberet. Nam et se ipsum fideliter credidit multum iuvare eorum orationibus quotidianis, qui illo in loco Domino servirent. »

<sup>4</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 3, 23, 6. : « Cui post ordinationem suam, quia non longe abesset eius exitus, revelatione indicatum est. A praedicto autem patre monasterii petiit quatenus ei concederet, ut sibi sepulcrum pararet. Cui ille respondit : "Ante te quidem ego moriturus sum, sed tamen vade, et, sicut vis, praepara sepulcrum tuum. Recessit igitur, et praeparavit." Cum non post multos dies senex pater, febre praeventus, ad extrema pervenit, atque assistenti presbitero iussit, dicens : "In tuo sepulcro pone me." Cumque ille diceret : "Scis quia ego modo te secuturus sum, utrosque capere non

## Un sépulcre pour deux

Outre la mention de la préparation anticipée de sa sépulture par un simple prêtre, le récit de Grégoire le Grand fait également état du dépôt successif de deux corps dans le même tombeau. En soi cela n'a rien d'original puisque non seulement l'archéologie en livre de multiples exemples, mais aussi parce Tertullien en fait lui aussi état en rapportant que de son temps courait chez les chrétiens une histoire dans laquelle on avait vu, dans un cimetière, un corps se déporter pour céder de la place à un autre corps que l'on plaçait auprès de lui. Tertullien ajoute immédiatement que des histoires similaires sont racontées par les païens, mais elles ne sauraient avoir la même cause, puisque, selon lui, pour les chrétiens il faut y voir l'intervention de la providence divine et donc ne pas se tromper sur sa signification. Le mouvement d'un corps mort n'a en effet, écrit encore Tertullien, rien de naturel puisque le mouvement c'est l'âme qui le donne en temps normal, or un cadavre est par définition dénué d'âme. Si le mouvement exécuté par le corps d'un mort pour ménager une place pour un autre corps mort ne peut être d'aucune manière le fait d'une âme, il faut nécessairement y voir une intervention de Dieu qui agit ainsi pour réconforter les chrétiens ou pour montrer sa puissance aux gentils<sup>1</sup>. Lorsqu'il évoque à son tour le mouvement du cadavre qui se range pour laisser la place à un autre cadavre, Grégoire le Grand ne se sent pas obligé d'y ajouter une justification théorique, comme l'avait fait de son temps Tertullien. A la fin du VI<sup>e</sup> siècle, l'évocation d'un tel mouvement n'a manifestement plus rien de scandaleux, pas plus qu'il ne semble dérangeant d'en attribuer l'initiative au mort lui-même. Toute aussi surprenante est la justification que Grégoire le Grand donne à l'initiative de saint Benoît qui avait fait rapatrier le corps de sa sœur afin de le placer dans le tombeau qu'il s'était préparé pour lui. Ceci fut fait afin que « *ceux dont l'esprit avait toujours été uni en Dieu ne fussent pas séparés même par la tombe*<sup>2</sup> ». Le même motif est à l'origine, écrit Grégoire de Nysse, de la réunion dans un même tombeau du corps de Macrine et de sa mère, puisque toutes deux avaient demandé à demeurer l'une avec l'autre après la mort pour ne pas briser l'intimité qui avait été la leur durant leur vie<sup>3</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, la confusion entre les morts et leur corps est explicite, alors même que ceux qui rapportent ces faits s'affichent comme explicitement chrétiens et fidèles à la tradition platonicienne.

---

*potest, abbas protinus respondit, dicens : "Ita fac ut dixi, quia sepulcrum tuum ambos nos capit." Defunctus itaque est, atque in sepulcro eodem quod sibi presbiter paraverat positus. Mox quoque et presbiterum corporis languor secutus est, quo languore crescente citius presbiter vitam finivit. Cumque ad sepulcrum quod sibi ipsi paraverat corpus illius fuisset a fratribus deportatum, aperto eodem sepulcro viderunt omnes qui aderant locum non esse ubi poni potuisset, quia corpus patris monasterii, quod illic ante positum fuerat, omne illud sepulcrum tenebat. Cumque fratres qui presbiteri corpus detulerant, factam sibi sepeliendi difficultatem viderent, unus eorum exclamavit, dicens : "O Pater, ubi est quod dixisti, quia sepulcrum istud ambos nos caperet ?" Ad cuius uocem subito, cunctis videntibus, abbatis corpus, quod illic ante positum fuerat, et supinum iacebat, sese vertit in latere et vacantem sepulcri locum ad sepeliendum presbiteri corpus praebuit et quia utrosque ille locus caperet, sicut vivus promiserat, mortuus implevit. »*

<sup>1</sup> TERTULLIEN, *De l'âme*, 51, 7. : « Est et illa relatio apud nostros, in coemeterio corpus corpori iuxta collocando spatium accessui communicasse. Si et apud ethnicos tale quid traditur, ubique deus potestatis suae signa proponit, suis in solacium, extraneis in testimonium. Magis enim credam in testimonium ex deo factum quam ex ullis animae reliquiis, quae si inessent, alia quoque membra movissent, et si manus tantum, sed non in causam orationis. Corpus etiam illud non modo fratri cessisset, verum et alias mutatione situs sibimet ipsi refrigerasset. Certe undeunde sunt ista, signis potius et ostentis deputanda, naturam facere non possunt. Mors, si non semel tota est, non est ; si quid animae remanserit, vita est ; non magis vitae miscebitur mors quam diei et nox. »

<sup>2</sup> GREGOIRE-LE-GRAND, *Dialogues*, 2, 34, 2. : « Quos etiam protinus misit, ut eius corpus ad monasterium deferrent, atque in sepulcro, quod sibi ipse parauerat, ponerent. Quo facto contigit, ut quorum mens una semper in Domino fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret. »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Macrine*, 35.



Grégoire de Tours raconte lui aussi des histoires dans lesquelles les corps de deux défunts sont placés dans le même tombeau. Ainsi, dans le *castrum* de Dijon, un sénateur avait aménagé son sarcophage de manière à pouvoir accueillir le moment venu la dépouille de sa femme. Lorsque celle-ci mourut, on souleva le couvercle dudit sarcophage et, « *comme on la plaçait dans le tombeau, son époux leva tout à coup la main droite et embrassa la tête de sa femme. « Le peuple, en admiration, s'éloigna après qu'on eut remis le couvercle*<sup>1</sup> ». Dans *La gloire des Confesseurs*, le même Grégoire met en scène la femme de Rétice, évêque d'Autun, qui au moment de mourir fit la demande suivante à son époux : « *Mon très glorieux frère, qu'après ma mort, quand tu auras toi-même parcouru ta mesure de temps, tu sois déposé dans le même sépulcre où je serai placée, afin que soient joints encore par l'union dans un même sépulcre ceux que l'amour avait conservés dans le même lit en une commune chasteté.* »<sup>2</sup> Lorsque le moment fut venu, les serviteurs qui s'étaient occupés de laver le corps de l'évêque avant de le poser sur le brancard funèbre restèrent interdits, ne sachant pas ce qu'ils devaient en faire, jusqu'à ce qu'un vieillard « *leur apprît que leur maîtresse avait conjuré son mari de faire qu'un large sépulcre les reçût tous les deux à lui seul* ». Arrivé au tombeau, le défunt se soulève de sa couche et exhorte sa femme à bien vouloir l'accueillir conformément au souhait qu'elle avait formulé avant de mourir. Le sépulcre fut alors « *agité d'une façon merveilleuse, et les ossements de cette vierge s'amoncelèrent d'un seul côté ; quant au bienheureux évêque, il fut admis au sommeil de la paix, à l'abri du couvercle de ce sépulcre* ». Il faut certainement voir dans toutes ces histoires la justification donnée aux réductions que l'on devait découvrir, si ce n'est même opérer, lorsqu'on rouvrait un ancien tombeau pour y déposer un nouveau corps, ce que les archéologues observent fréquemment.

La pratique de déposer deux corps successivement dans le même tombeau était devenue suffisamment courante pour que les évêques réunis en synode à Auxerre, à une date comprise entre 578 et 605, déclarent qu'il n'est pas permis de mettre un mort sur un autre mort<sup>3</sup>. En 585, les évêques réunis à Mâcon énoncent qu'il est proscrit d'ouvrir des tombeaux pour y déposer de nouveaux corps, mais ils prennent soin de préciser que leur condamnation concerne le cas où cela se pratique sans disposer de l'autorisation du propriétaire légitime du tombeau. L'emploi, comme il a déjà été dit, de la locution *loca religiosa* montre qu'il s'agit là d'un rappel du *juris inferendi* rappelé quelques années auparavant par le *Digeste* de Justinien. Il faut en déduire que le qualificatif de sacrilège dont usent les évêques réunis à Mâcon pour rappeler la valeur *religiosa* du *sepulcrum* ne s'applique dans les cas où le propriétaire du tombeau a autorisé d'y installer d'autres corps que le sien.

Les dispositions adoptées par saint Benoît comme par Macrine, sont donc légitimes au regard du droit. La juxtaposition ou la superposition de deux corps est légitime si le propriétaire du

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 41. : « *Qui qualis quantusque fuerit iuxta saeculi dignitatem sepulchrum ejus hodie patefecit, quod marmore Phario sculptum renitet. Quo defuncto, et juxta humanam consuetudinem sepulturae mancipato, mulier, deducto anni circulo aegrotavit, obiitque atque abluta est. Et quoniam sepulchrum illud tam immensum erat, ut ipsam juxta imperium viri susciperet, amotoque operturio, dum locaretur in tumulo, subito elevata viri dextera conjugis cervicem amplectitur. Quod admirans populus, deposito secessit operturio ...* »

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 74 : « *Dicens : "Deprecor, piissime frater, ut post discessum meum, percurso aevi temporis, in illo quo ego collocor sepulchro ponaris, ut quos unius castitatis dilectio uno conservavit in thoro, unius retineat sepulchri consortio." [...] Quo abluto et super feretro posito, movere non queunt officia famulantum. Tunc in stupore mentis defixi, audiunt a quodam sene, virum domina conjurasse, ut eos uni sepulchri amplitudo susciperet [...] mirum in modum commotum sepulchrum, uno in loco ossa virginis conglobantur : beatus vero sacerdos, receptus in pacis somno hujus sepulchri tectus est operturio.* »

<sup>3</sup> CONCILE D'AUXERRE, an 578, Canon 15. : « *Non licet mortuum super mortuum mitti.* »

tombeau en est d'accord. Dans le cas de Macrine, il s'agit d'un véritable tombeau familial. Le père, la mère et la fille ont été inhumées dans le même sépulcre que le premier avait fait aménager à l'intérieur de l'église qu'il avait fait bâtir à Ibor<sup>1</sup> en l'honneur des quarante martyrs de Sébaste<sup>2</sup>.

### Demeurer auprès des siens

Dans l'Antiquité et les premiers siècles du Moyen Âge, le futur défunt est donc très régulièrement lui-même l'acteur principal de sa propre sépulture. Il l'a préparée en choisissant le lieu et bien souvent la forme et l'aspect<sup>3</sup>. En choisissant l'endroit de sa sépulture, il choisit également ceux auprès desquels il souhaite demeurer présent après sa mort. Le choix porte sur ceux qui, dans l'avenir, seront susceptibles de perpétuer la présence du mort en entretenant son tombeau et en accomplissant au moment requis les cérémonies commémoratives voulues par l'usage. Il porte aussi sur les morts avec lesquels le futur défunt souhaite être physiquement liés dans la mort. Il peut aussi bien s'agir des membres passés, présents et à venir d'une *domus* ou d'une communauté religieuse comme en témoigne l'initiative de Césaire d'Arles aménageant à l'avance les sépulcres destinées aux moniales dans le sous-sol de la basilique qu'il a fait construire pour elles<sup>4</sup>. Grégoire de Tours en fait un motif de récits mettant en scène des fantômes qui continuent à célébrer Dieu ensemble parce qu'ils sont inhumés les uns à côté des autres. Ainsi, une mère qui pleurait son fils mort dans le monastère d'Agaune eut la grâce de pouvoir, toute sa vie durant, entendre la voix de celui-ci parmi le chœur des moines lorsqu'ils chantaient des hymnes<sup>5</sup>. Deux habitants d'Autun se firent reprocher de s'être mêlés à une prière à laquelle ils n'auraient pas dû prendre part. Passant auprès de la basilique Saint-Etienne qui, précise Grégoire de Tours, jouxte le cimetière (*cimeterium*) de la ville, ils entendirent que l'on récitait les psaumes. S'étant approchés, ils ne virent personnes dans le sanctuaire, seulement des objets qui brillaient de leur propre clarté. On leur intima alors l'ordre de s'en aller immédiatement s'ils ne voulaient pas mourir<sup>6</sup>. Dans le diocèse de Bordeaux, les voix de deux prêtres inhumés de chaque côté d'une même église soutiennent chacune l'un des deux chœurs des clercs chantant les

---

<sup>1</sup> Province de Tokat, Turquie.

<sup>2</sup> MARAVAL P., Introduction à l'édition de la *Vie de sainte Macrine par Grégoire de Nysse*, Sources Chrétiennes, n°178, Paris : Éditions du Cerf, 1971, p. 86-87.

<sup>3</sup> Ainsi se comprend mieux la manière dont s'organise la diffusion des sarcophages monolithes découverts en grande quantité dans les nécropoles de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge (DELAHAYE G.-R. et PERIN P., « Les sarcophages mérovingiens » dans *Naissance des arts chrétiens, Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris : Imprimerie Nationale, 1991, p. 288-305 ; CARTRON I., HENRION F. et SCULLER C. (dir.), *Les sarcophages de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge : fabrication, utilisation, diffusion*, actes du XXX<sup>e</sup> colloque de l'AFAM, Bordeaux 2009, Aquitania, Suppl. 34, 2015, 634 p.). Nul besoin de réseaux commerciaux suffisamment structurés pour répondre en tous lieux et en quelques jours à une demande qui suivrait la survenue de la mort d'un membre d'une famille et d'une communauté. Nombreux sont ceux qui ont très certainement fait acheminer à l'avance et pour eux-mêmes leur sarcophage depuis le centre de production jusqu'au lieu qu'ils avaient choisi pour y installer leur tombe.

<sup>4</sup> Voir *infra* p. 385.

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Martyrs*, 75 : « *Sed et illud quod martyris ore promissum habebatur prorsus impletum est, ut omnibus diebus vitae suae, cum accessisset mulier ad psallentium, vocem audiret huius infantuli inter reliqua modulamina vocum.* »

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 72 : « *Nam audivi, quod duo ex incolis loci, dum loca sancta orandi gratia circuire disponerent, audiunt in basilica sancti Stephani, quae huic coniungitur cimiterio psallentium sonum. [...] Ingredientes autem et orationi diutissime incumbentes, consurgunt, psallentii chorum conspiciunt, nihilque lucere per templum, nisi propria claritate cuncta prospiciunt splendere; de personis vero nullum prorsus agnoscunt. Denique attoniti, stupore perculti, unus de psallentibus accedit ad eos, dicens: "Exsecrabilem rem fecistis, ut nobis arcana orationum Deo reddentibus adesse praesumeretis. Discedite ergo et a domibus vestris (non) abscedite, alioquin (velociter) de hunc mundo migrabitis."* »

psaumes<sup>1</sup>. À Tours, c'est la voix d'un prêtre nommé Passivus qui sort du tombeau pour répéter après le chœur des chantres l'invitation faite à Dieu de les délivrer du mal<sup>2</sup>.

L'énoncé de tous ces exemples n'est pas dénué d'une certaine ambiguïté. Les miracles accomplis paraissent logiquement mis sur le compte de l'intervention de Dieu, mais chacun d'entre eux souligne le rôle joué par le tombeau dans la perpétuation de la communauté qui continue à être soudée dans la mort et même en dépit de la mort. La communauté qui célèbre Dieu est autant la réunion des âmes que celle des corps. Le cimetière devient l'expression et la condition pour que la communauté de ceux qui y sont enterrés demeure réunie et présente dans l'univers sensible et social des vivants. La volonté de se faire inhumer auprès d'un saint manifeste le souci d'être réuni avec lui dans une communauté que l'on souhaite liée par un même destin. Théodoret de Cyr l'annonce clairement lorsqu'il écrit que Jacques de Cyrrestique a voulu que son tombeau soit installé dans le sanctuaire où il avait lui-même déposé de nombreuses reliques, « *car il désirait habiter avec le peuple des saints et aspirait ardemment à ressusciter avec eux et être jugé digne de la contemplation divine*<sup>3</sup> ». La réunion des corps devient un gage d'appartenance à une même communauté soumise à la *potestas* du *pater familias* que cette communauté se reconnaît. Cette communauté subsiste tant que le lieu au travers duquel elle se réalise perdure au même titre que la protection qu'exerce sur elle la personne que les épitaphes de l'Antiquité tardive désignent souvent comme un *patronus*, c'est-à-dire celui que les membres de cette communauté se sont choisis comme protecteur. Seulement à la différence du *locus religiosus* fondé par le *pater familias* pour ses héritiers ou sa *domus*, le tombeau placé sous la protection du saint n'est pas institué *in perpetuum* puisque comme l'énonce clairement Grégoire de Nysse, il a lui-même fait déposer les corps de ses parents auprès des quarante martyrs de Sébaste « *pour qu'au temps de la résurrection, ils s'éveillent avec ces auxiliaires qui sont pleins d'une libre assurance*<sup>4</sup> ».

### **Garder les siens auprès de soi : une affaire de parenté**

Si le mort n'a pas pris de son vivant les dispositions nécessaires, ses proches qui lui survivent prennent souvent en charge l'aménagement de sa sépulture. Comme dans les exemples de Macrine et de saint Benoît qui viennent d'être mentionnés, le motif invoqué est souvent, le désir de garder ses morts auprès de soi.

---

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs*, 46. : « *Sunt [...] sepulti duo presbiteri, ut res ipsa declarat, aegregiae sanctitatis viri. [...] Nam unius eorum sepulchrum a parte austri, alterius habetur ad aquilonem. Igitur cum ad implendum officium clerici psallentium coeperint exercere et, choris a se factis, Domino turba canora concinere, mixtitur publico vox utriusque psallentio ; et unus quidem chorus unius vocis adiutorio additur, alius vero alterius vocis modulamine convalescit.* »

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La vie des Pères* 16, 2. : « *... et in basilica ad missas dominicae orationis verbi decantarentur, cum illi dixerunt : "Libera nos a malo", e tumulo cuiusdam vocem dicentem similiter : "Libera nos a malo". Quod non sine perfectionis merito censetur, ut haec meruisset audire. Sed et ad Passivi presbiteri tumulum veniens, et qualiter eius meriti et quantitatem refrigerii, ipso docente, cognovit.* »

<sup>3</sup> THEODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, 21, 30.

<sup>4</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *Éloge des quarante martyrs*, 40, 3.

## Domus et familia

Dans un poème, Stace écrit qu'il a choisi d'installer le tombeau de son père sur le sol du domaine familial pour mieux accomplir les gestes et les cérémonies requises pour honorer la mémoire du défunt<sup>1</sup>. Dans un autre poème, il fait dire à un certain Claudius Étruscus qu'il n'enverra pas les cendres de son père au loin, que c'est « *ici à l'intérieur de sa demeure qu'il gardera ses mânes* ». C'est lui, ce père, qui sera le gardien et le maître du foyer ; tout ce qui appartient à ses descendants lui obéira. Le fils sera, comme de juste, son inférieur, venant toujours après le père. Claudius Étruscus offrira sans cesse mets et breuvages à ses mânes sacrés sans oublier d'honorer les images de son père faites de marbre, d'or et d'ivoire. En échange, là sur le tombeau, le fils apprendra le chemin du devoir et recevra les leçons du père qui lui accordera « *des entretiens pleins de tendresse et de songes avertisseurs*<sup>2</sup> ». Il s'agit bien ici d'un échange de don et de contre-don entre un père et un fils, entre un mort et un vivant. Le premier subsiste dans l'univers sensible grâce aux gestes et aux cérémonies accomplis sur son tombeau, le second reçoit et accueille l'héritage que lui a légué un père en termes d'identité, de statut social et de valeurs morales.

La prise en charge de la sépulture par les membres de la parenté peut résulter de leur propre volonté ou répondre à une volonté exprimée par les défunts de réunir dans la tombe ceux qui étaient liés de leur vivant. Clotilde qui périt à Tours fut ainsi rapatriée à Paris pour y être enterrée auprès de Clovis dans la basilique qu'ils avaient fondée ensemble auprès du tombeau de sainte Geneviève<sup>3</sup>. Il en fut également ainsi de leur fille, nommée elle aussi Clotilde qui périt lors de son retour d'Espagne. Son corps fut conduit jusqu'à Paris pour y être inhumé auprès des corps de ses parents<sup>4</sup>. Grégoire de Tours fait également état de son propre frère assassiné dont le corps fut acheminé jusqu'à Dijon pour y être enseveli à côté de son arrière-grand-père, évêque de Langres<sup>5</sup>.

La prise en charge de la sépulture d'un proche apparaît également comme une marque d'affection ou plus prosaïquement comme la soumission à un devoir social lui-même acté par le droit<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> STACE, *Silves*, 5, 3, 35-39: « ... *nec lumine sicco / ordior adclinis tumulo, quo molle quiescis / iugera nostra tenens, ubi post Aeneia fata / stellatus Latiis ingessit montibus Albam / Ascanius ...* »

<sup>2</sup> STACE, *Silves*, 3, 3, 195-204. : « *Non totus rapiere tamen, nec funera mittam / longius ; hic manes, hic intra tecta tenebo : / tu custos dominusque laris, tibi cuncta tuorum / parebunt ; ego rite minor semperque secundus / assiduas libabo dapes et pocula sacris / manibus effigiesque colam : te lucida saxa, / te similem doctae referet mihi linea cerae ; / nunc ebur et fuluum uultus imitabitur aurum. / Inde uiam morum longaeque examina uitae / adfatusque pios monituraque somnia poscam.* »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 4, 1. : « ... *apud urbem Toronicam obiit tempore Iniuriosi episcopi. Quae Parisius cum magno psallentio deportata, in sacrario basilicae sancti Petri ad latus Chlodovechi regis sepulta est a filiis suis, Childebarto atque Chlothaechario regibus.* »

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 3, 10. : « ... *quae, nescio quo casu, in via mortua est, et postea Parisius adlata, iuxta patrem suum Chlodovechum sepulta est.* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 5, 5. : « *Quod cum factum fuisset, de eo loco elevatus et ad Divionensim delatus castrum, secus sanctum Gregorium, proavum nostrum, sepelitur.* » Pour l'histoire du grand père de l'auteur voir GREGOIRE DE TOURS, *La vie des Pères*, 7.

<sup>6</sup> ULPEN, *Digeste*, 11, 7, 12, 4. : « *Funus autem eum facere oportet, quem decedens elegit: sed si non ille fecit, nullam esse huius rei poenam, nisi aliquid pro hoc emolumentum ei relictum est: tunc enim, si non paruerit voluntati defuncti, ab hoc repellitur. sin autem de hac re defunctus non cavit, nec ulli delegatum id munus est, scriptos heredes ea res contingit: si nemo scriptus est, legitimos vel cognatos: quosque suo ordine quo succedunt.* »

Grégoire de Tours rapporte ainsi, qu'une femme fit le voyage de l'Espagne à Trèves pour venir ensevelir son époux qui avait été condamné à mort<sup>1</sup>. Il raconte également que le frère d'un négociant assassiné en se rendant à Orléans prit le temps de faire inhumer le corps du défunt avant de se lancer à la poursuite des assassins<sup>2</sup>. Ailleurs, il est question du duc Magnovald qui, mort défenestré, fut enterré par ses proches<sup>3</sup>. Le corps de Saint Illidius, évêque de Clermont mort lors d'un voyage à Trèves, fut ramené dans sa ville par les siens<sup>4</sup>.

Dans le livre qu'il a consacré aux *miracles de saint Martin*, Grégoire de Tours fait également état du frère d'un prêtre dont les membres de la maisonnée (*familia*) pleurent à grands cris la mort à venir de leur patron (*patronus*), tout en s'affairant à préparer tout ce qui est nécessaire à ses funérailles<sup>5</sup>. Il y a aussi cet homme qui résidait dans la cité de Saintes et qui, ne pouvant supporter la douleur que provoquait en lui la perspective de voir son fils encore nourrisson mourir, quitta son domicile en priant sa femme d'ensevelir l'enfant dès qu'il serait mort<sup>6</sup>. Il y a enfin l'exemple de Clotilde qui conduisit les deux fils assassinés de Clodomir pour les faire ensevelir dans la basilique Saint-Pierre, à Paris<sup>7</sup>. Les quatre fils de Clotaire transportent en grande pompe le corps de leur père à la basilique que celui-ci avait fait construire à Soissons en l'honneur de saint Médard<sup>8</sup>. Saint Gall fut mis au tombeau par ses confrères évêques<sup>9</sup> et saint Avit par les moines de la communauté qu'il dirigeait<sup>10</sup>. Mallulf, l'évêque de Senlis, en lieu et place de Frédégonde alors empêchée, lava le corps de Chilpéric, le revêtit de ses meilleurs vêtements et le fit transporter par bateau afin qu'il fût enseveli dans la basilique Sainte-Croix-et-Saint-Vincent aux portes de Paris<sup>11</sup>.

Le choix du lieu d'inhumation et de la forme donnée au tombeau, lorsqu'ils n'ont pas été décidés par le défunt lui-même, revient le plus souvent aux héritiers, aux membres de la *domus* ou à la famille spirituelle d'élection.

<sup>1</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Martyrs*, 2, 4. : « *Vinctus quidam ab Hispaniis, et carceri deditus apud imperatorem Trevericum, capitali dijudicatus sententia tenebatur ?. Quod conjux illius cognitum, dum tumulare viri membra festinat [...]* Treverus est ingressa ... »

<sup>2</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 7, 46. : « *Frater vero Christophori, sepulto corpusculo, homines suos post pueros dirigit.* »

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 8, 36. : « *Qui cecidit et mortuus est, ac per fenestram domus projectus, a suis sepultus est ...* »

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *La vie des Pères*, 2, 1. : « *In ipso itineris curriculo migravit ad Christum, a suisque delatus, in urbe sua sepultus est ...* »

<sup>5</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Miracles de saint Martin*, 2, 39. : « *Octava vero die cum jam oculis clausis in hoc jaceret, ut spiritum exalaret, atque omnis familia perstreperet mortem condolens patroni, vel funeri necessaria praepararet ...* »

<sup>6</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Miracles de saint Martin*, 3, 51. : « *Ego autem dolorem non ferens, discessi a domo, mandans mulieri ut cum obiret, statim sepulturae eum locaret.* »

<sup>7</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 3, 18. : « *Regina vero, conpositis corpusculis feretro, cum magno sallentio immensoque luctu usque ad basilicam sancti Petri prosecuta, utrumque pariter tumulavit.* »

<sup>8</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 4, 21. : « *In hoc enim taedio positus, spiritum exalavit. Quem quattuor filii sui cum magno honore Sessionas deferentes, in basilica beati Medardi sepelierunt.* »

<sup>9</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 4, 5-6. : « *Cum autem ab hoc mundo migrasset et ablutus in ecclesia deportatus fuisset [...] Episcopi tamen qui advenerant ad sanctum Gallum sepeliendum, postquam eum sepelierant ...* »

<sup>10</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 7, 1. : « *Ad ille, extensis ad caelum manibus, cum gratiarum actione spiritum exalavit. Mixto quoque ululatu monachi cum ipsius genitrice corpus defuncti extrahunt, aqua diluunt, vestimentis induunt et feretro superponunt, adque in psallentio fletuque labentem exegunt noctem. Mane autem facto, funeris officio praeparato, corpus movere coepit in feretro. [...] Surgens autem de feretro ...* »

<sup>11</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 6, 46. : « *Mallulfus autem Silvanectensis episcopus, qui iam tertia die in tenturio resedebat et ipsum videre non poterat, ut eum interemptum audivit, advenit; ablutumque vestimentis melioribus induit, noctem in hymnis deductam, in nave levavit et in basilica sancti Vincenti, quae est Parisius, sepelivit, Fredegunde regina in ecclesia derelicta.* »

## Familles d'élection, famille de substitution

Parmi les familles d'élection, il y a bien entendu la communauté monastique. Ainsi Césaire d'Arles, dès la construction de la basilique qu'il fit bâtir dans le couvent qu'il fonda aux portes de la ville d'Arles, prit les dispositions nécessaires pour « *enlever aux vierges sacrées le souci de leur inévitable sépulture* ». A cet effet, Césaire fit « *creuser exprès à partir d'énormes pierres des coffres d'un seul tenant, convenant parfaitement à l'inhumation des corps. Il les fit poser en rangs serrés dans tout le sol de la basilique afin que n'importe quel membre de cette communauté ayant quitté la lumière d'ici-bas trouve un lieu de sépulture tout prêt et très saint* ». Le corps de chacune des moniales devait être déposé dans le tombeau qui lui était attribué selon l'ordre de décès. Pour lui-même et pour sa sœur, première abbesse du couvent, il a choisi de préparer des tombeaux de manière que tous deux continuent à apparaître dans la mort à la place de guides qu'ils occupaient vis-à-vis des moniales<sup>2</sup>.

Bède le Vénérable raconte qu'une abbesse, inquiète d'une épidémie qui avait causé la mort de plusieurs moines, créa dans son couvent un cimetière afin d'y inhumer les moniales qui allaient être à leur tour victime de l'épidémie<sup>3</sup>. Quelque temps plus tard, celle qui lui succéda à la tête du couvent entreprit de relever tous les corps des hommes et des femmes inhumés dans des lieux séparés pour les ré-ensevelir en un même lieu, dans l'église Notre-Dame, comme si elle voulait reconstituer après leur mort l'unité de la communauté des servantes et des serviteurs de Dieu<sup>4</sup>. Bède relate également l'histoire d'Aethelthryth, fille d'Anna roi d'Essex et épouse d'Ecgrith roi de Northumbrie, qui devenue abbesse du monastère de Coldingham « *mourut au milieu des siens* », ce qu'il faut entendre comme sa famille d'élection, sa famille spirituelle, ce qui lui valut d'être ensevelie, dans un cercueil de bois, parmi les moniales de son couvent, « *à la place déterminée par le moment de sa mort*<sup>5</sup> ». Chez Bède toujours, on trouve l'histoire de moines qui décidèrent de déménager pour aller s'installer auprès de la sépulture de leur abbé enterré loin de son monastère, car ils souhaitaient demeurer auprès de lui et être ensevelis, le moment venu, à ses côtés<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> VIE DE CESAIRE D'ARLES, 1, 57. : « *Et ut auferret sacris quas congregaverat virginibus curam necessariae sepulturae, monobiles arcas corporibus humanis aptissimas de saxis ingentibus noviter fecit excidi, quas per omne pavimentum basilicae constipatis sterna fecit ordinibus : ut quaecunque congregationis illius de hac luce migrasset, locum sepulturae paratissimum et sanctissimum reperiret.* »

<sup>2</sup> VIE DE CESAIRE D'ARLES, 1, 58. : « *Non multo igitur post monasterii matrem germanam suam Caesariam sanctam ad praemia Christi migrantem, inter has quas praemiserat inibi ad medium throni iuxta eam quam sibi parauerat condidit sepulturam ...* »

<sup>3</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 4, 7. : « *Cum tempestas saepe dictae cladis late cuncta depopulans, etiam partem monasterii huius illam, qua viri tenebantur, invasisset, et passim cotidie raperentur ad Dominum; sollicita mater congregationis, qua hora etiam eam monasterii partem, qua ancillarum Dei caterua a virorum erat secreta contubernio, eadem plaga tangeret, crebrius in conventu sororum perquirere coepit, quo loci in monasterio corpora sua poni, et cimiterium fieri vellent, cum eas eodem quo ceteros exterminio raptari e mundo contingeret.* »

<sup>4</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 4, 10, 1. : « *Cui cum propter angustiam loci, in quo monasterium constructum est, placuisset, ut ossa famulorum famularumque Christi, quae ibidem fuerant tumulata, tollerentur, et transferrentur omnia in ecclesiam beatae Dei genetricis, unoque conderentur in loco quoties ibi claritas luminis caelestis, quanta saepe flagrantia mirandi apparuerit odoris, quae alia sint signa ostensa, in ipso libro, de quo haec excerptissimus, quisque legerit, inveniet.* »

<sup>5</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 4, 17. : « *Rapta est autem ad Dominum in medio suorum, post annos VII, ex quo abbatissae gradum susceperat; et aequae, ut ipsa iusserat, non alibi quam in medio eorum, iuxta ordinem, quo transierat, ligneo in locello sepulta.* »

<sup>6</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 3, 23. : « *Cum ergo episcopum defunctum ac sepultum in provincia Nordanhymbrorum audirent fratres, qui in monasterio eius erant in provincia Orientalium Saxonum, venerunt illo de suo monasterio homines circiter XXX, cupientes ad corpus sui patris, aut vivere, si sic Deo placeret, aut morientes ibi sepeliri.* »

Le principe d'un lieu unique réunissant plusieurs sépultures afin de composer dans la mort une communauté n'est toutefois pas propre aux communautés religieuses chrétiennes. Il prévalait déjà pour les collèges funéraires dans le monde romain<sup>1</sup>. On devenait membre de ces collèges pour bénéficier d'une pompe et d'un monument funéraires qu'individuellement on ne pouvait se payer. Réunissant surtout des artisans et des petits commerçants, les collèges funéraires offraient à leurs adhérents l'assurance d'un cortège funèbre convenable, l'accès à un sépulcre semblable à ceux que se bâtissaient les riches patriciens et surtout la garantie de bénéficier de commémorations régulières et perpétuées tant que le collège subsistait. Les collèges font toutefois l'objet de procès en paganisme et en immoralité de la part des chrétiens dont font état aussi bien Commodien<sup>2</sup> que Cyprien de Carthage<sup>3</sup>

Dans les communautés monastiques chrétiennes, la famille d'élection vient explicitement se substituer aux héritiers et aux membres de la *domus* dans le choix du lieu d'inhumation et dans l'aménagement du tombeau.

Il est des cas toutefois où deux logiques s'affrontent, mettant au prise les deux sortes de familles. L'usage veut, rappelle Grégoire de Tours que l'évêque soit inhumé dans la ville où il a été ordonné<sup>4</sup>. Ainsi se manifestent, même après la mort, l'unité de son troupeau et le rôle de guide qui revient à l'évêque. Il est également d'usage que les évêques soient enterrés à proximité des tombes de leurs prédécesseurs sur le trône épiscopal, affichant ainsi la légitimité et la solidité de la succession apostolique, dans une logique qui fait primer la famille spirituelle sur la parenté. Il arrive toutefois que des évêques transgressent la tradition, tel saint Germain d'Auxerre qui choisit de se préparer un tombeau dans une terre lui appartenant plutôt que dans le cimetière où reposaient les corps de ses prédécesseurs<sup>5</sup>. Si l'on en croit son hagiographe du IX<sup>e</sup> siècle, Germain se serait fait enterrer à l'intérieur d'un petit oratoire dans lequel il aurait pris soin d'installer des reliques de saint Maurice. Le comportement de Germain est très clairement celui d'un aristocrate se faisant bâtir sur son domaine un mausolée, même si dans le cas présent celui-ci prend la forme d'un oratoire<sup>6</sup>. Le même choix fut opéré par Macrine qui fut inhumée dans la basilique que ses parents avaient fait édifier sur leur terre, privilégiant ainsi sa parenté et non pas les moniales de la communauté qu'elle dirigeait<sup>7</sup>. Parce qu'un tel choix interdisait d'être enterré auprès des

<sup>1</sup> REBILLARD E., *Religion et sépulture, l'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003, p. 51-55.

<sup>2</sup> COMMODIEN, *Instructions*, 2, 33. « *De funeris pompa sollicitus esse qui quaeris, / erras Dei servus, adhuc et in morte placere. / Pro ! exanim(at)um corpus ornari funestum. / O vanitas vera, cupere defunctis honorem ! / Mens mundo detenta nec in morte Christo devota / proverbialisti quae per forum efferi volebat ! / Addo illi similes et fera mente viventes. / Faustam felicem[que] diem in exitu vultis habere, / ut coeat populus, laudem cum luctu videre. / Non provides quoniam merearis ire defunctus ? / Ecce prosequuntur illi. Tu iam forte cremaris / redactus in poenam : quid proderit pompa defuncto ? / Incusatus eris qui ob ista collegia quaeris / sub vigore cupis vivere : te decipis ipsum. »*

<sup>3</sup> CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, 67,6, 2. : « *Martialis quoque praeter gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequenta et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos ... »*

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Les Dix livres d'histoires*, 1, 48. : « *Virum si mus antiquitus institutus servatur, in urbe qua ordenatus est habebit Deo iubente sepulcrum. »*

<sup>5</sup> PICARD J.-C., « Espace urbain et sépultures épiscopales à Auxerre », *Revue d'histoire de l'Église de France*, n°62, 1976, p. 205-222.

<sup>6</sup> Les vestiges de ce mausolée ont été récemment fouillés par l'équipe d'archéologues sous la conduite de Christian Sapin. SAPIN C. (dir.), *Archéologie et architecture d'un site monastique (V<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). 10 ans de recherches à l'abbaye Saint-Germain d'Auxerre*, Paris : Éditions du CTHS, 2000, 493 p.

<sup>7</sup> MARAVAL P., Introduction à l'édition de la *Vie de sainte Macrine par Grégoire de Nysse*, Sources Chrétiennes, n°178, Paris : Éditions du Cerf, 1971, p. 86-87.

saints et des martyrs, il fallut trouver la solution pour les faire venir dans les chapelles funéraires que les aristocrates se faisaient construire. Le fractionnement des corps des saints en reliques fut cette solution, entraînant paradoxalement une révision du statut du cadavre. Jusqu'alors l'objectif prioritaire était de conserver l'intégrité du tombeau pour éviter de faire ressurgir le cadavre comme signe de l'anéantissement du mort. Désormais, l'exhumation des corps des martyrs et leur dispersion n'est plus perçue comme une remise en cause de la présence des morts. Bien au contraire, cette présence est désormais magnifiée puisqu'elle ne s'étend pas seulement à l'endroit qui contient le corps entier ou ne serait-ce que la tête du défunt, mais à l'ensemble des lieux qui recèlent une fraction du corps du mort. Ainsi, il devient possible de démultiplier les endroits où les saints et les martyrs sont présents, d'une présence qui se doit d'être d'abord et avant tout une présence sensible, une présence matérielle et donc corporelle.

La *familia*, qu'elle soit de droit ou d'élection, est très souvent animée par le désir de rester groupée après la mort dans la réunion des sépultures de ses membres en un même lieu. Ce lieu devient progressivement « l'incarnation » de la *domus* ou de la famille spirituelle. Il devient une référence identitaire et participe dès lors pleinement à l'échange entre les vivants et les morts, puisque le lieu dans lequel s'agrègent les tombeaux d'une même famille inscrit et illustre les filiations. Préparer sa propre sépulture en un lieu doté d'une identité portée par les tombeaux qui s'y trouvent déjà, c'est manifester son appartenance à cette identité que l'on reçoit comme un héritage. Prendre les dispositions pour qu'à l'avenir, le lieu qui contient sa propre sépulture accueille les corps de ses héritiers, des membres de sa *domus* ou de sa famille spirituelle qui mourront par la suite, c'est affirmer son désir de léguer une identité et les valeurs sociales ou éthiques qui sont attachées à cette identité.

## Être ensemble, pour construire une identité partagée

L'accumulation des tombeaux fait du lieu où ils se trouvent le symbole d'une identité partagée qui motive ceux qui font leur cette identité à le choisir comme lieu pour leur propre sépulture. Plus le nombre de tombes réunies dans ce lieu est important, plus cette identité s'affiche comme puissante, soit qu'elle agrège un nombre important de personnes sur un temps court, soit qu'elle perdure sur une longue durée. Le choix de ce lieu pour sa propre tombe reflète l'appropriation de l'identité attachée au *locus religiosus*. Inversement, délaisser un lieu d'inhumation auquel est attachée une identité, c'est manifester le rejet de cette identité. Cela peut conduire à privilégier une identité d'élection, comme l'ont fait ceux qui ont choisi de se faire inhumer dans un lieu funéraire incarnant la *familia* d'adoption. Cela peut également conduire à créer de toute pièce un nouveau *locus religiosus* destiné à manifester la fondation d'une nouvelle identité que l'on espère léguer.

Lorsqu'il entreprend de faire bâtir un mausolée pour lui-même et sa *familia*, Auguste se comporte selon l'usage des grandes familles patriciennes qui font alors construire aux portes de Rome de somptueux tombeaux dynastiques. L'architecture, la taille et le décor du sépulcre sont destinés à afficher la puissance sociale, économique et politique de chacune d'elles. Il s'agit à la fois d'afficher l'ancienneté du lignage comme gage de la légitimité de l'identité familiale et de montrer la contribution de celui qui fait bâtir un nouveau tombeau à la puissance de ce lignage. Auguste n'a pas agi autrement en choisissant pour son mausolée une



forme inspirée à la fois des tombeaux étrusques et des tombes royales hellénistiques. Il affichait ses prétentions à fonder une dynastie à l'image des monarques du temps passé en même temps qu'il invitait ses successeurs sur le trône impérial à le choisir comme modèle et comme référence identitaire. Le mausolée fondé par Auguste reçut ainsi les cendres de Tibère, de Caligula, de Claude, de Vespasien et de Nerva. Faute de place, Hadrien fut amené à faire construire un nouveau mausolée, mais il prit pour modèle le tombeau d'Auguste afin de montrer qu'il était l'héritier du premier empereur. Le tombeau d'Hadrien accueillit les restes des Antonins et des Sévères jusqu'à Caracalla. Les successeurs de Constantin se firent inhumer dans le mausolée construit par le fondateur de la dynastie<sup>1</sup>. Son fils, Constance II, lui conféra une vocation clairement chrétienne en y associant une basilique dédiée aux Saints-Apôtres. Comme l'avait fait Hadrien vis-à-vis d'Auguste, Justinien en bâtissant à son tour un mausolée auprès de celui de Constantin, afficha sa filiation spirituelle en même temps que sa prétention à être regardé à l'égal de celui qu'il prenait pour modèle.

Lorsqu'ils firent construire une basilique, dédiée aux saint-Apôtres, sur la tombe de sainte Geneviève en y prévoyant d'y installer leurs sépultures, Clovis et Clotilde avaient très vraisemblablement à l'esprit le modèle de la fondation funéraire constantinienne<sup>2</sup>. Le choix de faire rapatrier le corps de leur fille pour l'inhumer dans cette basilique, ainsi que le choix de Clotilde d'y enterrer les deux fils de Clodomir assassinés par leur oncle, montrent le désir du roi et de sa femme d'en faire une fondation familiale. Le partage territorial qui suivit la mort du roi fit qu'il en fut autrement. Clotaire décida de se faire inhumer dans la basilique Saint-Médard de Soissons qu'il avait commencé à faire construire et qui fut achevée par son fils Sigebert<sup>3</sup>. Ce dernier fut d'abord enterré dans le *vicus* de Lambres avant que son corps ne soit rapatrié pour être installé auprès de la sépulture de son père<sup>4</sup>. Childebert I<sup>er</sup> dédaigna le lieu contenant le tombeau de son père Clovis, au profit du monastère de Sainte-Croix-et-Saint-Vincent de Paris<sup>5</sup>. Ce lieu fait figure de première véritable nécropole familiale des souverains mérovingiens puisqu'elle accueillie les sépultures de plusieurs de ses membres<sup>6</sup> et fut « *utilisée épisodiquement au moins jusqu'en 675 par les rois de Neustrie, bien qu'elle ait été en partie relayée par Saint-Denis*<sup>7</sup> ». En effet la décision de Dagobert et de son fils de se faire inhumer dans la basilique de Saint-Denis<sup>8</sup> n'empêcha pas leur successeur, Childéric II la femme de celui-ci et leur fils d'être enterrés dans la basilique du monastère de Sainte-Croix-et-Saint-Vincent. La basilique de Saint-Denis accueillit les sépulcres d'Arégonde, épouse de

<sup>1</sup> SODINI J.-P., « Rites funéraires et tombeaux impériaux à Byzance », dans BOISSAVIT-CAMUS B., CHAUSSON F. et INGLEBERT H. (éd.), *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Âge*, Paris : Éditions A. et J. Picard, 2003, p 167-182.

<sup>2</sup> ERLANDE-BRANDENBURG A., *Le roi est mort, étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Bibliothèque de la Société Française d'Archéologie, n°7, Arts et métiers graphiques, Paris-Genève : Droz, 1975, p. 50.

<sup>3</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Dix livres d'histoires*, 4, 19. : « *Quem Chlotharius rex cum summo honore apud Sessionas civitatem sepelivit et basilicam super eum fabricare coepit, quam postea Sigiberthus, filius eius, explevit atque composuit.* »

<sup>4</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Dix livres d'histoires*, 4, 51. : « *Tunc egressus a Thornaco cum uxore et filiis, eum vestitum apud Lambrus vicum sepelivit. Unde postea Sessionas in basilica sancti Medardi, quam ipse aedificaverat, translatus, secus Chlotharium patrem suum sepultus est.* »

<sup>5</sup> Actuel Saint-Germain-des-Prés

<sup>6</sup> La basilique Sainte-Croix-et-Saint-Vincent accueillit les sépultures de Childebert I<sup>er</sup>, de Chilpéric, de trois de ses fils, de sa femme Frédégonde, de la reine Ultrogothe et de ses deux filles. Lorsque la reconstitution de l'unité du royaume est restaurée par Clotaire II, Paris retrouve son rôle de capitale et c'est très naturellement que le monarque se fait inhumer dans la basilique fondée par son grand-oncle.

<sup>7</sup> PERIN P., « Saint-Germain-des-Prés, première nécropole des rois de France », *Médiévales*, 31, 1996, p. 30.

<sup>8</sup> Pour la liste des lieux d'inhumations de la famille royale mérovingienne, voir ERLANDE-BRANDENBURG A., *Le roi est mort, étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Bibliothèque de la Société Française d'Archéologie, n°7, Arts et métiers graphiques, Paris-Genève : Droz, 1975, p. 49-57.

Clotaire Ier, de Dagobert Ier et de son épouse Nantilde ainsi que de Clovis II et ne devint véritablement nécropole royale que bien plus tard. Les souverains mérovingiens d'Austrasie tentèrent eux aussi d'instituer une nécropole dynastique dans leur capitale à Metz où furent inhumés Childebert II, son fils Thierry II et Sigebert III. La volonté de créer une nécropole dynastique est clairement affichée par Aethelbert, roi du Kent, qui, pour ce faire, s'associe au futur évêque Augustin pour fonder une basilique qui allait accueillir à la fois les sépultures des futurs monarques, mais aussi celles des futurs évêques de Cantorbéry<sup>1</sup>. Le souverain et l'évêque coopèrent ainsi pour fonder un lieu qui les lie dans une reconnaissance réciproque qui légitime l'une et l'autre des identités dont les nécropoles sont l'expression et l'incarnation.

Dans leur façon de procéder les monarques des royaumes barbares des premiers siècles du Moyen Âge s'inspirent du comportement des empereurs romains qui eux-mêmes agissent comme n'importe lequel des *patres familias* soucieux de fonder un tombeau au travers duquel se perpétue l'identité familiale dont il est lui-même l'incarnation et le légataire. La dimension politique et confessionnelle des fondations funéraires impériales ou royales s'ajoute seulement à l'identité familiale dont le désir de perpétuation justifie que l'on aménage des sépulcres ou des lieux de réunion de sépulcres aptes à accueillir les corps des descendants du fondateur. Pour les empereurs, pour les rois, comme pour l'aristocratie, le choix du lieu d'implantation du tombeau porteur de l'identité familiale vise non seulement à transmettre cette identité mais aussi à afficher la légitimité du mort et de ses héritiers à occuper la place qui leur revient dans l'organisation sociale de leur communauté d'appartenance.

De la même manière que le fondateur du *locus religiosus* a, en droit, la possibilité d'interdire le tombeau qu'il a fondé à certains membres de sa *domus*<sup>2</sup>, le dépositaire de l'autorité sur la famille spirituelle peut dénier le droit d'être inhumés dans la fondation funéraire porteuse de l'identité familiale à ceux qu'il considère ne pas en être dignes. C'est ce que fit l'abbé qui, selon Grégoire le Grand, condamna un moine pécheur à être inhumé sous un tas de fumier, loin des autres moines<sup>3</sup>. C'est également le comportement de l'abbesse qui, d'après Jonas de Bobbio, fit enterrer deux moniales à l'écart des autres nonnes parce que leur faute les avait exclues de la communauté<sup>4</sup>. Bien loin du discours porté par saint Augustin, l'exclusion de la communauté n'est pas seulement spirituelle, elle est également corporelle soulignant la dimension symbolique de la relation aux corps des morts qui prévaut dans l'organisation des funérailles et l'aménagement du tombeau.

La fondation funéraire apparaît ainsi comme vecteur d'identité ou plus justement d'identification. Elle devient l'expression tangible d'une communauté liant les morts et les vivants, quels que soient l'ampleur et les contours de cette communauté. Elle en vient à symboliser le social en même temps qu'elle l'objectivise en donnant corps à la communauté qui en fait un marqueur identitaire.

---

<sup>1</sup> BEDE LE VENERABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 1, 33, 1-2. : « Fecit autem et monasterium non longe ab ipsa civitate ad orientem, in quo, eius hortatu, Aedilberct ecclesiam beatorum apostolorum Petri et Pauli a fundamentis construxit, ac diversis donis ditavit, in qua et ipsius Augustini, et omnium episcoporum Doruvernensium, simul et regum Cantiae poni corpora possent. Quam tamen ecclesiam non ipse Augustinus, sed successor eius Laurentius consecravit. »

<sup>2</sup> ULPIN, *Digeste*, 11, 7, 6. : « Liberis autem cuiuscumque sexus vel gradus etiam filiis familiae et emancipatis idem ius concessum est, sive extiterint heredes sive sese abstineant. exheredatis autem, nisi specialiter testator iusto odio commotus eos vetuerit, humanitatis gratia tantum sepeliri, non etiam alios praeter suam posteritatem inferre licet. »

<sup>3</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 4, 56, 1-3. Voir supra p. 200.

<sup>4</sup> JONAS DE BOBBIO, *Vie de saint Colomban et des ses disciples*, 2, 19, 17. Voir supra p. 203.



## Conclusion seconde partie : la médiation du corps pour instituer un présent du mourir d'autrui

La clôture du tombeau dans lequel disparaît l'image du mort est le point culminant de toute la ritualité funéraire. C'est vers cet instant que convergent tous les gestes accomplis depuis la fermeture des yeux du mort immédiatement après le constat de la survenue de la mort physiologique. La clôture du tombeau est cet instant qui conclut le cycle de la mort symbolique. Cet instant consacre l'achèvement de cette mort, ce que traduit le concept latin de *iusta facta*. Il est le lieu à partir duquel les vivants peuvent se retourner et voir l'ensemble des funérailles comme formant un tout, au travers duquel ils ont produit le récit du mourir d'autrui.

Le mourir n'est pas observable, alors on le raconte. Il ne s'agit toutefois pas de reproduire la mort d'autrui en tant que telle, mais d'en fabriquer une image. Il s'agit non d'obtenir une duplication, ni même une « représentation » comme « ressemblance », mais de fabriquer une mise en forme pour que la mort d'autrui puisse être vue. Cette fabrication de l'image de la mort d'autrui consiste à donner une forme qui inscrit le mourir d'autrui dans le temps et dans le lieu puisque le mourir d'autrui en tant que tel n'est ni dans le temps ni dans le lieu. Ainsi il devient réellement possible de faire l'expérience perceptive du mourir dans la mesure où il n'y a d'expérience perceptive qu'en vertu de la forme. Tel est l'enjeu constitutif de la ritualité funéraire : donner une forme au mourir d'autrui pour que le mourir d'autrui puisse être perçu dans un lieu et dans le temps et, à partir de là, qu'il puisse faire sens. Il s'agit, en définitive, d'une construction du sens à partir de la fabrique de la forme, en reconnaissant à la forme son statut originaire et fondateur dans l'être-au-monde de toutes les choses pour la conscience de l'homme vivant dans le monde. La ritualité funéraire comme mise en forme sensible du mourir d'autrui se révèle comme une alternative à l'autre mise en forme qui, à la manière de saint Augustin, accorde un primat au *logos* comme discours et construit une image du mourir d'autrui dans laquelle il n'y a aucune place pour le corps du mort ni pour les corps des vivants. A l'inverse, la ritualité funéraire prend en considération et prend appui sur le rôle fondamental du corps dans la relation qui fait que toute chose n'est pour la conscience que lorsqu'elle a une forme et qu'en retour, la conscience se constitue dans la rencontre avec cette forme.

La mise en forme de la mort d'autrui par la ritualité funéraire est à la fois cheminement dans l'espace et progression dans le temps sous la forme d'un récit. Le cheminement dans l'espace est le parcours que les vivants font emprunter au corps du mort jusqu'à son tombeau. Le récit est la narration composée par la succession des gestes funéraires accomplis au cours des funérailles. L'un comme l'autre apparaissent comme une opération de reconfiguration de l'expérience du temps du mourir d'autrui afin que celui-ci soit vraiment pour les vivants et leur fasse sens.

L'analyse de Paul Ricœur sur le rôle du récit dans l'émergence d'un temps humain<sup>1</sup> contribue à comprendre le mouvement de reconfiguration de l'expérience temps qui s'accomplit dans la conduite des funérailles. Il convient toutefois de s'appliquer à prolonger cette analyse pour l'étendre à une mise en intrigue sous la forme d'une fiction en images, ce type de fiction n'étant pas centrale dans la réflexion de Ricœur.

Le récit, qu'il soit relation ou fiction est, observe Ricœur, toujours mise en intrigue. L'intrigue consiste à organiser une suite d'événements et d'actions en un enchaînement qui compose une histoire complète et entière, formant un tout et menée jusqu'à son terme, avec un commencement, un milieu et une fin. Dans le cadre des funérailles, les actions et les événements organisés en une intrigue sont les gestes qui se succèdent depuis la fermeture des yeux du mort jusqu'à la clôture du tombeau. Ces gestes forment un cycle depuis le renforcement de la présence du mort par le biais d'un processus de « présentification » du mort au moyen de l'artifice. Cette « présentification » du mort consiste à renforcer l'impression d'assimilation du mort à son corps afin que, d'une part, l'un et l'autre occupent une même place et, d'autre part, qu'ensemble, ils soient rendus disponibles pour subir la mort symbolique que les vivants mettent en forme au travers des funérailles. Cette mort symbolique consiste à accumuler les enveloppes derrière lesquels le corps de chair, c'est-à-dire le corps corruptible, disparaît progressivement pour ne plus laisser apparaître qu'un corps de substitution constitué de l'accumulation des enveloppes qui contiennent le corps du mort. Ce processus de dissimulation progressif par accumulation d'enveloppes sensorielles, pour la plupart liée à la vue, ne vise pas tant à assurer la pérennité du corps enveloppé, que d'assurer la permanence de l'image idéalisée de ce corps telle qu'elle a été fabriquée par l'ensemble des gestes et des dispositifs destinés à assurer la « présentification » du mort. Ce que les enveloppes accumulées au cours des funérailles, du simple voile au tombeau, contiennent s'est donc avant tout une image, une image idéalisée d'un corps et donc d'un mort, figée dans un apparaître a-temporel. C'est pourquoi, la mise au tombeau, et plus particulièrement la clôture du tombeau donne le point final au récit que composent les funérailles. Il devient alors, le lieu à partir duquel ce récit peut être aperçu comme formant un tout. Il est le lieu à partir duquel le mourir d'autrui, reconduit sur un plan symbolique sous forme d'un enchaînement de gestes qui compose une unité concordante, devient une totalité signifiante. Il est le lieu à partir duquel les vivants peuvent dire que le mourir d'autrui est accompli.

---

<sup>1</sup> RICŒUR P., *Temps et récit*, tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, Collection Points Essais, Paris : Éd. du Seuil, 1983, 404 p. Tome 2, *La configuration dans le récit de fiction*, Collection Points Essais, Paris : Éd. du Seuil, 1984, 298 p. Tome 3, *Le temps raconté*, Collection Points Essais, Paris : Éd. du Seuil, 1985, 533 p.

Le récit confère au mourir d'autrui l'épaisseur temporelle qui lui faisait défaut lorsqu'il se résumait à un simple constat de fait. Le mourir d'autrui s'est donné à voir, il est devenu une réalité perçue. Il a désormais une texture qui lui confère une existence délimitée dans l'espace et dans le temps. Il s'est inscrit dans le présent des vivants. En conséquence, les funérailles apparaissent ainsi comme une remarquable illustration de la constatation de Paul Ricoeur selon laquelle « *le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative*<sup>1</sup> ».

Le déroulement des funérailles compose un récit, une narration qui met en forme le mourir d'autrui afin qu'il y ait un présent de ce mourir, un présent auquel les vivants accèdent et qu'ils ont en partage. Il s'agit d'une pure fiction puisque les funérailles consistent à mettre en image ce qui en soi est inimaginable. Ce qui signifie que les funérailles ne visent ni à répéter le « périr d'autrui » au sens de la mort physiologique, ni à re-présenter le « mourir » en tant que possibilité la plus propre de l'homme. L'enjeu premier des funérailles n'est pas de répéter l'événement du « périr » dans l'intention de le rendre signifiant, auquel cas il s'agirait tout au plus de se débarrasser d'un cadavre en l'anéantissant. Ce n'est pas non plus de rassembler des événements, tels que l'arrêt du mouvement et la corruption des chairs, pour en faire une totalité signifiante. L'enjeu est de fabriquer et d'instituer l'événement du mourir d'autrui lui-même par un mouvement qui engage les vivants. Pour le dire autrement, au travers des funérailles, il s'agit de transformer l'indétermination du cadavre en un événement au travers duquel le mourir fait sens en prenant la forme que les vivants décident de lui donner.

C'est pourquoi la médiation du corps revêt une telle importance dans cette manière de construire le mourir d'autrui comme événement signifiant. Cette construction exige d'une part la présence du corps du mort rendu dans une image qui renforce son identification au mort, et d'autre part le corps des vivants qui agissent pour faire du mourir d'autrui une réalité qui leur soit signifiante. Par là même, les vivants quittent la posture du simple spectateur à laquelle les cantonnait le périr d'autrui, pour conquérir un rôle d'acteur dans la mort de l'autre. En définitive, au moyen des funérailles, les vivants s'impliquent dans la mort d'autrui, d'abord parce que la mort d'autrui exige d'eux création pour qu'ils en aient l'expérience<sup>2</sup>, ensuite parce qu'ils y trouvent un terrain propice pour opposer la force instituante de la culture en face de la puissance destructrice de la nature et du temps.

En effet, au delà de l'institution du mourir d'autrui, perceptible et signifiant pour les vivants, les funérailles et tombeau apparaissent ainsi comme les signes de la volonté d'affirmer la victoire de la culture sur la mort elle-même. Le périr comme annonce de l'anéantissement du cadavre n'est-il pas la manifestation la plus visible de la toute-puissance de la nature et du temps ? N'expose-t-il pas la menace qui pèse en permanence non seulement sur toutes les existences individuelles, mais aussi sur les existences collective ? Il y a dans les funérailles et plus encore dans leur aboutissement qui est le tombeau, objets éminemment culturels, l'expression d'une farouche prétention à transcender le périr individuel et par conséquent à transcender le temps.

---

<sup>1</sup> RICOEUR P. *Temps et récit, 1. L'intrigue et le récit historique*, Collection Points Essais, Paris : Éditions du Seuil, 1983, p. 18.

<sup>2</sup> Dans ce mouvement, la mort d'autrui n'est pas arbitrairement assimilée au non-être, mais est regardée comme une réalité originellement mondaine, rendant par conséquent opérante la parole de Maurice Merleau-Ponty lorsque celui-ci écrit : « *L'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience.* » MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964, p. 251.

C'est pourquoi la pérennité du corps de substitution que constitue le tombeau revêt une telle importance. Le tombeau est perçu comme le signe de la permanence de la communauté au delà de la disparition des membres qui la composent à un instant donné. Il devient un marqueur identitaire pour la communauté qui le choisit comme référence d'une existence collective transcendant les morts individuelles dont tous savent qu'elles sont inéluctables. Là où les espèces animales se perpétuent par la transmission des gènes et des comportements, l'homme ajoute le souci de transmettre une identité partagée sous forme de traces qu'il inscrit dans le paysage. Parmi ces traces, le tombeau joue un rôle essentiel car il ajoute au legs d'une identité partagée le témoignage de la capacité de la culture à soumettre la nature et le temps en montrant que périr ne signifie pas disparaître.

Parallèlement, dans la conduite des funérailles et la création du tombeau les vivants font l'épreuve de la réalité de leur agir commun qui lui-même instaure ou renforce leur croyance en cet agir et en leur puissance d'engagement collectif. Parce que la mort d'autrui les met aux prises avec la mort elle-même, c'est-à-dire l'altérité radicale et l'inconnaissable en soi, l'interaction entre les vivants qui se réalise dans la conduite des funérailles n'est pas seulement guidée par des impératifs fonctionnels, elle s'établit sur le plan du jeu. Le jeu doit s'entendre ici au sens où l'on parle d'un jeu théâtral, au travers duquel les vivants intensifient l'épreuve qu'ils font de leur communauté d'agir en usant du symbolique pour mener à bien leur confrontation avec la mort<sup>1</sup>. Ainsi par le biais du jeu, les vivants se mettent en position de partager une expérience commune du mourir d'autrui, ce qui demeure la condition première pour partir ensuite à la conquête de l'au-delà de ce mourir par la pensée et le langage.

Augustin, dans la plus pure tradition platonicienne, récuse le *corps* et la *praxis* comme moyens d'accéder au mourir d'autrui parce que l'un et l'autre relèvent, selon lui, d'une ontologie erronée parce qu'elle prend pleinement en considération l'apparaître des choses, alors que pour lui-même il faut dépasser les apparences pour découvrir derrière elles les réalités qu'elles dissimulent. Il faut savoir grès à Jean-Didier Urbain<sup>2</sup> d'avoir qualifié le souci relatif aux funérailles et au tombeau « *d'ontologie doxale* », opposée à l'ontologie dualiste de la métaphysique occidentale, fondée sur la distinction entre le corps et l'esprit, dont Augustin est l'un des principaux représentant et artisan.

Le corps est notre moyen général d'avoir un monde, écrit Merleau Ponty<sup>3</sup>, or c'est précisément ce constat qui se reflète dans le rôle attribué au corps dans la relation avec les morts qui s'établit dans la conduite des funérailles et le souci d'installer le mort dans un tombeau. Le corps est pouvoir d'ouverture primitif, originaire, inaugural et primordial aux choses et au monde<sup>4</sup>. Pour que le mort ait un monde et qu'il puisse lui arriver quelque chose, il faut qu'il soit lui-même un corps dans le monde. Ainsi les vivants projettent sur le mort leur propre manière d'être au monde pour que le mort soit lui-même au monde comme ils le sont

---

<sup>1</sup> BARRAU A., *Mort à jouer, mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Collection Sociologie d'aujourd'hui, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, 221 p.

<sup>2</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 131-132 et 140-141. On préférera ce qualificatif de *doxa* à celui « *d'ordre symbolique concurrent* » que le même utilise dans son ouvrage intitulé *L'archipel des morts* (p. 282).

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945, p. 171.

<sup>4</sup> HENRY M., *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris : Presses Universitaires de France, 1965, p. 135.

eux-mêmes. Certes, le rapport d'intersubjectivité qui liait les vivants et le mourant avant que celui-ci ne périclisse est rompu, mais la relation d'intercorporité subsiste. Cette relation se manifeste dans le souci des vivants d'agir envers le mort par l'entremise de son corps. Elle se manifeste aussi dans la présence du mort au travers de son corps qui fait que les vivants n'agissent pas envers celui-ci comme s'il s'agissait d'un simple objet.

Le corps est donc pour les vivants un moyen d'avoir un monde en partage avec le mort. Ainsi ils se mettent en capacité d'œuvrer pour le mort en prenant soin de son corps comme ils s'accordent pour conserver le mort présent auprès d'eux. Ensemble, ils bâtissent une œuvre de la culture capable de contenir la puissance d'anéantissement de la nature, du temps et de la mort. En même temps, les vivants se servent du corps pour mettre en forme le mourir d'autrui afin que celui-ci perde son inquiétante étrangeté. La relation d'intercorporité est le support d'être-au-monde des vivants et ils s'en saisissent pour instituer un être-dans-le-monde du mourir d'autrui. C'est pourquoi, il est justifié de parler, au sujet du souci de prendre en considération les corps dans la construction d'une expérience du mourir d'autrui, de la manifestation d'une ontologie sauvage, c'est-à-dire non déterminée, non conceptualisée, pré-réflexive, une ontologie doxale qui fait sa part à l'indétermination de l'apparaître du mourir qu'est le cadavre pour poursuivre le rapport d'intercorporité que la survenue du périr n'est pas venu interrompre.





## CONCLUSION GENERALE

Au terme de deux parcours parallèles, le premier nous ayant conduit à relire le *De cura gerenda pro mortuis* à partir du système philosophique augustinien, le second à interpréter en termes d'anthropologie fondamentale le déroulement des funérailles et la mise au tombeau, les conclusions auxquelles ils nous ont conduit permettent d'éclairer sous un nouveau jour la formation du cimetière chrétien au cours de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge.

L'accumulation des corps des chrétiens à l'intérieur ou aux abords des églises peut certes être regardée comme la manifestation de l'*Ecclesia* « constituée de la communion des fidèles, vivants et morts », mais elle est en même temps la preuve que l'*Ecclesia* dont elle est la manifestation n'est pas seulement une « société spirituelle »<sup>1</sup>. Pourquoi, en effet, la constitution d'une société spirituelle a-t-elle eu besoin d'inclure les corps ? Si tant est que l'objectif poursuivi par les clercs eût été d'asseoir leur pouvoir sur la société, pourquoi donc s'encombrer des corps des morts ? N'aurait-il pas été plus simple de s'en tenir à la parole de saint Augustin selon laquelle la société spirituelle qu'il appelle de ses vœux n'a aucune raison valable de s'encombrer ainsi ? Pour celui-ci, les corps des morts ne sont que des amas de matière sans plus rien de commun avec le mort lui-même, qu'Augustin identifie à l'âme. Ils ne sont pas dignes de préoccupation, surtout que s'en soucier traduit une forme d'attachement fautif au monde sensible. Toute âme encore présente au corps devrait en effet apprendre à découvrir ce qu'elle est vraiment et que son salut nécessite de surmonter toute forme d'attachement aux choses corporelles pour pouvoir enfin se consacrer pleinement à Dieu. Il s'agit pour cette âme non seulement de diriger son regard vers Dieu, mais aussi d'apprendre à soumettre son corps pour le mettre au service de ce mouvement de conversion à Dieu.

---

<sup>1</sup> LAUWERS M., « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n° 5, 1999, p. 1072.

Bien qu'Augustin déclare qu'il s'agit là d'une œuvre de religion, le souci de donner la sépulture aux morts éloigne donc le chrétien de la voie qu'il doit suivre puisqu'il confond le mort et le corps qui demeure ici, devant lui. La concession qu'il fait dans le *De cura* à une mère éplorée, en lui reconnaissant le droit légitime de placer la tombe d'un fils défunt auprès du corps d'un saint parce que cela l'amènera à prier plus souvent, traduit sa conviction que l'*Ecclesia* de son temps est encore imparfaite. Cela ne veut pas dire en effet qu'il préconise à tous les chrétiens d'agir ainsi ni qu'il prétende abandonner le souci du devenir du corps à la famille du défunt. La concession qu'il accorde n'est que transitoire, son objectif réel étant de convaincre tous les chrétiens de l'inutilité de se soucier du devenir des corps et par conséquent de l'inutilité de vouloir trouver une place particulière pour ces corps, en quelque lieu que ce soit. Le *De cura* apparaît ainsi comme une justification théorique de l'exemplarité des funérailles de sa mère, dont il composa un tableau éloquent dans *Les Confessions*. Les choix opérés par Monique pour sa propre sépulture et le comportement de ses proches lors du déroulement des funérailles permettent à Augustin de montrer comment il est juste de savoir reconnaître le mort dans l'âme qui donnait sa forme au corps et non pas dans ce corps devenu informe depuis que l'âme ne l'anime plus. Cette compréhension de la nature humaine amène le juste à savoir qu'il peut se souvenir du mort en tous lieux, puisque le mort lui-même est une âme dont l'existence ne s'inscrit plus dans les catégories du temps et du lieu. L'âme du mort connaît une existence entièrement spirituelle conforme à sa nature de créature spirituelle. Cette existence est agréable pour l'âme qui a su dominer le corps afin de se consacrer entièrement à retourner auprès de Dieu. Elle est accablante pour celle qui, faute d'être parvenue à soumettre le corps, s'est soumise à lui. L'existence de toutes ces âmes étant incorporelle, la joie et les souffrances sont vécues en images, ce qui ne signifie pas que cette joie et ces souffrances ne soient pas réelles, puisque les âmes ressentent pleinement soit l'une soit les autres.

En raison de cette nature incorporelle, les âmes ne peuvent entretenir aucun lien avec la matière qui composait le corps qu'elles animaient auparavant. Pour Augustin, il est donc erroné de croire qu'il est possible d'entretenir une relation de quelque nature que ce soit avec un mort en passant par la médiation du tombeau. L'erreur n'est pas seulement ontique, pour reprendre un vocabulaire de la philosophie contemporaine, elle est également ontologique, ce qui du point de vu d'Augustin en fait une faute. L'erreur consiste à confondre le domaine du sensible et le domaine du spirituel, la faute réside dans l'incapacité pour l'âme de se situer correctement vis-à-vis de Dieu. Croire qu'il est possible d'établir une relation directe entre les vivants et les morts, c'est ne pas reconnaître que toute âme n'existe qu'au travers de sa relation à Dieu. Cela implique que toute âme souhaitant œuvrer pour le devenir d'une autre âme ne peut le faire en dehors de la médiation de Dieu. Une âme animant un corps, qui souhaite contribuer au bien-être d'un mort, ne peut faire autrement que de s'adresser à Dieu, comme l'âme d'un mort ne peut intervenir sur l'existence des vivants sans que Dieu l'y autorise. Le chrétien peut dès lors s'adresser à Dieu à tout moment et en tous lieux, comme Augustin en montre l'exemple en adressant une prière d'intercession pour sa mère une fois revenu chez lui après avoir mis en terre la dépouille de celle-ci. Pour Augustin, l'autel demeure toutefois le lieu privilégié pour prier, car il est le lieu de la célébration eucharistique.

En définitive, si l'objectif d'Augustin n'était pas d'exclure les corps des morts de la société chrétienne, il cherchait cependant à éviter leur entrée, puisque, pour lui, l'*Ecclesia* était par

essence une communauté spirituelle faite seulement d'âmes. Le propos du *De Cura* ne se réduit donc pas à la formulation d'une prescription en matière d'usages funéraires pour établir un partage entre le rôle de l'Église et celui de la famille. Il constitue d'abord un enseignement philosophique<sup>1</sup> portant sur le statut du corps et la place de Dieu dans la relation que les vivants peuvent prétendre construire avec leurs morts. Dans ce domaine, comme dans tous ceux qu'il a traités dans ses précédents écrits, Augustin invite ses lecteur à savoir soumettre la pratique au discours, la *praxis* au *logos*, ce qui revient à soumettre le corps à l'âme. Or, le *logos* (raison) montre qu'il faut se détourner des choses sensibles, c'est-à-dire des choses corporelles, pour pouvoir mieux se consacrer à la recherche de l'intelligible qui mène à Dieu. Cela ne signifie nullement que, pour Augustin, le corps et toutes les choses corporelles soient méprisables et qu'il faille s'en détourner comme le préconisaient les néoplatoniciens. Pour lui, il s'agit plutôt de les surpasser pour aller voir au delà, comme le juste sait reconnaître le corps créé par Dieu derrière le corps de chair issu du péché et l'âme derrière le corps créé par Dieu. La famille peut certes se soucier du devenir des corps de ses morts, il n'y a pas de prescription contraire dans les Saintes Écritures, mais ô combien, selon Augustin, plutôt que de se consacrer à organiser des funérailles pour leurs morts et à leur fournir un tombeau, serait-il préférable de se vouer à la prière et à la pratique de l'aumône, car ce sont là des actions qui s'inscrivent dans un horizon spirituel et qui traduisent la reconnaissance de Dieu comme médiateur absolu de toutes formes de relation entre les vivants et les morts, comme d'ailleurs entre les vivants entre eux. Jésus n'a-t-il pas demandé au disciple qu'il appelait à le suivre de ne pas perdre de temps à enterrer un père ?

L'ambition spiritualiste d'Augustin n'a manifestement pas eu l'effet escompté. L'évêque d'Hippone n'est pas d'ailleurs lui-même exempt d'une certaine ambiguïté lorsqu'à l'occasion, nous l'avons vu, il interdit d'inhumér le corps d'un catéchumène à l'intérieur d'une église. La raison invoquée est la défense d'associer une personne qui n'est pas entrée dans la communauté chrétienne à la célébration eucharistique. Pourquoi toutefois appliquer cette exclusion au corps d'un mort sachant que celui-ci n'a plus rien à voir avec le mort ? Sans doute pour que les membres de la famille n'entretiennent pas de faux espoirs sur le salut de leur défunt. N'auraient-ils pas pu, toutefois, trouver là un motif pour se rendre plus souvent auprès de l'autel pour prier Dieu et ainsi contribuer à leur propre salut ? Augustin évite sans doute tout risque de malentendu qui pourrait être un motif d'erreur et donc de péché pour des parents éplorés, mais l'interdit qu'il prononce n'en établit pas moins un rapprochement entre présence du corps et présence du mort, en contradiction évidente avec toute l'ontothéologie qu'il s'applique à défendre dans le *De cura*. Si, à l'occasion, la parole d'Augustin se montre ambiguë, l'attitude d'autres Pères chrétiens de l'Antiquité tardive ne s'accorde guère avec les convictions et les enseignements qu'ils expriment. Saint Ambroise, qui inscrit son propos dans une perspective nettement spiritualiste nourrie des thèses néoplatoniciennes, a pris soin de préparer son propre tombeau afin, qu'au travers de son corps, il occupât continuellement la place qui fut la sienne en tant qu'évêque. Grégoire de Nysse, dont les écrits sont profondément inspirés, lui aussi, par le spiritualisme d'origine néoplatonicienne, a pris grand soin d'installer la dépouille de sa sœur dans le même tombeau que ses parents, à l'intérieur de la basilique que ceux-ci avaient fait construire en l'honneur des quarante martyrs de Sébaste. Dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, Césaire d'Arles prépara son propre tombeau ainsi que celui de sa sœur dans le sous-sol de l'oratoire du monastère qu'il a fait

---

<sup>1</sup> Rappelons que pour Augustin, philosophie et théologie se confondent.

construire à Arles. Il fit même aménager des tombeaux pour l'ensemble des moniales de ce monastère afin qu'elles demeurent unies comme elles l'étaient dans la prière. Il y a aussi les écrits de Grégoire le Grand qui, à la charnière entre les VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, établit un lien direct et visible entre le devenir de l'âme et du corps des morts, alors qu'il se réclame de la parole d'Augustin qui avait soutenu le contraire. Il y a surtout ces masses de sépultures qui, toujours plus nombreuses, sont placées à l'intérieur ou aux abords immédiats des oratoires chrétiens qui se multiplient à la périphérie des villes comme dans les campagnes. Le mouvement s'amorce doucement à compter du V<sup>e</sup> siècle, puis s'accélère au cours des VI<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup> siècles jusqu'à ce que cette localisation devienne la norme dès le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, entraînant l'extinction progressive de comportements différents. Or, comme l'ont montré Cécile Treffort et Michel Lauwers, ce n'est qu'au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle que le clergé entame sa réflexion sur ce qu'il définira ensuite comme la juste manière, pour les chrétiens, de prendre soin du corps des morts.

Ces différentes observations conduisent à deux conclusions qui contredisent la vision actuelle du processus qui conduit à la constitution du cimetière chrétien. D'une part, ce n'est pas la parole d'Augustin qui a fixé les usages chrétiens en matière de funérailles et de localisation des sépultures en vigueur durant l'Antiquité tardive et les premiers siècles du Moyen Âge, puisque cette parole voulait précisément éviter l'entrée du corps des morts dans l'*Ecclesia*. D'autre part, cette entrée n'est pas le fait d'un clergé qui, demeuré quant à lui prisonnier de la parole d'Augustin, est parvenu à élaborer une doctrine sur cette question au moment où l'immense majorité des chrétiens ont déjà adopté l'usage de se faire inhumer auprès des églises, des chapelles et des basiliques.

Puisque ni la parole d'Augustin ni celle de l'institution cléricale ne sont à l'origine du processus qui conduit à une accumulation sans cesse croissante de tombes auprès des oratoires chrétiens, il faut en conclure l'existence d'un autre moteur ayant entraîné ce processus.

Augustin a parfaitement identifié ce moteur, puisqu'il en fait sa cible dans le *De cura gerenda pro mortuis*. Il a su voir, dans le rapport au corps et le rôle que les vivants attribuent au corps dans la relation qu'ils peuvent prétendre construire avec leurs morts, le puissant ressort qui a conduit à faire entrer les morts physiquement dans l'*Ecclesia*. Pour comprendre l'origine de cette entrée, il nous a fallu procéder à l'examen des sources littéraires de l'Antiquité et des tout premiers siècles du Moyen Âge qui mentionnent des gestes funéraires. Cet examen nous a permis d'ordonner ces gestes en trois séquences constituant un cycle au travers duquel la mort de celui que les vivants mènent au tombeau est rejouée sur un plan symbolique.

La première séquence de ce cycle correspond à une phase de « présentification » du mort. Elle consiste à renforcer la présence du mort dans l'univers des vivants en prenant appui sur l'indétermination du cadavre, puisque celui-ci est à la fois figure de l'absence et figure de la présence. Cela passe par la fabrication d'une image du corps du mort à la ressemblance du vivant, afin de renforcer l'impression de présence et rendre ainsi le mort disponible pour mourir sur un plan symbolique.

La deuxième séquence est celle du convoi funèbre qui poursuit la « présentification » tout en multipliant les enveloppes derrière lesquelles s'efface progressivement le corps du mort. L'accumulation de ces enveloppes vise à circonscrire l'endroit où se tient le corps du mort sans ne plus rien laisser apparaître du corps en question. Elle est destinée à dissimuler le corps de chair appelé à se dissoudre, pour que cette dissolution ne puisse jamais être vue. Ce n'est pas tant à contenir ce corps de chair que cette accumulation d'enveloppes est destinée. Ce qu'elle absorbe, c'est l'image de ce corps exposé à la ressemblance du vivant dans une pleine présence livrée au regard des vivants qui conservent en mémoire cette image pour ne pas avoir à penser le mort comme un corps s'anéantissant. L'ultime enveloppe, c'est le sépulcre lui-même. Il est destiné à perpétuer la présence du mort en devenant un corps de substitution. Ce corps de substitution vise non seulement à maintenir la présence du mort à l'intérieur de l'univers des vivants, mais il est aussi conçu de manière à maintenir le plus longtemps possible l'illusion conservatrice qui s'est jouée lors de la deuxième phase de la ritualité funéraire. Le sépulcre est destiné à afficher la présence physique du mort auprès des vivants tout en dissimulant l'anéantissement du corps qu'il contient. C'est là la raison pour laquelle le droit antique entérine et protège la confusion entre le tombeau et le mort. Jamais une profanation ne doit faire apparaître une autre image du corps que celle sur laquelle s'est refermé le tombeau. Si cette image du corps s'anéantissant surgissait, c'est la présence même du mort en tant qu'individu doté d'une personnalité propre qui s'effacerait.

La troisième phase de la ritualité funéraire coïncide avec la fermeture du tombeau, qui absorbe et contient pour toujours et le corps mort et l'image de ce corps reconstruite au cours des deux phases précédentes. Ainsi, le corps, le mort et le tombeau coïncident dans l'espace et dans le temps. La figure d'indétermination du cadavre a fait place à un objet surdéterminé sur un plan culturel, puisque le sépulcre est un artifice par excellence, au travers duquel la culture affirme sa victoire sur l'œuvre d'anéantissement de la nature et du temps. Cette coïncidence permet en même temps de fixer le mort en un lieu que les vivants lui concèdent. Ce lieu met fin à l'indétermination entre présence et absence que le cadavre donnait à voir et que les poètes antiques rendaient par la figure du fantôme errant et importunant les vivants jusqu'à ce que ces derniers lui accordent la sépulture. Le tombeau désigne la place du mort et, par son intermédiaire, la place où les vivants sont appelés à entrer en relation avec la mort. C'est pourquoi il faut agir à son égard avec le scrupule requis en se soumettant aux usages légués par la tradition, ce qui correspond à la *religio* telle que la définit Cicéron.

Le corps joue donc un rôle essentiel dans la ritualité funéraire, car il est le support indispensable pour donner une forme au mourir d'autrui et ainsi dépasser l'image d'indétermination dont était porteur le cadavre. En effet, le bref détour que nous avons accompli dans l'approche psychanalytique du deuil et la notion de *jus facere* qui fonde le rapport au monde dans le monde latin nous a permis de constater que le cadavre par lui-même ne parvient pas à rendre compte entièrement de ce que mourir signifie. Le cadavre montre certes l'absence, mais il n'abolit nullement la présence du mort. Il est visage et présence physique du mort, mais il marque en même temps la différence. Image d'indétermination, il est celui dont les vivants vont se saisir pour mettre en forme le mourir d'autrui, afin que chacun puisse disposer d'une image qui lui permettra de reconnaître que le mourir d'autrui a eu lieu. Le corps devient alors le moyen dont usent les vivants pour aller à la conquête de l'inconnaissable en soi qu'est la mort elle-même. Les funérailles et le rôle qu'y

joue le corps sont en quelque sorte une projection sur la mort et le mourir de l'être-au-monde originaire des vivants qui, selon le constat de Maurice Merleau-Ponty, s'établit comme rapport d'intercorporéité. Puisqu'un tel rapport est impossible avec la mort et incertain avec le mourir, il faut le construire de toutes pièces en passant par la médiation du corps du mort et par celle du corps des vivants au travers de l'accomplissement des funérailles. Loin d'être la trace de survivances superstitieuses qu'on lui prête parfois dans le sillage de la parole augustinienne ou platonicienne, l'attachement à organiser des funérailles et à déposer le corps des morts dans un tombeau peut être regardé comme l'expression de ce que Jean-Didier Urbain a qualifié à juste titre « d'ontologie doxale »<sup>1</sup>, reconnaissant au corps son rôle dans la manière de chacun d'être-au-monde et d'avoir-un-monde. Les funérailles et le tombeau confondu avec le corps qu'il contient sont les supports nécessaires pour qu'aux yeux des vivants la mort d'autrui ait eu lieu et qu'autrui, une fois mort ait un lieu. C'est même là le passage obligé pour qu'ensuite puissent se construire toutes les sortes de croyance sur le devenir du mort après la mort symbolique qui s'est accomplie au travers des funérailles.

Au-delà, le sépulcre devenu corps de substitution pour les défunts est le moyen choisi par les vivants pour que leurs morts continuent d'être-au-monde et d'avoir-un-monde. Le sépulcre vise à perpétuer la présence du mort dans le monde des vivants selon une condition commune : la présence corporelle. Il est la trace que la ritualité funéraire ne vise pas seulement à établir un lien spirituel avec les morts, et la démonstration que les morts ne sont pas des disparus, que la communauté qu'ils constituent avec les vivants n'est pas seulement virtuelle. Au contraire, le tombeau comme aboutissement des funérailles vise à perpétuer la présence corporelle du mort, pour que les vivants continuent à être en relation avec lui selon les mêmes modalités qui prévalaient avant qu'il ne meure. Une relation intercorporelle, même si le changement de statut du mort nécessite de définir les modalités pratiques avec lesquelles cette relation peut s'établir pour un bénéfice mutuel. Ce rôle de médiateur dévolu au tombeau, comme d'ailleurs aux funérailles dans la mesure où celles-ci constituent une manière pour les vivants de contribuer à la mort de l'autre, se révèle en contradiction évidente avec l'affirmation de saint Augustin pour lequel il n'y a pas d'autre relation pour l'homme que celle qui l'unit à Dieu, ce qui le conduit à considérer que toute relation médiée entre les vivants et les morts par l'entremise des sépultures est un non-sens et même le signe d'une compréhension erronée de la place de l'homme dans la création. Pour cette raison, Augustin, à la suite de Lactance, a souhaité redéfinir la *religio* comme le lien qui lie la créature à Dieu. C'est ce nouveau sens chrétien du mot *religio* qui s'est imposé dans les écrits chrétiens du Moyen Âge, au détriment de l'ancienne *religio* dont Cicéron s'était fait le témoin. Seulement le remplacement de l'une par l'autre dans les discours ne suffit pas à masquer que la plus ancienne subsiste dans les faits et traduit le souci de demeurer en relation avec ses morts, car ceux-ci tissent un lien entre le passé, le présent et l'avenir, contribuent à la définition des identités partagées comme ils participent à l'enracinement des communautés humaines dans des territoires. Les changements qui interviennent dans la définition des identités partagées ne modifient pas structurellement la nécessité de ce lien, comme ils n'effacent pas le rôle qui revient au corps dans la construction du mourir d'autrui. La frontière entre l'Antiquité et le Moyen Âge tracée par bon nombre d'historiens dans ce domaine perd ainsi de sa consistance.

---

<sup>1</sup> URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, p. 131-132 et 140-141.

L'accumulation des sépultures auprès des oratoires chrétiens au cours de l'Antiquité tardive et des premiers siècles du Moyen Âge traduit en effet la permanence et la puissance de ce rapport au corps qu'Augustin prétendait récuser au nom de son onto-théologie spiritualiste. Le cimetière chrétien, tel qu'il apparaît dans les sources écrites des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, est le résultat de ce rapport au corps qui s'est imposé en dépit de la parole d'Augustin. Il est d'abord l'œuvre des fidèles qui ont fait entrer les morts, corps et âmes, dans l'*Ecclesia*, alors qu'il a fallu un temps bien plus long pour que l'autorité cléricale prenne ses distances vis-à-vis de la parole de saint Augustin, sans pour autant jamais cesser de s'en prévaloir, et parvienne à produire une doctrine pour entériner un état de fait déjà accompli.



## SOURCES IMPRIMEES

- FACTA PROCONSULARIA SANCTI CYPRIANI**, Sancti Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis et martyris opera, Baluzii S. (éd.), Venetiis : Antonium Groppum et Franciscum Pitterium, 1728. Traduction : MARAVAL P. (éd.), *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Sagesses chrétiennes, Paris : les Éditions du Cerf, 2010.
- AELIUS DONAT**, *Commentaire sur le Phormion de Terence*, Hyperdonat - Collection d'éditions numériques de commentaires anciens avec traduction, commentaire et annotation critique. <http://hyperdonat.tge-adonis.fr>.
- AMMIEN MARCELLIN**, *Histoires*, FONTAINE J. (dir.), Paris : Les Belles-Lettres, 1968-1999.
- ANONYME**, *Quérolus*, JACQUEMARD-LE SAOS C. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1994.
- APPIEN**, *Histoire des guerres civiles de la République romaine*, COMBES-DOUNOUS J.-I. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1993.
- APULEE**, *Apologie*, VALLETTE P. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1924.
- APULEE**, *Du démon de Socrate*, BEAUJEU J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1994.
- APULEE**, *Florides*, VALLETTE P. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1924.
- APULEE**, *Les Métamorphoses*, ROBERTSON D.-S. et VALETTE P. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1940-1945.
- ARISTOTE**, *De l'âme*, JANNONE A. et BARBOTIN E. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1966.
- ARISTOTE**, *De la génération et de la corruption*, RASHED M. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2005.
- ARISTOTE**, *Génération des animaux*, LOUIS P. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1961.
- ARISTOTE**, *Parties des animaux*, PIERRE L. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1956.
- ARNOBE**, *Contre les gentils*, Livre 7, FRAGU B. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2010.
- ATHENAGORE**, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, POUDERON B. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°379, Paris : Éditions du Cerf, 1992.
- AULU GELLE**, *Nuits attiques*, MARACHE R. et JULIEN Y. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1967 1998.
- AUSONE**, *Parentalia*, LOLLI M. (ed.), Bruxelles : Latomus, 1997.
- BASILE DE CESAREE**, *Homélie sur les riches*, Abbé AUGER (éd.), Lyon : F. Guyot, 1827.
- BEDE LE VENERABLE**, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, CREPIN A., LAPIDGE M., MONAT P. et ROBIN P. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°498-491, Paris : Éditions du Cerf, 2005.
- CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE**, BORETIUS A. (ed.), Capitularia regum francorum, Monumenta germaniae historica, Hannover : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1883.
- CATULLE**, *Poésies*, LAFAYE G. et VIARRE S. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 2002.

- CESAR, *La guerre des Gaules***, CONSTANS L.-A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1926.
- CICERON, *Caton majeur***, WUILLEUMIER P. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2011.
- CICERON, *Contre Vatinius***, COUSIN J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1966.
- CICERON, *Contre Verrès***, DE LA VILLE DE MIRMONT H. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1936.
- CICERON, *De la divination***, FREYBURGER G. et SCHEID J.(éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1992.
- CICERON, *De la nature des dieux***, NISARD F. (éd.), *Œuvres complètes de Cicéron*, Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, 1859.
- CICERON, *De la République***, BREGUET E. et ACHARD, G. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1989-1991.
- CICERON, *Lettres aux familiers***, NISARD F. (éd.), *Œuvres complètes de Cicéron*, Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, 1858.
- CICERON, *Les paradoxes***, MOLAGER J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1971.
- CICERON, *Neuvième Philippique***, WUILLEUMIER P. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1960.
- CICERON, *Timée***, GIOMINI R. (Hrsg.) Leipzig : BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1975.  
Traduction : Nisard F. (éd.), *Œuvres complètes de Cicéron*, Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, 1859.
- CICERON, *Des lois***, de PLINVAL G. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1959.
- CICERON, *Tusculanes***, FOHLEN G. et HUMBERTJ. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1930-1931.
- CICERON, *De l'amitié***, COMBES R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1928.
- CICERON, *De la consolation***, NISARD F. (éd.), *Œuvres complètes de Cicéron*, Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, 1859.
- CICERON, *Premier académiques***, NISARD F. (éd.), *Œuvres complètes de Cicéron*, Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, sd.
- CICERON, *Des vrais biens et des vrais maux***, NISARD F. (éd.), *Œuvres complètes de Cicéron*, Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, sd.
- CLAUDIEN, *Contre Rufin***, CHARLET J.-l. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2000.
- CODE JUSTINIEN**, TISSOT P.-A. (éd.), Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien, Metz : Behmer, 1807.
- CODE THEodosien**, livre 16, MOMMSEN T. et ROUGE J. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°497, Paris : Éditions du Cerf, 2005.
- COMMIDIEN, *Instructions***, POINSOTTE J.-M. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2009.
- CONCILE DE CARTHAGE (entre 398 et 438)**, MANSI J.-D., (ed.), Sacrorum Conciliorum amplissima collectio, Florentiae : Venetiis, 1778.
- CONCILE DE TOURS (567)**, GAUDEMET J. et BASDEVANT B. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°354, Paris : Éditions du Cerf, 1989.
- CONCILE D'AUXERRE (578)**, GAUDEMET J. et BASDEVANT B. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°354, Paris : Éditions du Cerf, 1989.
- CONCILE DE MACON (585)**, GAUDEMET J. et BASDEVANT B. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°354, Paris : Éditions du Cerf, 1989.
- CONCILE DE TOURS (567)**, GAUDEMET J. et BASDEVANT B. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°354, Paris : Éditions du Cerf, 1989.
- CONCILIOS VISIGOTICOS E HISPANO-ROMANOS**, VIVES J. (ed.) Barcelona-Madrid : Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Enrique Flórez, 1953.

- CONSOLATION A LIVIE**, AMAT J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1997.
- CONSTANCE DE LYON**, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, BORIUS R. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°112, Paris : Éditions du Cerf, 1965.
- CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES**, METZGER M (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°320, 329 et 336, Paris : Éditions du Cerf, 1985-1987.
- CORIPPE**, *Éloge de l'empereur Justin*, ANTES S. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1981.
- CORNELIUS NEPOS**, *Des hommes illustres*, GUILLEMIN A.-M.. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1923.
- CYPRIEN DE CARTHAGE**, *Sur la mort*, MIGNE J.-P. (éd.), Patrologie latine, t°4, Paris, 1891. Traduction : Stébé M.-H., Collection des Pères dans la foi, Paris : Migne, 1980.
- CYPRIEN DE CARTHAGE**, *Correspondance*, Chanoine BAYARD (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1925.
- DECLAMATIONES MAIORES**, HÅKANSON L. (ed.), Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stutgardiae : B. G. Teubneri, 1982.
- DIODORE DE SICILE**, *Bibliothèque historique*, Livres 15 et 17, GOUKOWSKY P. et VIAL C. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1976-1977.
- DIOGENE LAËRCE**, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, BALAUDE J.-F. , BRISSON L. , BRUNSCHWIG J. *et al.* (éds.), Paris : Livre de poche, 2009.
- DION CASSIUS**, *Histoire romaine*, GROS E. et BOISSEE V. (éds.), Paris : Firmin Didot, 1845-1870.
- ENNIUS**, *Cresphontes apud MACROBE*, *Saturnales*, NISARD F. (éd.), Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, 1863.
- EPICURE**, *Lettres*, CONCHE M. (éd.), Paris : Presses Universitaires de France, 1987.
- EUGIPE**, *Vie de saint Séverin*, REGERAT P. M (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°374, Paris : Éditions du Cerf, 1978.
- EUNAPE DE SARDES**, *Vie des philosophes et des sophistes*, GOULET R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2014.
- EUSEBE DE CESAREE**, *Histoire ecclésiastique*, BARDY G. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°31, 41 et 55, Paris : Éditions du Cerf, 1952-1958.
- EUSEBE DE CESAREE**, *Préparation évangélique*, DES PLACES E., SIRINELLI J., ZINK O., FAVRELLE G. et SCHROEDER G. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°215, 228, 262, 266, 292, 307 et 338, Paris : Éditions du Cerf, 1974-1987.
- EUSEBE DE CESAREE**, *Vie de Constantin*, PIETRI L et RONDEAU M.-J. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°559, Paris : Éditions du Cerf, 2013.
- FIRMICUS MATERNUS**, *Mathesis*, MONAT P. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1992-1997.
- FLAVIUS JOSEPH**, *La Guerre des Juifs*, PELLETIER A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1975-1982.
- FLORENTINUS**, *Digeste*, HULOT M. et BERTHELOT J.-F. (éds.), *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, Metz : Behler et Lamort et Paris : Rondonneau, 1804.
- GAIUS**, *Digeste*, HULOT M. et BERTHELOT J.-F. (éds.), *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, Metz : Behler et Lamort et Paris : Rondonneau, 1804.
- GAIUS**, *Institutes*, REINACH J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1951.
- GAUDENCE DE BRESCIA**, *Sermons*, Glveck (ed.), *Corpus scriptorum ecclesisticorum latinorum*, t. 68, Vindobonae : Hoelder-Pichler- Tempsey et Lipsiae : Akademische Verlags-Gesellschaft M.B.H., 1936

- GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours***, BERNARDI J. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°309 et 384, Paris : Éditions du Cerf, 1983-1992.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Éloge des quarante martyrs***, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie cursus completus, Série des auteurs grecs*, t. 46, Paris : Migne, 1863. Traduction : Guillon, M.-N.-S. (éd.) ; Bibliothèque choisie des Pères de l'Église grecque et latine, t. 8, Paris : C.-J. Albanel, 1834.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Éloge funèbre de Mélèce***, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie cursus completus, Série des auteurs grecs*, t. 46, Paris : Migne, 1863. Traduction : Sommer E. (éd.), Choix de discours de morceaux et de lettres tirés des Pères grecs, Paris : Hachette, 1853.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Éloge funèbre de Pulchérie***, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie cursus completus, Série des auteurs grecs*, t. 46, Paris : Migne, 1863. Traduction : De Saporta (éd.), Chefs-d'oeuvre des Pères de l'Église, t. 10,, Paris : Bibliothèque ecclésiastique, 1838.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Oraison pour le martyr Théodore***, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie cursus completus, Série des auteurs grecs*, t. 46, Paris : Migne, 1863. Traduction : Guillon, M.-N.-S. (éd.) ; Bibliothèque choisie des Pères de l'Église grecque et latine, t. 10, Paris : C.-J. Albanel, 1834.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection***, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie cursus completus, Série des auteurs grecs*, t. 46, Paris : Migne, 1863. Traduction : Terrieux J. (Trad.), Paris : Les Éditions du Cerf, 1995.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine***, MARAVAL P. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°178, Paris : Éditions du Cerf, 1971.
- GREGOIRE DE TOURS, *De la passion, des vertus et de la gloire de saint Julien Martyr***, KRUSCH B. (ed.), *Scriptorum rerum merovingicarum, Monumenta germaniae historica*, Hannovre : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1885.
- GREGOIRE DE TOURS, *Dix livres d'Histoire***, ARNDT W. (ed.), *Scriptorum rerum merovingicarum, Monumenta germaniae historica*, Hannovre : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1885.
- GREGOIRE DE TOURS, *La gloire des Confesseurs***, KRUSCH B. (ed.), *Scriptorum rerum merovingicarum, Monumenta germaniae historica*, Hannovre : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1885.
- GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des Martyrs***, KRUSCH B. (ed.), *Scriptorum rerum merovingicarum, Monumenta germaniae historica*, Hannovre : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1885.
- GREGOIRE DE TOURS, *Le livre des miracles de saint Martin***, KRUSCH B. (ed.), *Scriptorum rerum merovingicarum, Monumenta germaniae historica*, Hannovre : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1885.
- GREGOIRE DE TOURS, *Vies des Pères***, KRUSCH B. (ed.), *Scriptorum rerum merovingicarum, Monumenta germaniae historica*, Hannovre : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1885.
- GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues***, DE VOGÜE A. et ANTIN P. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°251, 260, 265, Paris : Éditions du Cerf, 1978-1980.
- HELIODORE, *Éthiopiennes***, RATTENBURY R.-M., LUMB T.-W. et MAILLON J. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1935-1960.
- HERODIEN, *Histoire romaine***, HALEVY L., Paris : Librairie Firmin Didot Frères, 1860.

- HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat***, VALENTIN M.-D. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°235, Paris : Éditions du Cerf, 1977.
- HOMERE, *Illiade***, MUGLER F. (éd.), Paris : Éditions de la Différence, 1989.
- HOMERE, *Odyssée***, MUGLER F. (éd.), Paris : Éditions de la Différence, 1991.
- HONORAT DE MARSEILLE, *Vie d'Hilaire d'Arles***, JACOB P.-A. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°404, Paris : Éditions du Cerf, 1995.
- HORACE, *Épodes***, VILLENEUVE F. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1929.
- HORACE, *Odes***, VILLENEUVE F. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1929.
- HORACE, *Satires***, VILLENEUVE F. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1932.
- ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies***, CANTO LORCA J., GASTI F. GUILLAUMIN J.-Y. (eds.), Paris : Les belles lettres, 2007-2010.
- JAMBLIQUE, *Les Mystères D'Égypte***, DES PLACES É. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1966.
- JAMBLIQUE, *Traité de l'âme***, FESTUGIERE A.-J., (éd.), dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 3, Les doctrines de l'âme, Paris : J. Gabalda Éditeur, 1953.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'épître de saint Paul aux Hébreux***, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie cursus completus*, Série des auteurs grecs, t. 63, Paris : Migne, 1862. Traduction : JEANNIN J.-B. (éd.), *Saint Jean Chrysostome, Œuvres complètes*, Bar-le-Duc : L. Guérin et Cie, 1863.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean***, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie cursus completus*, Série des auteurs grecs, t. 59, Paris : Migne, 1862. Traduction : JEANNIN J.-B. (éd.), *Saint Jean Chrysostome, Œuvres complètes*, Bar-le-Duc : L. Guérin et Cie, 1863.
- JULIEN, *Lettres***, BIDEZ J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1924.
- JUSTINIEN, *Nouvelles***, ZACHARIAA VON LINGENTHAL K.-E. (ed.), Leipzig : B. G. Teubner, 1881.
- JUVENAL, *Satires***, Labriolle P. de et Villeneuve F. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1921.
- LACTANCE, *Institutions divines***, MONAT P. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°90, Paris : Éditions du Cerf, 1986.
- LACTANCE, *De la mort des persécuteurs***, MOREAU J. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°39, Paris : Éditions du Cerf, 1954.
- LACTANCE, *Épitomé***, PERRIN M. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°335, Paris : Éditions du Cerf, 1987.
- LEX VISIGOTHORUM**, ZEUMER K. (ed.), *Legum nationum germanicarum, Monumenta germaniae historica*, Hannovre : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1902.
- LUCAIN, *Pharsale***, BOURGERY A. et PONCHONTM. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1927-1930.
- LUCIEN DE SAMOSATE, *Charon et les observateurs***, BOMPAIRE J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2008.
- LUCIEN DE SAMOSATE, *Dialogue des morts***, HARMON A.-M. (ed.), The Loeb Classical Library, London : William Heinemann LTD et Cambridge : Harvard University press, 1961. Traduction : TALBOT E., *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, Paris : Librairie Hachette, 1882.
- LUCIEN DE SAMOSATE, *La traversée pour les enfers ou le Tyran***, BOMPAIRE J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1998.

- LUCIEN DE SAMOSATE, *Sur le deuil***, HARMON A.-M. (ed.), The Loeb Classical Library, London : William Heinemann LTD et Cambridge : Harvard University press, 1953.  
Traduction : TALBOT E., *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, Paris : Librairie Hachette, 1882.
- LUCIEN DE SAMOSATE, *Nigrinos***, BOMPAIRE J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1993.
- LUCIEN DE SAMOSATE, *Philopseudès***, HARMON A.-M. (ed.), The Loeb Classical Library, London : William Heinemann LTD et Cambridge : Harvard University press, 1957.  
Traduction : TALBOT E., *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, Paris : Librairie Hachette, 1882.
- LUCIEN DE SAMOSATE, *Histoires vraies***, BOMPAIRE J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2003.
- LUCRECE, *De la nature***, ERNOUT A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1920-1921.
- MACER, *Digeste***, HULOT M. et BERTHELOT J.-F. (éds.), Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien, Metz : Behler et Lamort et Paris : Rondonneau, 1804.
- MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion***, ARMISEN-MARCHETTI M. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2003-2011
- MACROBE, *Saturnales***, NISARD F. (éd.), Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, 1863.
- MARC-AURELE, *Pensées***, TRANNOY A.-I. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1953.
- MARCIEN, *Digeste***, HULOT M. et BERTHELOT J.-F. (eds.), *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, Metz : Behler et Lamort et Paris : Rondonneau, 1804.
- MARTIAL, *Épigrammes***, IZAAC H.-J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1930-1934.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius***, BEAUJEU J., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1964.
- NONIUS MARCELLUS, *De compendiosa doctrina***, LINDSAY W.-M. (ed.), Leipzig : B. G. Teubner, 1903.
- ORIGENE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains dans la traduction qu'en a donnée Rufin d'Aquilée***, HAMMOND BAMMEL C.-P., FEDOU, M. et BRESARD L. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°532, 539, 543 et 555, Paris : Éditions du Cerf, 2009-2012.
- ORIGENE, *Homélie sur Luc***, CROUZEL H., FOURNIER F. et PERICHON P. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°87, Paris : Éditions du Cerf, 1962.
- ORIGENE, *Entretien avec Héraclite***, SCHERER J. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°67, Paris : Éditions du Cerf, 1960.
- ORIGENE, *Commentaires sur l'Évangile de saint Jean***, BLANC C.-J. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°120bis, 157, 222, 290 Paris : Éditions du Cerf, 1966-1992.
- ORIGÈNE, *Hexaplorum***, FIELD F. (ed.), Oxonii : Typographeo Clarendoniano, 1875.
- ORIGENE, *Homélie sur Samuel***, NAUTIN M.-T. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°328, Paris : Éditions du Cerf, 2009-2012.
- ORIGENE, *Traité des principes***, CROUZEL H. et SIMONETTI M. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°252, 253, 268, 269 et 312, Paris : Éditions du Cerf, 1978-1984.
- OVIDE, *Les Amours***, BORNECQUE H. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1930.
- OVIDE, *Héroïdes***, BORNECQUE H. et PREVOST M. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1928.
- OVIDE, *Les fastes***, SCHILLING R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1993.

- OVIDE, *Les Métamorphoses***, LAFAYE. G. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1925-1930.
- OVIDE, *Pontiques***, ANDRE J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1977.
- OVIDE, *Tristes***, ANDRE J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1968.
- PACTUS LEGIS SALICAE**, ECKHARDT K.-A. (ed.), *Legum nationum germanicarum, Monumenta germaniae historica*, Hannovre : Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1862.
- PASSION DE MARRIEN, JACQUES ET LEURS COMPAGNONS**, MARAVAL P. (éd.), *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Sagesses chrétiennes, Paris : les Éditions du Cerf, 2010.
- PASSION DE PERPETUE ET FELICITE**, MARAVAL P. (éd.), *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Sagesses chrétiennes, Paris : les Éditions du Cerf, 2010.
- PASSION DES SAINTS MARTYRS FRUCTUEUX, EVEQUE, AUGURE ET EULOGE, DIACRES**, MARAVAL P. (éd.), *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Sagesses chrétiennes, Paris : les Éditions du Cerf, 2010.
- PAUL, *Digeste***, HULOT M. et BERTHELOT J.-F. (éds.), *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, Metz : Behler et Lamort et Paris : Rondonneau, 1804.
- PAUL, *Sentences***, TISSOT P.-A. et DAUBANTON A.-G. (éds.), *Le trésor de l'ancienne jurisprudence romaine*, Metz : Le mort Imprimeur, 1811.
- PAULIN DE MILAN, *Vie de saint Ambroise***, Migne J.-P. (éd.), *Patrologie latine*, t°14, Paris : Migne, 1882. Traduction ; MAZIERES J.-P., Collection les Pères de la foi, Paris : Migne, 1994.
- PAULIN DE NOLE, *Poèmes***, DE HARTEL G. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesisticorum latinorum*, t. 30, Vindobonae : österreichischen akademie der wissenschaften, 1989.
- PAULIN DE PERIGUEUX, *Vie de saint Martin***, Corpet E.-F. (éd.), *Œuvres de Paulin de Périgueux*, Paris : L. F. Panckoucke, 1849.
- PERSE, *Satires***, CARTAULT A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1921.
- PETRONE, *Satiricon***, ERNOUT A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1923.
- PLATON, *Alcibiade***, CROISSET A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1946.
- PLATON, *Apologie de Socrate***, CROISSET M. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1963.
- PLATON, *Cratyle***, MERIDIER L. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1931.
- PLATON, *Gorgias***, CROISSET A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1960.
- PLATON, *Les Lois***, DES PLACES É. et Diès A. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1951-1956.
- PLATON, *Parménide***, DIES J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1923.
- PLATON, *Phédon***, ROBIN L. et VICAIRE P. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1983.
- PLATON, *Philèbe***, DIES A. L. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1941.
- PLATON, *Lettres***, SOUILHE J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1960.
- PLATON, *Phèdre***, MORESCHNI C., ROBIN L. et VICAIRE P. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1985.
- PLATON, *La République***, CHAMBRY J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1932-1957.
- PLATON, *Timée***, RIVAUD A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1925.
- PLAUTE, *Mostellaria***, ERNOUT A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1938.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres***, ZEHNACKER H., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2009-2012.

- PLINE, *Histoires naturelles***, LITTRE E. (éd.), Collection les auteurs latins, Paris : Firmin Didot, 1855.
- PLOTIN, *Ennéades***, BREHIER E. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1924-1936.
- PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios***, DEFRADES J., HANI J. et KLAERR R. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1985.
- PLUTARQUE, *Consolation à sa femme***, DE LACY P. et EINARSON B. (eds.), *Plutarch's moralia*, t. 7, The Loeb Classical Library, London : William Heinemann LTD et Cambridge : Harvard University press, 1959.
- PLUTARQUE, *Étiologies romaines***, BOULOGNE J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2002.
- PLUTARQUE, *Le démon de Socrate***, eds.), DE LACY P. et EINARSON B. (eds.), *Plutarch's moralia*, t. 7, The Loeb Classical Library, London : William Heinemann LTD et Cambridge : Harvard University press, 1959.
- PLUTARQUE, *De la face qui paraît sur la Lune***, CHERNIS H. et HELMBOLD W.-C. (eds.), *Plutarch's moralia*, t. 7, The Loeb Classical Library, London : William Heinemann LTD et Cambridge : Harvard University Press, 1957.
- PLUTARQUE, *On ne peut vivre en suivant la doctrine d'Epicure***, DE LACY P. et EINARSON B. (eds.), *Plutarch's moralia*, t. 14, The Loeb Classical Library, London : William Heinemann LTD et Cambridge : Harvard University Press, 1967.
- PLUTARQUE, *Vie de Solon***, FLACELIERE R., CHAMBRY E. et JUNEUXM. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1961.
- PLUTARQUE, *Vie de Numa***, FLACELIERE R., CHAMBRY E. et JUNEUXM. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1961.
- PORPHYRE, *A Gauros, sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme***, FESTUGIERE A.-J., (éd.), dans La révélation d'Hermès Trismégiste, vol. 3, Les doctrines de l'âme, Paris : J. Gabalda Éditeur, 1953.
- PORPHYRE, *À Marcella***, DESPLACES S.-J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1982
- PORPHYRE, *De l'abstinence***, BOUFFARTIGUE J. PATILLON, M. et SEGONDS A.-P. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1977-1995.
- PORPHYRE, *De l'ancre des nymphes dans l'Odyssée***. Traduction : LE LAY Y., Lagrasse : Éditions Verdier, 1989.
- PORPHYRE, *Sentences***, BRISSON L. (dir.), Collection histoire des doctrines de l'antiquité classique, Paris : Librairie J. Vrin, 2005.
- PORPHYRE, *Sur le Styx apud Stobée, Florilegium***.
- PORPHYRE, *Traité de l'âme contre Boéthus apud Eusebe de Césarée, Préparation évangélique***
- PORPHYRE, *Traité sur le précepte connais-toi toi-même apud Stobée, Florilegium***.
- POMPONIUS PORPHYRIO, *Commentaire de l'œuvre d'Horace***, HOLDER A. (ed.), Ad Aeni Pontem : sumptibus et typis Wagneri, 1894.
- PROCLUS, *Commentaire sur La République***, FESTUGIERE A.-J. (éd.) Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1970.
- PROPERCE, *Élégies***, VIARRE S. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2005.
- PRUDENCE, *Traité de la nature de Dieu***, LAVARENNE M. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2002.
- PRUDENCE, *Livre d'heures***, LAVARENNE M. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1944.
- PRUDENCE, *Livre des couronnes***, LAVARENNE M. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1951.



- PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE**, *Lettre à l'évêque Titos*. Traduction : DE GANDILLAC M., Paris : Aubier, 1995.
- QUINTILIEN**, *Institution oratoire*, COUSIN J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1975-1980.
- QUINTUS DE SMYRNE**, *La suite d'Homère*, VIAN F. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1963-1969.
- SACRAMENTAIRE GELASIEN ANCIEN**, CHAVASSE A. (éd.), Stasbourg : Université de Stasbourg, Faculté de théologie catholique, 1958.
- SAINT AMBROISE**, *Jacob et la vie heureuse*, NAUROY G. (éd.), Sources chrétiennes, n°534, 2010, Paris : Éditions du Cerf.
- SAINT AMBROISE**, *La mort est un bien*, SCHENKL C. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 32, Vindobonae : Freytag - Tempsky, 1997. Traduction : CRAS P., Collection des Pères dans la foi, Paris : Migne, 1980.
- SAINT AMBROISE**, *Lettres*, 77 (22), ZELZER M. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 82, Vindobonae : Hoelder – Pichler – Tempsky, 1982.
- SAINT AMBROISE**, *Sur Tobie*, SCHENKL C. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 32, Vindobonae : Freytag - Tempsky, 1992.
- SAINT AMBROISE**, *Sur la mort de Théodose*, FALLER O. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 73, Vindobonae : Hoelder – Pichler – Tempsky, 1955.
- SAINT AMBROISE**, *De la mort de Valentinien*, FALLER O. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 73, Vindobonae : Hoelder – Pichler – Tempsky, 1955.
- SAINT AMBROISE**, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, TISSOT G. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°45 et 52, Paris : Éditions du Cerf, 1956-1958.
- SAINT AMBROISE**, *Sur la mort de son frère*, FALLER O. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 73, Vindobonae : Hoelder – Pichler – Tempsky, 1955. Traduction : BONNOT M. et MARIANELIS D., Collection des Pères dans la foi, Paris : Migne, 2002.
- SAINT AUGUSTIN**, *De cura gerenda pro mortuis*, COMBES G. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 2, Paris : Desclée De Brouwer, 1948
- SAINT AUGUSTIN**, *De l'immortalité de l'âme*, DE LABRIOLLE P. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 5, Paris : Desclée De Brouwer, 1939.
- SAINT AUGUSTIN**, *De la grandeur de l'âme*, DE LABRIOLLE P. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 5, Paris : Desclée De Brouwer, 1939.
- SAINT AUGUSTIN**, *Les Confessions*, SKUTELLA M., SOLIGNAC A., TREHOREL E. et BOUISSOU G. (éds.), Œuvres de saint Augustin, 13, sl : Desclée de Brouwer, 1962.
- SAINT AUGUSTIN**, *Des mœurs de l'Église catholique*, ROLAND-GOSSELIN B. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 1, Paris : Desclée De Brouwer, 1949.
- SAINT AUGUSTIN**, *De la foi et du symbole*, RIVIERE J. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 9, Paris : Desclée De Brouwer, 1947.
- SAINT AUGUSTIN**, *Quatre-vingt-trois questions différentes*, BARDY G., BECKAERT J.-A. et BOUTET J. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 10, Paris : Desclée De Brouwer, 1952.
- SAINT AUGUSTIN**, *Révisions*, BARDY G. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 12, Paris : Desclée De Brouwer, 1950.
- SAINT AUGUSTIN**, *Les deux livres à Simplicien sur diverses questions*, BARDY G., BECKAERT J.-A. et BOUTET J. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 10, Paris : Desclée De Brouwer, 1952.

- SAINT AUGUSTIN, *De la musique*, FINAERT G. et THONNARD F.-J. (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 7, Paris : Desclée De Brouwer, 1947.
- SAINT AUGUSTIN, *Sur les mérites et la rémission des péchés et le baptême des petits enfants*, POUJOLAT J.-J.-F. (éd.), *Saint Augustin : Œuvres complètes*, Bar-le-Duc : L. Guérin, 1864-1873.
- SAINT AUGUSTIN, *Questions sur l'Évangile*, POUJOLAT J.-J.-F. (éd.), *Saint Augustin : Œuvres complètes*, Bar-le-Duc : L. Guérin, 1864-1873.
- SAINT AUGUSTIN, *Contre Faustus le manichéen*, POUJOLAT J.-J.-F. (éd.), *Saint Augustin : Œuvres complètes*, Bar-le-Duc : L. Guérin, 1864-1873.
- SAINT AUGUSTIN, *Le livre inachevé sur la Genèse*, MONAT P., DULAËY M., SCOPELLO M. et BOUTON-TOUBOULIC A.-I.-J. (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 50, Paris : Desclée De Brouwer, 2004.
- SAINT AUGUSTIN, *De la vraie religion*, PEGON J. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 8, Paris : Desclée De Brouwer, 1951.
- SAINT AUGUSTIN, *Du baptême*, FINAERT G. et BVAUD G., (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 29, Paris : Desclée De Brouwer, 1964.
- SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, RIVIERE J. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 8, Paris : Desclée De Brouwer, 1947.
- SAINT AUGUSTIN, *De la Genèse contre les manichéens*, MONAT P., DULAËY M., SCOPELLO M. et BOUTON-TOUBOULIC A.-I.-J. (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 50, Paris : Desclée De Brouwer, 2004.
- SAINT AUGUSTIN, *De la nature de l'âme et de son origine*, CHIRAT H., PLAGNIEUX J., MUNIER C., DE VEER A.-C., THONNARD F.-J. et BLEUZEN E. (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 22, Paris : Desclée De Brouwer, 1975.
- SAINT AUGUSTIN, *De la prédestination des saints*, CHENE J. et PINTARD J. (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 24, Paris : Desclée De Brouwer, 19462.
- SAINT AUGUSTIN, *De la Trinité*, HENDRIKX E., MELLET M., CAMELOT T., AGAËSSE P. et MOINGT J. (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 15 et 16, Paris : Desclée De Brouwer, 1955.
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, BARDY G. et COMBES G. (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 33-37, Paris : Desclée De Brouwer, 1959-1960.
- SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, AGAËSSE P. et SOLIGNAC A. (éds.), Bibliothèque augustinienne, t. 48 et 49, Paris : Desclée De Brouwer, 1972.
- SAINT AUGUSTIN, *Contre les Académiciens*, JOLIVET R. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 4, Paris : Desclée De Brouwer, 1939.
- SAINT AUGUSTIN, *Questions sur l'Heptateuque*, FRAIPONT J. et De BRUYNE D. (eds.), *Sancti Aurelii Augustini opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1958.
- SAINT AUGUSTIN, *Soliloques*, DE LABRIOLLE P. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 5, Paris : Desclée De Brouwer, 1939.
- SAINT AUGUSTIN, *Commentaires sur les Psaumes*, DAUR K.-D. (ed.), *Sancti Aurelii Augustini opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, 3 vol., Turnholti : Typographi Brepols editores pontificii, 1956. Traduction : Collection Sagesses Chrétiennes, 2 vol. Paris : Éditions du Cerf, 2007, repris de POUJOLAT J.-J.-F. (éd.), *Saint Augustin : Œuvres complètes*, Bar-le-Duc : L. Guérin, 1864-1873.

- SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile selon saint Jean***, BERROUARD M.-F. (éd.), Bibliothèque augustinienne, t. 71 à 76, Paris : Desclée De Brouwer, 1969-2002.
- SAINT AUGUSTIN, *Lettres***, GOLDBACHER A. (ed.), *Sancti Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 44, 4 vol., Vindobonae : Tempsky et Lipsiae : Freytag, 1895-1911. Traduction : POUJOULAT J.-J.-F. (éd.), Saint Augustin : Œuvres complètes, Bar-le-Duc : L. Guérin, 1864-1873.
- SAINT AUGUSTIN, *Sermons***, POUJOULAT J.-J.-F. (éd.), Saint Augustin : Œuvres complètes, Bar-le-Duc : L. Guérin, 1864-1873.
- SAINT JEROME, *Commentaire sur saint Matthieu***, BONNARD É. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°242 et 259, Paris : Éditions du Cerf, 1977-1979.
- SAINT JEROME, *Commentaire sur Osée***, ADRIAEN M. (ed.), *Sancti Hieronymi presbyteri opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, t. 76, Turnholti : Typographi Brepols editores pontificii, 1969.
- SAINT JEROME, *Sur Jérémie***, REITER S. (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 59, Vindobonae : Tempsky et Leipzig : Freytag, 1913.
- SAINT JEROME, *Contre Jovien***, FEIERTAG J.-L. (ed.), *Sancti Hieronymi presbyteri opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, t. 79a, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1999.
- SAINT JEROME, *Lettres***, LABOURT J. (éd.), 8 vol, Paris : Les Belles-Lettres, 1949-1963.
- SAINT JEROME, *Vie d'Hilarion***, MORALES E.-M. et LECLERC P. (éds.), Trois vies de moines, Sources chrétiennes, n°508, 2007, Paris : Éditions du Cerf.
- SAINT JEROME, *Vie de saint Paul***, MORALES E.-M. et LECLERC P. (éds.), Trois vies de moines, Sources chrétiennes, n°508, 2007, Paris : Éditions du Cerf.
- SENEQUE LE RHETEUR, *Controverses***, BORNECQUE H. (éd.), Paris : Librairie Garnier Frères, 1932.
- SENEQUE LE TRAGIQUE, *Hercule furieux***, CHAUMARTIN F.-R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1996.
- SENEQUE LE TRAGIQUE, *Hercule sur l'Oeta***, CHAUMARTIN F.-R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1999.
- SENEQUE, *Consolation à Marcia***, WALTZ R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1923.
- SENEQUE, *Consolation à Helvia***, WALTZ R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1923.
- SENEQUE, *Consolation à Polybius***, WALTZ R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1923.
- SENEQUE, *De la brièveté de la vie***, BOURGERY A. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1930.
- SENEQUE, *De la tranquillité de l'âme***, WALTZ R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1927.
- SENEQUE, *Les Troyennes***, CHAUMARTIN F.-R. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1996.
- SENEQUE, *Les bienfaits***, PRECHAC F. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1926-1929.
- SENEQUE, *Lettres à Lucilius***, NISARD M.(éd.), *Œuvres complètes de Sénèque, Le philosophe*, Collection des auteurs latins, n°14, J.-J. Dubochet et compagnie éditeurs, Paris, 1844, 874 p.
- SERVIUS DANIELIS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile***, THILO G. et HAGEN H. (eds.), Leipzig : B. G. Teubner. 1881. Mise en ligne Perseus Digital Library.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les physiciens***, PELLEGRIN P., DALIMIER C., DELATTRE J, PEREZ B. (éds.), Collection Points Essais, Paris : Éditions du Seuil, 2002.

- SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De la signification des mots***, LINDSAY W. (ed.), Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965. Traduction : SAVAGNER A., C.-L.-F. (éd.), Paris : Panckoucke, 1846.
- SIDOINE APOLINNAIRE, *Lettres***, LOYEN A., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1970.
- SILIUS ITALICUS, *Les Guerres Punique***, MINICONI P., VOLPILHAC-LENTHERIC J., DEVALLET G. et MARTIN M., (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1979-1992.
- SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique***, FESTUGIERE A.-J. et GRILLET B. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°306, 418, 495, Paris : Éditions du Cerf, 1983-2005..
- STACE, *Silves***, FRERE H. et IZAACH. J., (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1943
- STACE, *Thébaïque***, LESUEUR R., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1990-1994.
- STOBÉE, *Florilegium***, GAISFORD T. (ed.), Pipsiae : Bibliopolio Kuehniano, 1823-1824.
- SUETONE, *Vie d'Auguste***, AILLOUD H. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1961.
- SUETONE, *Vie de César***, AILLOUD H. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1961.
- SULPICE SEVERE, *Chroniques***, DE SENNEVILLE-GRAVE G. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°441, Paris : Éditions du Cerf, 1999.
- SULPICE SEVERE, *Troisième lettre à Bassula sur la mort et les funérailles de saint Martin***, FONTAINE J. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°133, Paris : Éditions du Cerf, 1967.
- SULPICE SEVERE, *Vie de Martin***, FONTAINE J. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°133, Paris : Éditions du Cerf, 1967.
- TACITE, *Annales***, WUILLEUMIER P., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1924-1974
- TACITE, *La Germanie***, PERRET J., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1949.
- TATIEN *Discours aux Grecs***, PUECH A., *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Bibliothèque de la Faculté des Lettres, t. XVII, Paris : Felix Alcan, 1903.
- TERENCE, *Andria***, MAROUZEAU J., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1942.
- TERTULLIEN, *Apologétique***, DEKKERS E. (ed.), *Tertulliani opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1954. Traduction : DE GENOUDE M., (éd.), Paris : Louis Vivès, 1852.
- TERTULLIEN, *De l'âme***, WASZINK J.-H. (ed.), *Tertulliani opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1954. Traduction : DE GENOUDE M., (éd.), Paris : Louis Vivès, 1852.
- TERTULLIEN, *Aux nations***, BORLEFFS J.-G.-P. (ed.), *Tertulliani opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1954. Traduction : DE GENOUDE M., (éd.), Paris : Louis Vivès, 1852.
- TERTULLIEN, *Contre les spectacles***, DEKKERS E. (ed.), *Tertulliani opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1954. Traduction : DE GENOUDE M., (éd.), Paris : Louis Vivès, 1852.
- TERTULLIEN, *De la couronne du soldat***, KROYMANN A. E. (ed.), *Tertulliani opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1954. Traduction : DE GENOUDE M., (éd.), Paris : Louis Vivès, 1852.
- TERTULLIEN, *De la résurrection de la chair***, BORLEFFS J.-G.-P. (ed.), *Tertulliani opera, Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1954. Traduction : DE GENOUDE M., (éd.), Paris : Louis Vivès, 1852.

- TERTULLIEN, *Du témoignage de l'âme***, WILLEMS R. (ed.), *Tertulliani opera, Corpus Christianorum*, Series Latina, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1954. Traduction : DE GENOUDE M., (éd.), Paris : Louis Vivès, 1852.
- TERTULLIEN, *De la monogamie***, DEKKERS E. (ed.), *Tertulliani opera, Corpus Christianorum*, Series Latina, Turnhout : Typographi Brepols editores pontificii, 1954. Traduction : DE GENOUDE M., (éd.), Paris : Louis Vivès, 1852.
- TERTULLIEN, *Exhortation à la chasteté***, FREDOUILLE J.-C. et MORESCHINI C. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°319, Paris : Éditions du Cerf, 1985.
- TERTULLIEN, *Contre Marcion***, BRAUN R. et MORESCHINI C. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°365, 368, 399, 456 et 483, Paris : Éditions du Cerf, 1990-2004.
- THEODORET DE CYR, *Histoire Philothée, Livre 21***, CANIVET P. et LEROY-MOLINGHEN A. (éds.), Collection Sources Chrétiennes, n°257, Paris : Éditions du Cerf, 1979.
- THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques***, CANIVET P. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°57, Paris : Éditions du Cerf, 1958.
- TIBULLE, *Élégies***, PONCHONT M., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1926.
- TITE-LIVE, *Histoire de Rome, livre 2***, BAYET J. et BAILLET G. (éds.), Paris : Les Belles-Lettres, 1962.
- ULPIEN, *Digeste***, HULOT M. et BERTHELOT J.-F. (éds.), *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, Metz : Behler et Lamort et Paris : Rondonneau, 1804.
- VALERE MAXIME, *Faits et dits mémorables***, COMBES R., (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1995-1997.
- VARRON, *De la langue latine, Livre 6***, FLOBERT P. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1985.
- VARRON, *De la langue latine, autres livres***, SPENGET L. (éd.), Berlin : Weidmann, 1885.
- VARRON, *De la vie du peuple romain***, KETTNER H. (ed.), Halae : Formis hendeliis, 1863.
- VENANCE FORTUNAT, *Poèmes***, REYDELLET M. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1994-2004.
- VENANCE FORTUNAT, *Vie de saint Germain de Paris***, KRUSCH B. (éd.), *Auctorum antiquissimorum, Monumenta germaniae historica*, Berlin : Weidman, 1885.
- VICTOR DE VITA, *Histoire de la persécution vandale en Afrique***, LANCEL S. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 2002.
- VIE DE CESAIRE D'ARLES**, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie latine*, t.°67, Paris : Migne, 1865. Traduction : GIRAUD J.-C., Collection les Pères dans la foi, Paris : Migne, 1997.
- VIE DE SAINTE MELANIE**, GORCE D. (éd.), Collection Sources Chrétiennes, n°90, Paris : Éditions du Cerf, 1962.
- Vie et poésie d'Homère***, CLAVIER E. (éd.), *Œuvres mêlées de Plutarque*, Paris : Janet et Cotelte, 1820.
- Vie anonyme de saint Cuthbert***, GOLGRAVE B. (éd.), Cambridge : Cambridge University Press, 1940
- VIRGILE, *Énéide***, PERRET J. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1936-1977.
- VIRGILE, *Géorgiques***, DE SAINT-DENIS E. (éd.), Paris : Les Belles-Lettres, 1957.
- ZENON DE VERONE, *Sermons***, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologie latine*, t°11, Paris : Migne, 1845.



## BIBLIOGRAPHIE

- ABOUT P.-J., *Plotin et la quête de l'Un*, Paris : Éditions Seghers, 1973, 189 p.
- ALEXANDRE J., *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, coll. Théologie historique, 115, Paris : Beauchesne, 2001, 554 p.
- ALLARA A., « Corpus et cadaver, la « gestion » d'un nouveau corps. », dans HINARD F. et LAMBERT M.-F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris : De Boccard, 1995, p. 69-79.
- AMAT J., *Songes et visions, l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris : Études Augustiniennes, 1985, 489 p.
- AMENT H., « Zur archäologischen Periodisierung der Merowingerzeit », *Germania, Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts*, Jahrgang 55, 1977, p. 133-140.
- ARIES P., *Essais sur l'histoire de la mort en occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris : Éditions du Seuil, 1975, 242 p.
- ARIES P., *L'homme devant la mort*, Paris : Éditions du Seuil, 1977, 642 p.
- BACHELARD G., *La psychanalyse du feu*, Collection Idées, Paris : Éditions Gallimard, 1976, 185 p.
- BACQUET M.-F. et HANUS M., *Le deuil*, Collection Que sais-je ?, Paris : Presses Universitaires de France, 2003, 127 p.
- BACQUET M.-F., *Le deuil à vivre*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1995, 262 p.
- BARBARAS R., *Merleau-Ponty*, Paris : Ellipses, 1997, 63 p.
- BAROIN C., *Se souvenir à Rome : formes, représentations et pratiques de la mémoire*, Collection L'Antiquité au présent, Paris : Belin, 2010, 336 p.
- BARRAU A., *Mort à jouer, mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Collection Sociologie d'aujourd'hui, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, 221 p.
- BATIFFOL P., « Natale Petri de cathedra », *Journal of Theological Studies*, 26, 1925, p. 399-404.
- BAUDRILLARD J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris : Éditions Gallimard, 1976, 347 p.
- BAUDRY P., « La ritualité funéraire », *Hermès*, n°43, 2005, p. 189-194.
- BAUDRY P., *La Place des Morts*, Enjeux et rites, Collection Nouvelles études anthropologiques, Paris : L'Harmattan, 1999, 205 p.
- BEAUJARD B., BONIFAY M., CODOU Y., COLIN M.-G., GUYON J., HEIJMANS M., RAYNAUD C. et SCHNEIDER L., « En guise de conclusion », dans HEIJMANS M. et GUYON J. (dir.), *Antiquité tardive*,

- haut Moyen Âge et premiers temps chrétiens en Gaule méridionale, *Gallia*, t. 64, 2007, p. 163-168.
- BELAYCHE N., « La neuvaine funéraire à Rome ou « la mort impossible », dans HINARD F. et LAMBERT M.-F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993, Paris : De Boccard, 1995, p. 155-169.
- BELAYCHE N., « Les funérailles impériales au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère », dans DUMOULIN O. et THELAMON F. (éds.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Rouen : Publication Université de Rouen, n°296, 2001, p. 141-153.
- BELFIORE J.-C., *Dictionnaire des croyances et symboles de l'Antiquité*, s.l. : Larousse, 2010, 1073 p.
- BENOIST S., « La mort du prince : images du prince et représentation de la société romaine d'Empire à l'occasion des funérailles publiques des empereurs I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », dans DUMOULIN O. et THELAMON F. (éds.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Rouen, Publication Université de Rouen, n°296, 2001, p. 127-139.
- BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 2, Paris : Éditions de Minuit, 1969, 340 p.
- BERMON E., *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Histoire des doctrines de l'antiquité classique, XXVI, Paris : Vrin, «», 2001. 432 p.
- BERNARD J., *Croquemort, une anthropologie des émotions*, Paris : Éditions Métailié, 2009, 217 p.
- BERQUE A., *Écoumène, Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris : Belin, 2000, 271 p.
- BERTRAND D. « Origine de l'âme et animation du corps humain), dans BOUDON-MILLOT V. et POUDERON B. (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leurs temps*, Théologie historique, n°117, Paris : Beauchesne, 2005, p. 299-320.
- BILLARD C., CARRE F., GUILLON M. et TREFFORT C., « L'occupation funéraire des monuments mégalithiques pendant le haut Moyen Âge. Modalités et essai d'interprétation. L'exemple des sépultures collectives du Val-de-Reuil et Portejoie (Eure) », actes du colloque de Cergy-Pontoise tenu les 13 et 14 juin 1995, *Bulletin de la Société préhistorique française*, 1996, t. 93, n° 3, p. 279-286.
- BLAIZOT F., « Ensembles funéraires isolés dans la moyenne vallée du Rhône », dans MAUFRAS O. (dir.), *Habitats, nécropoles et paysages dans la moyenne et la basse vallée du Rhône (VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) : contribution des travaux du TGV-Méditerranée à l'étude des sociétés rurales médiévales*, Documents d'archéologie française, vol. 98, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 281-343.
- BLAIZOT F., « Pratiques et espaces funéraires de la Gaule durant l'Antiquité », *Gallia*, t. 66.1, 2009, 387 p.
- BLAIZOT F., *Les espaces funéraires de l'habitat groupé des Ruelles à Serris du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> s. (Seine-et-Marne, Île-de-France) : taphonomie du squelette, modes d'inhumation, organisation et dynamique*, thèse de Doctorat, Université de Bordeaux 1, 2011, Disponible sur Internet, [Bordeaux1.fr/pdf/2011/BLAIZOT\\_FREderIQUE\\_2011.Pdf](http://Bordeaux1.fr/pdf/2011/BLAIZOT_FREderIQUE_2011.Pdf).
- BLANCHOT M., *Thomas l'obscur*, Paris : Gallimard, 1950, 137 p.
- BLANCHOT M., *L'espace littéraire*, Paris : Gallimard, 1965, 382 p.
- BOCHET I., « Réponse à la "leçon augustinienne" de G. Madec : "Lire Saint Augustin aujourd'hui en philosophie et en théologie" », *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 57/1, 1996, p. 23-28.



- BOCHET I., « Imago », MAYER C. (hrsg.), *Augustinus – Lexikon*, Bâle : Schwabe, 2006, p. 507-519.
- BOCHET I., « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », *Archives de Philosophie*, 72-2, 2009, p. 249-269.
- BÖHME H.-W., « Adel und Kirche bei den Alamannen der Merowingerzeit », *Germania, Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts*, n° 74, 1996, p. 477-507.
- BOISSON J. et FOLLAIN E., « Découverte d'une basilique romaine à Harfleur (Seine-Maritime), première approche », dans *Journées archéologiques de Haute-Normandie 2013*, Mont-Saint-Aignan : Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2013, p. 92-93.
- BONDUEL E., *Droit romain, des res religiosae et du jus sepulcri ; droit français inhumation et sépultures*, thèse de doctorat, faculté de droit de Caen, Lille : Imprimerie Victor Ducoulombier, 1886, 286 p.
- BONNEMAISON J., « Voyage autour du territoire », *Espace géographique*, vol. 10, n°4, 1981, p. 249-262.
- BORGEAUD P., « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept « opératoire » en histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, n° 211-4, 1994, p. 387-418.
- BOULNOIS O., « *Philosophia christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans BOCHER I. (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur, Hommage à Goulven Madec*, Collections des Études Augustiniennes, Série Antiquité n°195, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, p. 349-369.
- BOURDEAU L., *Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive*, Paris : Félix Alcan éditeur, 1893, 355 p.
- BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980, 475 p.
- BOUTINET J.-P., « Réflexions anthropologiques sur les funérailles », dans BOUTINET J.-P. et al. (dir.), *Le rapport des hommes à la mort (2) : pratiques funéraires et funérailles chrétiennes : des déplacements ? Une mutation ?*, Les Dossiers du Centre de recherche des églises de l'Ouest, n°30, mars 1994, p. 58 à 65.
- BOUVIER D., « Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres », *Revue d'histoire des religions*, t. 225, fasc. 2, avril-juin 2008, p. 243-272.
- BOVO E., *Absence/souvenir. La relation à autrui chez Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida*, Turnhout : Brepols, 2005, 183 p.
- BOYANCE P., « Funus acerbum », *Revue des études anciennes*, 1972, p. 275-289.
- BOYANCE P., *Le culte des muses chez les philosophes grecs, études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris : De Boccard Editeur, 1936, 375 p.
- BOYANCE P., *Lucrece et l'épicurisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1963, 348 p.
- BROHM J.-M., « Quelle ontologie de la mort », dans *Figures de la mort, perspectives critiques*, Paris : Beauchesne, 2008, 173 p.
- BROWN P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris : Éditions du Cerf, 1984, 168 p. Traduction de l'ouvrage *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 187 p.
- BUFFIERE F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris : Les Belles-Lettres, 2010, 677 p.
- BÜHRER-THIERRY G. et MERIAUX C., *La France avant la France (481-888)*, dans CORNETTE J. (dir.), *Histoire de France*, Paris : Éditions Belin, 2010, 688 p.

- BUISSIERES L., « Rites funèbres et sciences humaines : synthèse et hypothèses », *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systématique complexe et d'études relationnelles*, vol. 3, n°1, 2007, p. 61-139. <http://id.erudit.org/iderudit/602466ar>.
- BURZLER A., Pressblecharbeiten aus Pfünz im Altmühltal. Zeugnisse einer synkretistischen Lebenshaltung », dans GRAENERT G., MARTI R., WINDLER R. et MOTSCI A. (dir.), *Hüben und drüben. Räume und Grenzen in der Archäologie des Frühmittelalters. Festschrift Max Martin*, Liestal : Archäologie und Museum, 2004, p. 321-329.
- CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Folio essais, Paris : Éditions Gallimard, 1950, 250 p.
- CALAME C., « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », *Revue d'histoire des religions*, 200-1, 2003, p. 5-62.
- CAROZZI C., *Eschatologie et au-delà, Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 1994, 337 p.
- CAROZZI C., *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine. (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Rome : École française de Rome, 1994, 720 p.
- CARRE F. (dir.), *L'archéologie en Haute-Normandie, bilan des connaissances, Tome 1 : Le haut Moyen Âge*, Rouen : Publications des universités de Rouen et du Havre, 2011, p. 98 et 100.
- CARRE F., « Le site de Portejoie (Tournedos, Val-de-Reuil, Eure), VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles : organisation de l'espace funéraire », dans GALINIÉ H. et ZADORA-RIO E. (éds.), *Archéologie du cimetière chrétien*, actes du 2<sup>e</sup> colloque ARCHEA (Orléans 29 septembre-1<sup>er</sup> octobre 1994), Supplément à la Revue archéologique du Centre de la France, 11, Tours : Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1996, p. 153-162.
- CARTRON I., « Quelques réflexions sur les sépultures en milieu rural en Gaule : pratiques funéraires et organisation des nécropoles », dans GAILLARD M. (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, Collection Culture et sociétés médiévales, n°26, Turnhout : Brepols, 2014, p. 491-509.
- CARTRON I., « Avant le cimetière au village : la diversité des espaces funéraires. Historiographie et perspectives. », dans TREFFORT C. (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, actes des XXXV<sup>e</sup> Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 11-12 octobre 2013, Collection Flaran, Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 2015, p. 33.
- CASTELLETTI C., « Le traité sur le Styx du philosophe néoplatonicien Porphyre », *Les études classiques*, t. 75, n°1-2, 2007, p. 23-36.
- CATEDDU I., CARRE F., GENTILI F., LANGLOIS J.-Y., DELAHAYE F., COUANON P., « Fouilles d'églises rurales du haut Moyen Âge dans le nord de la France : des questions récurrentes », dans PARIS-POULAIN D., ISTRIA D. et NARDI COMBESCURE S. (dir.), *Les premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle (hagiographie, épigraphie et archéologie) : nouvelles approches et perspectives de recherche*, actes du colloque d'Amiens (2007), Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 205-228.
- CHAPOT F., « Tertullien et Augustin » dans FIDZGERALD A. (dir.), *Encyclopédie saint Augustin*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2005, p. 1397-1401.
- CHARRUE J.-M., *Plotin lecteur de Platon*, Paris : Éditions Les Belles-Lettres, 1993, 276 p.
- CHASE M., « Porphyre et Augustin : des trois sortes de « visions » au corps de résurrection », *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques*, 51, 2005, p. 233-256.

- CHATELET M., « Un habitat médiéval encore instable : l'exemple de Nordhouse « Oberfuert » en Alsace (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle), *Archéologie Médiévale*, 36, 2006, p. 1-56.
- CHAUNU P., *La mort à Paris, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Fayard, 1978, 543 p.
- CHRISTLEIN R., « Besitzabstufungen zur Merowingerzeit im Spiegel reicher Grabfunde aus West- und Süddeutschland », *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz-am-Rhein*, 20, 1973, p. 147-180.
- CIOCAN C., « Angoisse (Angst) », dans BEAULIEU A. (dir.) *Abécédaire de Martin Heidegger*, Mons : Les éditions Sils Maria, 2008, p. 22-24.
- CODOU Y. et COLIN M.-G., « La christianisation des campagnes (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.) », dans HEIJMANS M. et GUYON J. (dir.), *Antiquité tardive, haut Moyen Âge et premiers temps chrétiens en Gaule méridionale, Gallia*, t. 64, 2007, p. 57-81.
- COLARDELLE R., « Terminologie descriptive des sépultures antiques et médiévales », dans GALINIE H. et ZADORA-RIO E. (éds.), *Archéologie du cimetière chrétien*, actes du 2<sup>e</sup> colloque ARCHEA (Orléans 29 septembre-1er octobre 1994), Supplément à la Revue archéologique du Centre de la France, 11, Tours : Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1996, p. 305-310.
- COLETTE-DUCIC B. et DELCOMMINETTE S., « La théorie stoïcienne du mélange total », *Revue de philosophie ancienne*, t. XXIV, n°2, 2006, p.5-60.
- COLLECTIF, « Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, A definition of irreversible coma : report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death », *Journal of the American Medical Association*, 1968, p. 337-340.
- COULOUBARITSIS L., *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles : De Boeck, 1994, 757 p.
- COURCELLE P., *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris : Études Augustiniennes, 1975, 3 vol., 790 p.
- COURCELLE P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris : De Boccard éditeur, 1943, 440 p.
- COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris : De Boccard Éditeur, 1950, 300 p.
- COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris : De Boccard Éditeur, 1950, 299 p.
- COUTURIER C., « La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin », dans *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, Volume I, Paris : Études Augustiniennes, 1954, p. 543-550.
- CREUZER F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der griechen*, vol. 1, Leipzig und Darmstadt : Bei Heyer und Leske, 1819, 799 p.
- CRONYN J.M. and HORIE C.V., « The Anglo-Saxon Coffin: Further Investigations », in BONNER G., ROLLASON D. et STANCLIFFE C. (eds.), *St. Cuthbert, his Cult and his Community to AD 1200*, Woodbridge: Boydell and Brewer, 1989, p. 247-256.
- CROUZEL H., « L'Hadès et la Géhenne selon Origène », *Gregorianum*, 59, 1978, p. 291-331.
- CROUZEL H., *Origène*, Paris : Lethielleux et Namur : Culture et vérité, 1985, 349 p.
- CUISENIER J., *Penser le rituel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006, 202 p.
- CULLMAN O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1959, 85 p.

- CUMONT F., *Lux Perpetua*, Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1949, 524 p. Réédité en 2009, par Nino Aragno Editore, Torino, 595 p.
- CUMONT F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris : Geuthner, 1942, 543 p.
- DANIELOU J., « La doctrine de la mort chez les Pères de l'église », dans COLLECTIF, *Le mystère de la mort et de sa célébration*, Collection Lex orandi, n°12, Paris : Éditions du Cerf, 1951, p. 134-156.
- DASTUR F., *La mort essai sur la finitude*, Paris : Hatier, 1994, 80 p.
- DE COULANGES F., *La cité antique*, Paris : Librairie Hachette, 1900, 480 p.
- DE VISSCHER F., *Le droit des tombeaux romains*, Milan : Giffré editore, 1963, 339 p.
- DEBRU A., *Le corps respirant : la pensée physiologique chez Galien*, New York / Köln : E. J. Brill, 1996, 302 p.
- DECHAUX J.-H., « La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l'épreuve », *L'Année sociologique*, t. 51, 1/2001, p. 161-183.
- DECHAUX J.-H., *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris : Presses Universitaires de France, 1997, 335 p.
- DELAHAYE G.-R. et PERIN P., « les sarcophages mérovingiens » dans *Naissance des arts chrétiens, Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris : Imprimerie Nationale, 1991, p. 288-305.
- DELCOMMINETTE S., « Facultés et parties de l'âme chez Platon », *Plato*, n°8, 2008, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article83.html>
- DEMOLON P. (dir.), BLONDIAUX J., COMPAGNON E., DHENIN M., LOUIS E., MASUREL H. et PREVOST V., *La nécropole mérovingienne de Hordain (Nord), VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Archaeologia Duacensis, 20, Douai : Communauté d'agglomération du Douaisis, 2006, 269 p.
- DERRIDA J., « Donner la mort », RABATE J.-M. et WETZEL M. (éds.), *L'éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, actes du colloque tenu à Royaumont en décembre 1990, Paris : Métailié-Transition, 1992, p. 11-108.
- DERRIDA J., *Apories, Mourir, s'attendre aux limites de la vérité*, Paris : Éditions Galilée, 1996, 141 p.
- DERRIDA J., *La voix et le phénomène*, Paris : Presses Universitaires de France, 1967, 117 p.
- DES PLACES E., *Pindare et Platon*, Paris : Bibliothèque des archives de philosophie, Beauchesne et ses fils, 1949, 195 p.
- DESPLANQUE G., « Pérennité des élites au sein d'un territoire à travers la nécropole de Crotenay (Jura) », dans GUILLAUME J. et PEYTREMANN É. (éds.), *L'Austrasie : sociétés, économies, territoires, christianisation*, actes des XXVI<sup>e</sup> journées internationales d'archéologie mérovingienne tenues à Nancy du 22 au 25 septembre 2005, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XIX, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2008, p. 303-312.
- DETIENNE M., *Les jardins d'Adonis, la mythologie des aromates en Grèce*, Paris : Éditions Gallimard, 1972, 249 p.
- DI FOLCO P. (dir.), *Dictionnaire de la mort*, Paris : Larousse, 2010, 1135 p.
- DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico : dal lamento pagano al pianto di Maria*, Biblioteca di studi etnologici e religiosi, 31, Torino : Edizioni scientifiche Einaudi, 1958, 440 p.

- DIERKENS A. (dir.), *Le sarcophage de Sancta Chrodoara : 20 ans après sa découverte exceptionnelle : actes du colloque international d'Amay, 30 août 1997*, Amay : Cercle archéologique Hesbaye-Condruz, 2006, 100 p.
- DIERKENS A. et PLOUVIER L., *Festins mérovingiens*, Bruxelles : Le livre Timperman, Sans date, 240 p.
- DIERKENS A., « La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768) », *Médiévales*, 15, 31, 1996, p. 37-51.
- DIERKENS A., « Cimetières mérovingiens et histoire du haut Moyen Âge : Chronologie, société et religion », dans Histoire et méthode, Travaux de l'Institut d'histoire de l'Université libre de Bruxelles, t. IV, N° spécial, Université de Bruxelles, *Acta historica bruxellensia*, p. 15-70.
- DIERKENS, A., LE BEC C. et PERIN P., « Sacrifice animal et offrandes alimentaires en Gaule mérovingienne », dans LEPETZ S. et VAN ANDRIGA W. (dir.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Collection Archéologie des plantes et des animaux, n°2, Montagnac : Éditions Monique Mergoil, 2008, p. 279-299.
- DODDS E.-R., *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris : Éditions La pensée Sauvage, 1979, 159 p.
- DOLBEAU F. (éd.), *Saint Augustin, 26 sermons au peuple d'Afrique*, Études augustiniennes, Série Antiquité, 147, Paris : Institut d'Étude Augustiniennes, 1996, p. 297-303.
- DOPPELFELD O., « Das fränkische Knabengrab unter dem Chor des Kölner Doms », *Germania, Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts*, Jahrgand 42, 1964, p. 3-45.
- DOPPELFELD O. et WEYRES W., *Die Ausgrabungen im Dom zu Köln*, Mainz am Rhein : Von Zabern P., 1980, 792 p.
- DOUCET D., « Soliloques II, 13, 23, et les magni philosophie », *Revue des Études Augustiniennes*, 39, 1993, p. 109-128.
- DROZ G., *Les mythes platoniciens*, Collection Points Sagesses, Paris : Éditions du Seuil, 1992, 212 p.
- DUMEZIL G., « A propos du latin *ius* », *Revue d'histoire des religions*, n°134, fasc. 1-3, 1947, p. 108-109.
- DUMEZIL G., *La religion romaine archaïque*, Paris : Payot, 1966, 680 p.
- DUPONT F., « Les morts et la mémoire : le masque funèbre », dans HINARD F. (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, actes du colloque tenu à Caen du 20 au 22 novembre 1985, Caen : Université de Caen, 1987, p. 167-172.
- DURAND G., *L'imagination symbolique*, Collection Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1964, 133 p.
- DURKHEIM É., « De la définition des phénomènes religieux », *L'année sociologique*, t. II, 1897-1898, p. 1-28.
- DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Collection Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1985, 647 p.
- DUTSCH D., « Nenia : gender, genre and lament in ancient Rome », dans SUTER A. (ed.), *Lament studies in the ancient mediterranean and beyond*, New York : Oxford University Press, 2008, p. 258-278.
- DUVAL Y., « Sanctorum sepulcris sociari », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988), Publications

- de l'École française de Rome, n°149, Rome : École française de Rome, 1991, p. 333-351.
- DUVAL Y., « Rites et cultes dans la première Église d'Afrique (à propos du livre de V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, 1980) », *Bonner Jahrbücher*, 183, 1983, p. 833-846.
- DUVAL Y.-M., « Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint Ambroise », dans REVERDIN O. (éd.), *Christianisme et forme littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 23, Vandœuvres – Genève : Fondation Hardt, 1977, p. 135-301.
- DUVAL Y., *Auprès des saints, corps et âme : l'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Études Augustiniennes, série Antiquité, n° 121, 1988, 230 p.
- DUVAL Y. et PICARD J.-C. (éds.), *L'inhumation privilégiée du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle en Occident*, Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984, Paris : De Boccard, 1986, 260 p.
- EFFROS B., *Creating community with food and drink in Merovingian Gaul*, New York – Houndmills : Palgrave Macmillan, 2002, 174 p.
- ELIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 1, Paris : Payot, 1978, 491 p.
- ELIAS N., *La solitude des mourants*, Collection Détroits, Paris : Christian Bourgois éditeur, 1987, 120 p.
- ERLANDE-BRANDENBURG A., *Le roi est mort, étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Bibliothèque de la Société Française d'Archéologie, n°7, Arts et métiers graphiques, Paris-Genève, Droz, 1975, 214 p.
- FAIVRE A., *Naissance d'une hiérarchie, les premières étapes du cursus clérical*, Collection Théologie historique, n°40, Paris : Éditions Beauchesne, 1977, 449 p.
- FEDIDA P., *Des bienfaits de la dépression, éloge de la psychothérapie*, Paris : Éditions Odile Jacob, 2001, 265 p.
- FERENCZI S., *Le concept d'introjection*, dans *Psychanalyse I, Œuvres complètes - Tome I, 1908-1912*, Paris : Payot, 1968, p. 196 à 198.
- FERENCZI S., *Transfert et introjection*, dans *Psychanalyse I, Œuvres complètes - Tome I, 1908-1912*, Paris : Payot, 1968, p. 93 à 125
- FESTUGIERE A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris : J. Gabalda Éditeur, 1950, 441 p.
- FESTUGIERE A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 3, *Les doctrines de l'âme*, Paris : J. Gabalda Éditeur, 1953, 314 p.
- FEVRIER P.-A., « A propos du repas funéraire : culte et sociabilité. « In Christo, pax et concordai sit convivio nostro. », *Cahiers archéologiques*, 26, 1977, p. 29-45.
- FEVRIER P.-A., « La mort chrétienne », dans *Segni e riti nella chiesa altomedioevale occidentale*, Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo, XXXIII, 11-17 aprile 1985, Spolète, 1987, p. 881-952.
- FEVRIER P.-A., « La tombe chrétienne et l'au-delà », dans LEROUX J.-M. (dir.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age : III<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1984, p. 163-183.
- FEVRIER P.-A., « Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III<sup>e</sup> siècle », *Atti del IX Congresso Internazionale di archeologia cristiana*, Roma, 21-27 settembre

- 1975, Rome : Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1978, p. 211-274 et p. 303-329.
- FEVRIER P.-A., « Quelques aspects de la prière pour les morts », dans *La prière au Moyen Age (Littérature et civilisation)*, *Sénéfiance*, 10, Aix-en-Provence-Paris, 1981, p. 255-282.
- FEVRIER P.-A., « Natale Petri de Cathedra », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1977, p. 514-531.
- FLAMANT J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leyde : E.J. Brill, 1977, 737 p.
- FLAMBARD J.-M., « Éléments pour une approche financière de la mort dans les classes populaires du Haut Empire. Analyse du budget de quelques collèges de Rome et d'Italie », dans HINARD F. (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, actes du colloque tenu à Caen du 20 au 22 novembre 1985, Caen : Université de Caen, 1987, p. 208-244.
- FLEURY M. et FRANCE-LANORD A., *Les trésors mérovingiens de la basilique de Saint-Denis*, Woippy : Gérard Klopp Éditeur, 1998, 569 p.
- FONTAINE J., « Le culte des saints et ses implications sociologiques, réflexions sur un récent essai de P. Brown », *Analecta Bollandiana*, 100, 1982, p. 17-42.
- FONTANIER J.-M., *La Beauté selon saint Augustin*, Collection *Æsthética*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, 253 p.
- FORTIN E., « Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Eo. 137, 11) », dans *Augustinus Magister : Congrès International Augustinien*, Volume III, Paris : Études Augustiniennes, 1954, p. 371-380.
- FORTIN E.-F., *Christianisme et culture philosophique au Ve siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris : Études Augustiniennes, 1959, 196 p.
- FOUBERT J., "Ad gloriam corporis". Au-delà de Sagesse 9,15: "Corpus quod corrumpitur adgravat animam" (Confessions VII 17,23) », dans GOULET-CAZE M.-O., MADEC G., O'BRIEN D. (dir.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ : "Chercheurs de sagesse". Hommage à Jean Pépin*, Études Augustiniennes, série Antiquité, n°131, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 383-402.
- FOUILLET N., « Un habitat rural du haut Moyen-Âge à Déols (Indre) », *Revue archéologique du Centre de la France*, t. 38, 1999, p. 185-186. BLAIZOT F., « Ensembles funéraires isolés dans la moyenne vallée du Rhône », dans MAUFRAS O. (dir.), *Habitats, nécropoles et paysages dans la moyenne et la basse vallée du Rhône (VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) : contribution des travaux du TGV-Méditerranée à l'étude des sociétés rurales médiévales*, Document d'archéologie française, t. 98, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 281-343.
- FRAÏSSE A., « La théologie du miracle dans la Cité de Dieu et le témoignage du De miraculis sancti Stephani », dans LANCEL S. (dir.), *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, Bordeaux : Ausonius Éditions, 2005, p.131-143.
- FRAZER J.-G., *La crainte des morts*, Paris : E. Nourry éditeur, 1934, 271 p.
- FREUD S., *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, 1915, traduit par COTET P., BOURGUIGNON A. et CHERKI Alice, dans *Essais de Psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Paris : Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 9-128.
- FREUD S., *Deuil et mélancolie* (1915), dans *Métapsychologie*, Paris : Éditions Gallimard, 1968, p. 145-185.
- FREUD S., *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris : Presses Universitaires de France, 1978, 102 p.

- FREUD S., *L'inquiétante étrangeté*, Traduction : Bonaparte M. , Collection Idées, Paris : Éditions Gallimard, 1971, p. 163-210.
- FREYBURGER G., « Libitine et les funérailles », dans HINARD F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris : Éditions De Boccard, 1995, p. 213-222.
- FRUTIGER P., *Les Mythes de Platon*, Paris : Éditions Alcan, 1930, 295 p.
- FUGIER H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg : Faculté des lettres, 1963, 470 p.
- GARCEAU B., *Judicium, Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Institut d'études médiévales de Montréal, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1968, 286 p.
- GAUTHIER J.-G., « Les au-delà de la mort », dans DROZ Y. (dir.), *La violence et les morts, éclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Genève : Georg éditeur, 2003, p. 13-26.
- GEARY P.-J., *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris : Aubier, 1996, 343 p.
- GENNEP VAN A., *Manuel du folklore français contemporain*, 1, 2, Du berceau à la tombe, Paris : Éditions A. et J. Picard et Cie, 1946, 458 p.
- GILBERT M. (éd.) *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève : Labor et Fides, 2005, 249 p.
- GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Col. Études de philosophie médiévale, n°XI, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 370 p.
- GIRARD J.-M., *La mort chez saint Augustin*, Paradosis, Études de littérature et de théologie anciennes, 34, Fribourg : Éditions universitaires de Fribourg, 1992, 251 p.
- GLEIZE Y. et MAUREL L., « Les sépultures du haut Moyen Âge du Champ-des-Bosses à Saint-Xandre : organisation et recrutement particuliers de tombes dispersées », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. 21, 2009, 1-2, p. 59-77.
- GORER G., *Ni pleurs ni couronnes*, Paris : E.P.E.L., (traduction française de *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, 1965), 1995, 204 p.
- GOULET-CAZE M.-O. et BRISSON L., « Le système philosophique de Porphyre dans les Sentences », dans BRISSON L. (dir.) *Porphyre, Sentences*, Collection Histoire des doctrines de l'antiquité classique, t. 33, 2005, Paris : Librairie J. Vrin, 2005, p. 31-138.
- GOURINAT J.-B., *Les stoïciens et l'âme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, 125 p.
- GRMEK M., « Les *indicia mortis* dans la médecine gréco-romaine », dans HINARD F. (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, actes du colloque tenu à Caen du 20 au 22 novembre 1985, Caen : Université de Caen, 1987, p. 129-144.
- GRONDIN J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris : Presses Universitaires de France, 1987, 137 p.
- GUILLAUMAIN J., « Origine et développement du sentiment de la mort », dans *La mort de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle*, Collection Convergences, Paris : Spes, 1964, p. 61-122.
- GUITTON J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris : Aubier, 1955, 397 p.
- GUYON J., « Conclusions du colloque », dans DELAPLACE C. (dir.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Éditions Errance, 2005, p. 251-255.
- GUYON J., « La "blanche robe" des premiers monuments chrétiens des Gaules (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles), dans *El tiempo de los « bárbaros ». Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (SS. Ve-VII D. C.)*, *Zona Arqueológica*, 11, p. 182-221.



- HADOT P., « Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise », *Revue des études latines*, t. 34, 1956, p. 202-220
- HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, Paris : Études Augustiniennes, 1968, 2 vol., 503 et 175 p.
- HAHN A., « Rite et liturgie », *Hermès*, n°43, 2005, p. 49-58.
- HANUS M., « Paroles, pratiques, rites et rituels », *Études sur la mort-Thanatologie, Rites et rituels*, Bulletin n° 114, p. 5-16.
- HATT J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Paris : Éditions Picard, 1986, 425 p.
- HAYAKAWA, H., TAMAZAWA, H., UCHIYAMA, Y. *et al.*, « Historical Auroras in the 990s : Evidence of Great Magnetic Storms », *Solar Physics*, Volume 292- 1, 2016, 14 p.
- HEIDEGGER M., *Être et Temps*, Paris : Gallimard, 1986, 589 p.
- HENRY M., *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris : Presses Universitaires de France, 1965, 311 p.
- HERTZ R., « Contribution à une étude de la représentation collective de la mort », *L'année sociologique*, 1906, p. 48-137.
- HEUSCH de L., « Introduction à une ritologie générale », dans MORIN E. et PIATTELLI-PALMARINI M. (éds.), *L'unité de l'homme*, vol. 3, pour une anthropologie fondamentale, Paris : Éditions du Seuil, 1974, p. 213-221.
- HINCKER V. et MAYER A., « La courte histoire du cimetière mérovingien de Banneville-la-Campagne (Calvados, France) », *Archéologie médiévale*, 41, 2011, p. 1-48.
- HINCKER V., « Origine et constitution du village de Vieux (Calvados), restitution à partir des sources archéologiques », dans MAHE N. et POIGNANT S. (éds.), *Archéologie dans le village dans le nord de la France (Ve-XIIIe siècles)*, actes de la table-ronde des 22 au 24 novembre 2007, Musée d'archéologie nationale, Saint-Germain-en-Laye, Mémoires de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XXIX, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2013, p. 175-197.
- HOLTE R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris : Études Augustiniennes, 1962, 435 p.
- HOMBERT P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Études Augustiniennes, série antiquité, 148, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 664 p.
- HOVEN R., *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris : Éditions les Belles-Lettres, 1971, 179 p.
- HOWES D., « Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat », *Anthropologie et Sociétés*, 10.3, 1986, p. 29-45.
- IOGNA-PRAT D., *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris : Presses Universitaires de France, 2016, 448 p.
- JACOBSEN J.-P., *Les Mânes*, Paris : Librairie ancienne Edouard Champion, , 1924, 3 vol. : t. 1. *Les Morts et la vie humaine*, 182 p. ; t. 2. *Le Héros, le "Genius" et les Mânes*, 270 p. ; t. 3. *Le sentiment religieux populaire en France*, 333 p.
- JANKELEVICHTH V., *La mort*, Paris : Flammarion éditeur, 1977, 474 p.
- JANKELEVICHTH V., *Penser la mort ? Entretiens*, recueil établi par F. Schwab, Paris : Éditions Liana Levi, 2000, 160 p.

- JAVEAU C., « Retour sur les rites piaculaires : pratiques et rôles dans l'immédiat et la distance. », *Études sur la mort*, 2003/1, p. 69-78.
- JEUDY-BALLINI M. et VOISENAT C., « Ethnographier la peur », *Terrain*, n° 43, 2004, mis en ligne le 01 février 2007. URL : <http://terrain.revues.org/1803>.
- JOBBE-DUVAL E., *Les morts malfaisants, larves, lémures d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris : Librairie du Recueil Sirey, 1924, 334 p.
- JOLY H., *Le renversement platonicien, logos, épistémè, polis*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994, 405 p.
- JONAS H., « Against the stream : comments on the definition and redefinition of death », dans BEAUCHAMP T. and PERLIN S. (eds.), *Ethical Issues in Death and Dying*, Prentice-Hall : Englewood Cliffs, 1978, p. 51-60.
- JOUBAUD C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne, étude à partir du Timée*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1991, 322 p.
- KANNENGIESSER C., « Le Mystère Pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome », dans KANNENGIESSER C. (éd.), *Jean Chrysostome et Augustin, actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, Collection Théologie historique, n°35, Paris : Éditions Beauchesne, 1975, p. 221-246.
- KELESSIDOU A., « L'âme chez Platon et Plotin », dans VIEILLARD-BARON J.-l. (éd.), *Autour de Descartes, le problème de l'âme et du dualisme*, Paris : Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, 1991, p. 13-34.
- KLEIN M., *Deuil et dépression*, Paris : Éditions Payot et Rivages, 2004, 142 p.
- LANDSBERG P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris : Le Seuil, 1951, 153 p.
- LAUFER L., « La « Belle mort » ou la mort du corps », *Figures de la psychanalyse*, n°13, 2006/1, p. 143 – 156.
- LAUFER L., *L'énigme du deuil*, Paris : Presses Universitaires de France, 2008, 218 p.
- LAUWERS M., *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Mort, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Collection Théologie Historique, Paris : Beauchesne, 1997, 537 p.
- LAUWERS M., « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1047-1072.
- LAUWERS M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris : Aubier, 2005, 393 p.
- LAUWERS M., « Circuit, cimetière, paroisse. À propos de l'ancrage ecclésial des sites d'habitat (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans YANTE J.-M. et BULTOT-VERLEYSSEN A.-M., « *Autour du "village". Établissements humains, finages et communautés rurales entre Seine et Rhin (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)* », Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain, 2010, p. 302-324.
- LAUWERS M., « De l'incastellamento à l'inecclesiamento. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans IOGNO-PRAT D., LAUWERS M., MAZEL F., ROSE I. (dir.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 315-338.
- LAUWERS M., « Le cimetière au village ou le village au cimetière ? Spatialisation et communautarisation des rapports sociaux dans l'Occident médiéval », dans TREFFORT C. (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, actes des XXXV<sup>e</sup> Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 11-12

octobre 2013, Collection Flaran, Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 2015, p. 41-60.

- LAUWERS M., « Sépulcre, sépulture, cimetière. Lexique, idéologie et pratiques sociales dans l'Occident médiéval », LAUWERS M. et ZEMOUR A., *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours, XXXVIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes : Éditions APDCA, 2016, p. 95-111.
- LAVAGNE H., « Le tombeau mémoire du mort », dans HINARD F. (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, actes du colloque tenu à Caen du 20 au 22 novembre 1985, Caen : Université de Caen, 1987, p. 159-165.
- LE BLANT E., « Mémoire sur les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs du corps », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome 28-2, 75-95.
- LE BLANT E., *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, Paris : Imprimerie Impériale, 2 vol., 1856-1865.
- LE DIRAISON S. et ZERNIK E., *Le corps des philosophes*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993, 260 p.
- LEBECQ S., « La mort des grands dans le premier Moyen Âge », *Médiévales*, n° 31, 1996, p. 7-11.
- LEFORT C., « Mort de l'immortalité ? », *Le temps de la réflexion*, 3, 1982, réédité dans *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris : Éditions du Seuil, 1986, p. 301-332
- LEGOUX R., *La nécropole mérovingienne de Bulles (Oise)*, Mémoires publié par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XXIV, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2011, 2 vol., 428 et 496 p.
- LEGOUX R., *La nécropole mérovingienne de Cutry (Meurthe-et-Moselle)*, Mémoires publié par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XIV, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2005, 543 p.
- LEPALLAY C., « Les réticences de saint Augustin face aux légendes hagiographiques d'après la lettre Divjack 29 », dans ROUSSEAU P. et PAPOUSTAKIS M. (eds.), *Transformation of Late Antiquity, Essays for Peter Brown*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2009, p. 147-158.
- LEVINAS E., *Le temps et l'autre*, Collection Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 1983, 92 p.
- LEVINAS E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, rééd. Le livre de Poche, Biblio Essais, La Haye : Martinus Nijhoff, 1990, 347 p.
- LEVINAS E., *La mort et le temps*, Collection Le livre de Poche biblio essais, Paris : Éditions de l'Herne, 1991, 156 p.
- LEVINAS E., *Altérité et transcendance*, Collection biblio essais - Le livre de Poche, Saint-Clément-la-Rivière : Fata morgana, 1995, 187 p.
- LEVY C., *Cicero academicus, recherches sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Collection de l'École française de Rome, n° 162, Palais Farnèse - Rome : École française de Rome, 1992, 697 p.
- LEVY-BRUHL L., *L'âme primitive*, Paris : Presses Universitaires de France, 1963, 451 p.
- LEVY-BRUHL L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris : Presses Universitaires de France, 9<sup>e</sup> édition (1910), 1951, 474 p.
- LORIDANT F., « Quelques aspects de la céramique en contexte funéraire en Gaule Belgique », dans Denti M. et Tuffreau-Libre M. (dir.), *La céramique dans les contextes rituels*,

- fouiller et comprendre les gestes des anciens*, actes de la table ronde de Rennes (16-17 juin 2010), Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 153-166.
- LORREN C., « L'église Saint-Martin de Mondeville (Calvados). Quelques questions », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire médiévales en l'honneur du doyen Michel de Boüard*, Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes, Genève-Paris : Société de l'École des Chartes, 1982, p. 251-276.
- LORREN C., « Le village de Saint-Martin de Mondeville, de l'antiquité au Haut Moyen Âge », dans PERIN P. et FEFFER L.-C. (éds.), *La Neustrie : les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Rouen : Musée et Monuments départementaux de Seine-Maritime, 1985, p. 350-361.
- LORREN C., « Le village de Saint-Martin de Trainecourt à Mondeville (Calvados), de l'Antiquité au haut Moyen Âge » dans *La Neustrie. Les Pays au Nord de la Loire de 650 à 850*, Colloque historique international publié par Hartmut Atsma, Beihefte der Francia, hrsg. vom Deutschen Historischen Institut Paris, (Band 16-2, Sigmaringen : Jan Thorbecke Verlag, 1989, p. 439-466.
- LORREN C. et BUCHET L., « Dans quelle mesure la nécropole du haut Moyen Âge offre-t-elle une image fidèle de la société des vivants ? », dans *La Mort au Moyen Âge*, colloque de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public réunis à Strasbourg en juin 1975, Publication de la Société savante d'Alsace et des régions de l'Est, Collection Recherches et Documents, t. XXV, Strasbourg : Librairie Istra, 1977, p. 27-48.
- LUSSIER M., *Le travail de deuil*, Collection Le fil rouge, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, 254 p.
- MADEC G., « Augustin et Porphyre, ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures », dans GOULET-CAZE M.-O., MADEC G., O'BRIEN D. (dir.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ : "Chercheurs de sagesse". Hommage à Jean Pépin*, Études Augustiniennes, série antiquité, n°131, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 367-382.
- MADEC G., « Porphyre et Augustin : trois sortes de « visions » au corps de résurrection », *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques*, n°51, 2005, p. 233-256.
- MADEC G., *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris : Études augustiniennes, 1974, 499 p.
- MADEC G., *Saint Augustin et la philosophie, notes critiques*, Paris : institut d'Études Augustiniennes, 1996, 167 p.
- MAERTENS J.-T., *Le jeu du mort, Ritologies n°5*, Paris : Éditions Aubier, 1979, 278 p.
- MAHE N. et POIGNANT S. (éds.), *Archéologie dans le village dans le nord de la France (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, actes de la table-ronde des 22 au 24 novembre 2007, Musée d'archéologie nationale, Saint-Germain-en-Laye, Mémoires de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XXIX, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2013, 250 p.
- MANCINI S., « De la lamentation funéraire à la phénoménologie de Padre Pio », *Revue de l'Histoire des religions*, t. 221, fasc.3, juillet-septembre 2004, p. 327-357.
- MANDOUZE A., *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris : Études Augustiniennes, 1968, 797 p.
- MANDOUZE A., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 1 – Afrique chrétienne (303-533), Paris : Éditions du CNRS, 1982, 1320 p.
- MANNONI M., *Le nommé et l'innommable, le dernier mot de la vie*, Collection L'espace analytique, Paris : Éditions Denoël, 1991, 179 p.

- MATTEI J.-F., *Platon et le miroir du mythe, de l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, 328 p.
- MAUSS M. et DAVID M., « Critique de l'ouvrage de Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie* », *L'année sociologique*, 1906-1909, p. 51-68.
- MAUSS M., « Catégories collectives et catégories pures », », *Œuvres*, t. 2, Paris : Les éditions de minuit, 1974, p. 148-152.
- MAUSS M., « La prière » dans MAUSS M., *Œuvres*, 1, *Les fonctions sociales du Sacré*, Collection Le sens commun, Paris : Les Éditions de Minuit, 1968, p. 357 à 477.
- MAUSS M., « La prière », *Œuvres*, t. 1, Paris : Les éditions de minuit, 1968, p. 357-477.
- MAUSS M., « La religion des peuples primitifs selon Brinton », *Œuvres*, t. 1, Paris : Les éditions de minuit, 1968, p. 116-120.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945, 531 p.
- MERLEAU-PONTY M., « Inédit », *Revue de métaphysique et de morale*, 67, 1962, p. 401-409.
- MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964, 360 p.
- MERLEAU-PONTY M., *Psychologie et pédagogie de l'enfant, cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse : Verdier, 2011, 570 p.
- MOLINER M., « La basilique funéraire de la rue Malaval à Marseille (Bouches-du-Rhône) », *Gallia*, t. 63-1, 2006, p. 131-136.
- MOMMSEN T., *Le droit pénal romain*, Collection Manuel des antiquités romaines, t. 19.3, Paris : Albert Fonteming éditeur, 1907, p. 127-140
- MOREL CINQ-MARS J., *Le deuil ensauvagé*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010, 177 p.
- MOREL M., *Le sepulchrum, étude de droit romain*, Paris : Librairie du recueil Sirey, 1928, 180 p.
- MORIN E., *L'homme et la mort*, Collection Points Essais, Paris : Éditions du Seuil, 1976, 377 p.
- NIEL C. et ALDUC-LE BAGOUSSE A., « Zones d'inhumations spécifiques pour les jeunes enfants dans les cimetières paroissiaux médiévaux : quelques exemples bas-normands », dans COSTE M.-C. (dir.), *Le corps des anges, actes de la Journée d'étude sur les pratiques funéraires autour de l'enfant mort au Moyen Âge, Blandy-les-Tours ( 14 novembre 2009)*, s.l. : Conseil Général de Seine et Marne - Silvana Editoriale, 2011, p. 90-101.
- NISSEN A., « Early medieval religion and social power : a comparative study of rural elites and church building in northern France and southern Scandinavia », dans SÁNCHEZ-PARDO J.-C. et SHAPLAND G. (ed.), *Churches and social power in Early medieval Europe, intergrating archaeological and historical approaches*, Studies in the early middle ages, t. 42, Turnout : Brepols Publishers, 2015, p. 331-365.
- NOCK A.D., « Cremation and Burial in the Roman Empire », *The Harvard Theological Review*, vol. 25-4, 1932, p. 321-359, réédité dans *Essays on Religion and the ancient World*, vol. 1, Oxford : Clarendon press, 1972, p. 277-307.
- NTEDIKA J., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, Paris : Études Augustiniennes, 1966, 72 p.
- OTTO R., *Le sacré, l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduit de l'allemand par JUNDT A., Paris : Payot & Rivages, 2001, 285 p.
- PATURET A., « Le transfert des morts dans l'antiquité romaine : aspects juridiques et religieux », *Revue internationales des droits de l'antiquité*, t. 54, 2007, p. 349-378.

- PECQUER L., « Des morts chez les vivants. Les inhumations dans les habitats ruraux du haut Moyen Âge », *Archéologie médiévale*, 33, 2003, p. 1-31.
- PEPIN J., « Plotin et les mythes », *Revue philosophique de Louvain*, t. 53, 1955, p. 5-27.
- PEPIN J., « Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue, dans *Augustinus magister*, Congrès international augustinien tenu à Paris du 21 au 24 septembre 1954, Paris : Études Augustiniennes, 1954, p. 293-306.
- PEPIN J., « Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps », *Revue des études anciennes*, t. LXVI, n° 1-2, Janvier-Juin, 1964, p. 53-107.
- PEPIN J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris : Les belles-Lettres, 1971, 402 p.
- PEREZ E., « les enfants dans les cimetières médiévaux (VIIe-XIe siècle) : observations et hypothèses à propos de quelques données archéologiques, dans COSTE M.-C. (dir.), *Le corps des anges, actes de la Journée d'étude sur les pratiques funéraires autour de l'enfant mort au Moyen Âge, Blandy-les-Tours ( 14 novembre 2009)*, s.l. : Conseil Général de Seine et Marne - Silvana Editoriale, 2011, p. 57-69.
- PERIN P. et KAZANSKI M., « Das Grab Childerichs I. », dans *Die Franken Wegbereiter Europas : vor 1500 Jahren : König Chlodwig und seine Erben*, Ausstellung Mannheim, 8. September 1996 bis 6. Januar 1997, Katalog-Handbuch, Reiss Museum, annheimMainz : P. von Zabern ; Mannheim : Reiss Museum, cop. 1996, p. 173-182.
- PERIN P., « Du cimetière païen au cimetière chrétien », *Communio*, XX-2, n° 118, mars-avril 1995, p. 137-148.
- PERIN P., « Saint-Germain-des-Prés, première nécropole des rois de France », *Médiévales*, 31, automne 1996, p. 29-36.
- PERIN P., « Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du haut Moyen Âge, Remarques sur la topographie funéraire en Gaule mérovingienne et à sa périphérie », *Cahiers Archéologiques*, n° 35, 1987, p. 9-30.
- PERIN P., « Les tombes de "chefs" de l'époque de Childéric et de Clovis et leur interprétation historique », dans VALLET F. et KAZANSKI M. (éds.), *La noblesse romaine et les chefs barbares*, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, t. IX, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, s.d. (1995), p. 247-301.
- PEYTREMANN É., « L'habitat de Gundling à Grosbliederstroff (Moselle), *Archéologie Médiévale*, 36, p. 78-82
- PEYTREMANN É., *Archéologie de l'habitat rural dans le nord de la France du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XIII, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 2 vol., 2003, 452 p. et 432 p.
- PICARD J.-C., « Espace urbain et sépultures épiscopales à Auxerre », *Revue d'histoire de l'Église de France*, n°62, 1976, p. 205-222.
- PIETRI C., « Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent) », *Rivista di archeologia cristiana*, n° 3-4, 1984, p. 293-319, in: *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*. Publications de l'École française de Rome, n°234, Rome : École française de Rome, 1997. p. 1207-1233.

- PIETRI L., « Les sépultures privilégiées en Gaule d'après les sources littéraires », DUVAL Y. et PICARD J.-C. (éd.), *L'inhumation privilégiée du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle en Occident*, Paris : De Boccard, 1986, p. 133-142.
- PILET C., « La nécropole de Frénouville », *British Archaeological Reports, International Series*, n° 83, Oxford, 1980, 3 vol., 562 p. et 125 pl.
- PILET C. (dir.), ALDUC-LE BAGOUSSE A., BUCHET L., HELLUIN M., KAZANSKI M., LAMBART J.-C., MARTIN M., PELLERIN J., PILET-LEMIERE J. et VIPARD P., *La nécropole de Saint-Martin-de-Fontenay (Calvados). Recherches sur le peuplement de la plaine de Caen du V<sup>e</sup> s. avant J.-C. au VII<sup>e</sup>s. après J.-C.*, 54<sup>e</sup> supplément à Gallia, Paris : CNRS éditions, 1994, 534 p.
- PIPERNO D., *Histoire du souffle. La respiration de l'Antiquité occidentale*, Paris : Imothep / Maloine, 1998, 212 p.
- PITON D., *La nécropole de Nouvion-en-Ponthieu*, Dossiers archéologiques, historiques et culturels du Nord et du Pas-de-Calais, n° 20, 1985, 372 p.
- PLUMPE J.-C., « Mors secunda », *Mélanges Joseph de Ghellinck*, vol 1, Antiquité, Gembloux : J. Duculot, 1951, p. 387-403.
- PORTAT E., « Michel Lauwers, Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval », *Médiévales*, 50, 2006, p. 186-188.
- POUILLON J., « Remarques sur le verbe croire », dans IZARD M. et SMITH P. (éd.), *La fonction symbolique*, Paris : Éditions Gallimard, 1979, p. 43-51.
- PRESCENDI F., « Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion », *Revue d'histoire des religions*, 225-2, 2005, p. 297-313.
- PRIEUR J. *La mort dans l'antiquité romaine*, s. l. : Éditions Ouest-France, 1986, p. 112-126.
- PUECH H.-C. et HADOT P., « L'Entretien d'Origène avec Héraclite et le Commentaire de saint Ambroise sur l'Évangile de saint Luc », *Vigiliae Christianae*, n°13, 1959, p. 204-234.
- RACHET G., « Saint Augustin et les *libri Platoniorum* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1-3, 1963, p. 337-347.
- RADCLIFF-BROWN A.-R., *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris : Les éditions de Minuit, 1968, 363 p.
- RAGON M., *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraire*, Paris : Éditions Albin, Michel, 1981, 341 p.
- RAYNAUD C., *Les nécropoles de Lunel-Viel (Hérault) de l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, Revue Archéologique de Narbonnaise, supplément 40, Montpellier : Éditions de l'Association de la Revue Archéologique de Narbonnaise, 2010, 356 p.
- REBILLARD E., « Église et sépulture dans l'Antiquité tardive (Occident latin, III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 54, n°5, 1999, p. 1027-1046.
- REBILLARD E., « *Koimhthrion* et *coemeterium* : tombe, tombe sainte, nécropole », *Mélanges de l'École française de Rome*, série antiquité, tome 105, fasc. 2, 1993, p. 975-1001.
- REBILLARD E., « La formation du culte chrétien des morts », dans DUMOULIN O. et THELAMON F. (éds.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Rouen : Publications des universités de Rouen et du Havre, 2001, p. 154-159.

- REBILLARD E., « La formation du culte chrétien des morts s'accompagne-t-elle de nouvelles formes de sociabilité ? », dans DUMOULIN O. et THELAMON F., *Autour des morts : mémoire et identité*, actes du V<sup>e</sup> colloque international sur la sociabilité, Rouen, 19-21 novembre 1998, Rouen : Publications de l'Université de Rouen, 2001, p. 155-159.
- REBILLARD E., *Religion et sépulture, l'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003, 243 p.
- RICCEUR P., *Temps et récit*, tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, Collection Points Essais, Paris : Éd. du Seuil, 1983, 404 p. Tome 2, *La configuration dans le récit de fiction*, Collection Points Essais, Paris : Éd. du Seuil, 1984, 298 p. Tome 3, *Le temps raconté*, Collection Points Essais, Paris : Éd. du Seuil, 1985, 533 p.
- RIES J., « Les rites d'initiation et le sacré », dans RIES J. (éd.), *Les rites d'initiation*, actes du colloque tenu à Liège et à Louvain-la-Neuve les 20 et 21 novembre 1984, Collection Homo Religiosus, n°13, Louvain-la-Neuve : Centre d'histoire des religions, 1986, p. 27-37.
- RIVIERE C., *Les rites profanes*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995, 261 p.
- ROHDE E., *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris : Payot, 1928, 647 p.
- SACHOT M., « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne*, 21, n°2, 2003, p. 3-32.
- SAFFREY H.-D., « La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive », dans recueil d'articles intitulé *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Collection Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, n°14, Paris : Librairie J. Vrin, 1990, p. 33-49.
- SANCHEZ P., *La rationalité des croyances magiques*, Genève-Paris : Librairie Droz, 2007, 726 p.
- SAPIN C. (dir.), *Archéologie et architecture d'un site monastique (V<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). 10 ans de recherches à l'abbaye Saint-Germain d'Auxerre*, Paris : Éditions du CTHS, 2000, 493 p.
- SAVON H., « Saint Ambroise et la philosophie, à propos d'une étude récente », *Revue de l'histoire des religions*, 191-2, 1977, p. 173-196.
- SAXER V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Collection Théologie historique, n°55, Paris : Éditions Beauchesne, 1980, 340 p.
- SCHEID J. et LINDER M., « Quand croire c'est faire : le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives des sciences sociales des religions*, t. 81, 1993, p. 47-61.
- SCHEID J., « Contraria facere : renversements et déplacements dans les rites funéraires », *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n°6, 1984, p. 117-139.
- SCHEID J., « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique*, actes de la table ronde tenue à Rome les 6 et 7 avril 1978, Collection de l'École française de Rome, n°48, Palais Farnèse - Rome : École française de Rome, 1981, p. 117-171.
- SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier-Flammarion, 2005, 348 p.
- SCHNAPP-GOURBEILLON A., « Les funérailles de Patrocle », dans GNOLI G. et VERNANT J.-P. (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge : University Press, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 77-88.



- SCHNEIDER L., « Les églises rurales de la Gaule (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles). Les monuments, le lieu et l'habitat : des questions de topographie et d'espace », dans GAILLARD M. (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, Collection Culture et sociétés médiévales, n°26, Turnhout : Brepols, 2014, p. 419-466.
- SCHOLKMANN B. « Kultbau und Glaube, Die frühen kirchen, », dans FUCHS K. (ed.), dans *Die Alamannen*, Beigleitband zur ausstellung « Die alamannen », Vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg, Stuttgart : Theiss, 1997, p. 455-464.
- SEGALEN M., *Rites et rituels contemporains*, Paris : Armand Colin, 2009, 126 p
- SMITH A., *Porphyry's place in the neoplatonic tradition, A study in Post-Plotinian neoplatonisme*, La Hague : Martinus Nijhoff, 1974, 173 p.
- SODINI J.-P., « Rites funéraires et tombeaux impériaux à Byzance », dans BOISSAVIT-CAMUS B., CHAUSSON F. ET INGLEBERT H. (éd.), *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Âge*, Paris : Éditions A. et J. Picard, 2003, p 167-182.
- SOULIGNAC A., « Le cercle milanais, note complémentaire 1 », dans *Les confessions livres VIII à XIII, Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque augustinienne, n°14, Bruges : Desclée De Brouwer, p. 529-536.
- SOUZA de M., *La question de la tripartition des catégories de droit divin dans l'antiquité romaine*, Saint-Etienne : Bibliothèque du centre de recherche en histoire de l'université de Saint-Etienne, 2004, p. 95-96.
- SPERBER D., « L'Interprétation en anthropologie », *L'Homme*, t. 21, n° 1, Année 1981, p. 69 - 92.
- SPERBER D., *Le symbolisme en général*, Collection Savoir, Paris : Hermann éditeur, 1974, 163 p.
- STEINER L., MOTSCHI A., « Églises privées et aristocratie territoriale », dans WINDELER R., MARTI R., NIFFELER U. et STEINER L. (dir.), *Die Schweiz vom Paläolithikum bis zum frühen Millelalter*, n°6, Frühmittelalter, Bâle : Verlag Schweizerische Gesellschaft für Ur und Frugeschichte, 2005, p. 315.
- ŠTERBENC ERKER D., « Voix dangereuses et force des larmes : le deuil féminin dans la Rome antique. », *Revue de l'histoire des religions*, t. 221-3, 2004, p. 259-291.
- TARDY D. et MORETTI J.-C., *L'architecture funéraire monumentale : la Gaule dans l'empire romain*, actes du colloque organisé par l'IRAA du CNRS et le musée archéologique Henri-Prades, Lattes, 11-13 octobre 2001, Paris : Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2006, 522 p.
- TAROT C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris : Éditions La découverte/M.A.U.S.S., 1999, 718 p.
- TAROT C., *Le symbolique et le sacré*, Paris : Éditions La découverte/M.A.U.S.S., 2008, 911 p.
- TAROT C., *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Collection Repères, Paris : La découverte, 2003, p. 123.
- TESTART A., « Comment concevoir une collaboration entre anthropologie sociale et archéologie ? À quel prix ? Et pourquoi ? », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 103-2, 2006, p. 385-395.
- THAYER ADDISON J., *La vie après la mort*, Paris : Payot, 1936, 342 p.
- THEUWS F. and ALKEMADE M., « A kind of mirror for men : sword depositions in Late Antique northern Gaul », dans TEUWS F. and NELSON J.- L. (eds.), *Rituals of power from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden – Boston – Köln : Brill, 2000, p. 401-476.

- THOMAS L.-V. et LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions*, Paris : L'Harmattan, 1975, 335 p.
- THOMAS L.-V., *La mort aujourd'hui*, Paris : Éditions du titre, 1988, 119 p.
- THOMAS L.-V., *Le cadavre*, Bruxelles : Éditions Complexe, 1980, 220 p.
- THOMAS L.-V., *Le cadavre, de la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles : Éditions complexe, 1980, 214 p.
- THOMAS L.-V., *Mort et pouvoir*, Paris : Payot, 1978, 213 p.
- THOMAS L.-V., *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Paris : Fayard, 1985, 294 p.
- THOMAS Y., « *Corpus aut ossa aut cineres*, la chose religieuse et le commerce », *Micrologus*, 7, 1999, p. 73-112.
- THONARD F.-J., « Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne », dans *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, Volume I, Paris : Études Augustiniennes, 1954, p. 317-327.
- TOROK M., « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », *Revue française de psychanalyse*, n°32-4, 1968, p. 715-733.
- TOYNBEE J.-M.-C., *Death and burial in the roman world*, Ithaca-New York : Cornell University Press, 1971, 336 p.
- TREFFORT C., *L'église carolingienne et la mort*, Collection Histoire et Archéologie médiévales, n°3, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1996, 219 p.
- TREFFORT C., « Autour de quelques exemples lotharingiens : réflexions générales sur les enjeux de la sépulture entre le IX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle », dans MARGUE M. (éd.), *Sépulture, mort et représentation du pouvoir au moyen âge*, onzième journées Lotharingienne, Publications de la Section historique de l'Institut Grand-Ducal CXVIII, Publications du Cludem, n°18, Luxembourg : Section Historique de l'Institut Grand-Ducal, 2006, p. 67-93.
- TRUC M.-C., « Trois riches tombes du VI<sup>e</sup> siècle sur le site de « la Tuilerie » à Saint-Dizier (Haute-Marne) », dans GUILLAUME J. et PEYTREMANN É. (éds.), *L'Austrasie : sociétés, économies, territoires, christianisation*, actes des XXVI<sup>e</sup> journées internationales d'archéologie mérovingienne tenues à Nancy du 22 au 25 septembre 2005, Mémoires publiés par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, tome XIX, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2008, p. 313-327.
- TUFFREAU-LIBRE M., « La céramique dans les rites funéraires et religieux de l'époque romaine, l'exemple de Porta Nocera à Pompéi (Campanie, Italie), dans DENTI M. et TUFFREAU-LIBRE M. (dir.), *La céramique dans les contextes rituels, fouiller et comprendre les gestes des anciens*, actes de la table ronde de Rennes (16-17 juin 2010), Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 167-178.
- TURCAN R., « Origine et sens de l'inhumation à l'époque impériale », *Revue d'Études Anciennes*, n° 60, 1958, p. 323-347.
- URBAIN J.-D., *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris : Éditions Payot, 1998, 357 p.
- URBAIN J.-D., *La société de conservation : étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Collection Langages et sociétés, Paris : Payot, 1978, 476 p.
- URLACHER J.-P., PASSAR-URLACHER F. et GIZARD S., *Saint-Vit, Les Champs Traversains (Doubs), nécropole mérovingienne (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) et enclos protohistoriques (IX<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)*, Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008, 494 p.

- URLACHER J.-P., PASSARD F. et GIZARD S., *La nécropole mérovingienne de la Grande Oye à Doubs (département du Doubs)*, Mémoires de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, t. X, Saint-Germain-en-Laye : Association Française d'Archéologie Mérovingienne, 1998, 440 p.
- VALAIS A. (dir.), *L'habitat rural au Moyen Âge dans le Nord-Ouest de la France*, t. 1, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 66-76.
- VAN GENNEP A., *Les rites de passage : étude systématique des rites*, Réimpression de l'édition de 1909, Paris : A. et J. Picard, 1991, 317 p.
- VAN UYTFANGHE M., « La conreverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans RICHE P. et PATLAGEAN E. (Éds.), *Hagiographie, cultures, et sociétés. IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Études Augustiniennes, 1981, p. 205-233.
- VANNIER M.-A., « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » chez s. Augustin, Paradosis, Études de littérature et de théologie anciennes, n°31, Fribourg : Éditions universitaires de Fribourg, 1997, 252 p.
- VERBRUGGHE G. et CARRON D., « Dizy (Marne, France), « Les Rechignons », un exemple champenois de sépultures dispersées dans et aux abords d'un habitat du haut Moyen Âge », dans VERSLYPE L. (dir.), *Villes et campagnes en Neustrie, sociétés – économies – territoires – christianisation*, actes des 25<sup>e</sup> journées internationales d'Archéologie Mérovingienne de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne, Europe médiévale, n°8, Montagnac : Éditions Monique Mergoïl, 2007, p. 167-173.
- VERNANT J.-P., « Psuché : simulacre du corps ou image du divin ? », *Nouvelles revue de psychanalyse*, XLIV, automne 1991, p. 223-230.
- VERNANT J.-P., « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », dans *Images et significations*, Rencontres de l'École du Louvre, Paris : La documentation française, 1983, p. 25-37, repris dans VERNANT J.-P., *Entre mythe et politique*, Collection Points Essais, Paris : Éditions du Seuil, 1996, p. 359-377.
- VERNANT J.-P., « Figuration de l'invisible et catégories psychologique du double : le Colossos », dans VERNANT J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique*, Collection Les textes à l'appui, Paris : François Maspero éditeur, 1965, p. 251-264.
- VERNANT J.-P., « Introduction », dans GNOLI G. et VERNANT J.-P. (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge : Cambridge University Press, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 5-15.
- VERNANT J.-P., *Figures, idoles, masques*, Conférences essais et leçons du Collège de France, Paris : Éditions Julliard, 1990, 245 p.
- VERNANT J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique*, Collection Les textes à l'appui, n°13, Paris : François Maspero, 1965, 335 p.
- VERNANT J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris : Éditions du Seuil, 1990, 122 p.
- VERSLYPE L., « A la vie, à la mort. Considérations sur l'archéologie et l'histoire des espaces politiques, sociaux et familiaux mérovingiens », dans NOËL R., PAQUAY I. et SOSSON J.-P. (Éds.), *Au-delà de l'écrit. Les hommes et leurs vécus matériels au Moyen Âge à la lumière des sciences et des techniques, nouvelles perspectives*, s.l. : Brepols, 2003, p. 405-460.
- VERSLYPE L., « Cavaliers de l'au-delà ou moutures d'ici-bas ? : sépultures et dépouilles de chevaux au nord-ouest des royaumes mérovingiens », dans Jacques TOUSSAINT (éd.),

*Huitième congrès de l'Association des Cercles francophones d'histoire et d'archéologie de Belgique : LV<sup>e</sup> congrès de la Fédération des Cercles d'archéologie d'histoire de Belgique* : Namur, 28-31 août 2008, Namur : Société archéologique de Namur, 2008, p.133-134.

- VEYRIE N., *Deuils et héritages, confrontations à la perte du proche*, Paris : Le bord de l'eau éditions, 2012, 272 p.
- VOVELLE M., « Les attitudes devant la mort : problèmes de méthode, approches et lectures différentes (note critique) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 31, n°1, 1976, p. 120-132.
- VOVELLE M., *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris : Éditions Gallimard, 1983, 793 p.
- WERNER J., « Zur Entstehung der Reihengräberzivilisation », *Archaeologia Geographica*, 1, 1950, p. 23-32.
- WILLIAMS H., « Ancient Landscapes and the Dead: The Reuse of Prehistoric and Roman Monuments as Early Anglo-Saxon Burial Sites », *Medieval Archaeology*, 41, 1997, p. 1-32.
- WILLIAMS H., « Monuments and the Past in Early Anglo-Saxon England », *World Archaeology*, n° 30-1, 1998, p. 90-108.
- WULF C., « Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales », *Hermès*, n°43, 2005, p. 9-20.
- WUNENBURGER J.-J., *Le sacré*, Collection Que sais-je ?, Paris : Presses Universitaires de France, 2009, 127 p.
- YOUNG B., « Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens », *Archéologie Médiévale*, t. VII, 1977, p. 5-81.
- YOUNG B., *Quatre cimetières mérovingiens de l'Est de la France : Lavoye, Dieue-sur-Meuse, Mézières-Manchester et Mazerny : Étude quantitative et qualitative des pratiques funéraire*, British Archaeological Reports, International Series, n° 208, Oxford : Archaeopress, 1984, 250 p.
- ZADORA-RIO E., « Le village des historiens et le village des archéologues », dans Mornet E. (travaux réunis par), *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Histoire ancienne et médiévale, 31, Université de Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, Paris : Publications de la Sorbonne, 1995, p. 145-153.
- ZADORA-RIO E., « The making of churchyards and Parish Territories in the Early-Medieval Landscape of France and England in the 7<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> Centuries : A reconsideration », *Medieval Archaeology*, t. 47, 2003, p. 1-21.
- ZADORA-RIO E., « L'historiographie des paroisses rurales à l'épreuve de l'archéologie », dans DELAPLACE C. (dir.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Éditions Errance, 2005, p. 15-23.
- ZADORA-RIO E., « Archéologie des églises et des cimetières ruraux en Languedoc : un point de vue d'« Outre-Loire » », *Archéologie du Midi médiéval*, 28-1, 2010, p. 239-247.
- ZIEGLER J., *Les vivants et la mort, essai de sociologie*, Paris : Éditions du Seuil, 1975, 317 p.



# SOMMAIRE

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
<b>SAINT AUGUSTIN ET LE SOUCI DES MORTS : LA VOLONTE DE SOUMETTRE LA PRAXIS AU LOGOS</b> .....	<b>19</b>
<b>LA COMPREHENSION AUGUSTINIENNE DE LA MORT ET DU MOURIR</b> .....	<b>22</b>
<i>Au delà de l'expérience sensible</i> .....	22
Signes.....	23
Le visible et l'invisible.....	26
<i>Comprendre l'homme pour comprendre qui meurt en vérité</i> .....	30
Union de l'âme et du corps : forme et matière.....	31
Le principe d'ordre au fondement de l'ontologie augustinienne.....	34
La hiérarchie entre l'âme et le corps.....	36
Anima et mens.....	37
<i>Augustin et la doctrine des trois morts</i> .....	41
La mort visible : la mort du corps.....	46
La mort véritable : la mort de l'âme.....	49
La mort au péché : conversio.....	57
La mort définitive : la mort de l'homme tout entier.....	62
<b>L'ENTRE-DEUX MORTS OU L'ENTRE DEUX VIES : LA DESTINEE DES AMES SORTIES DU CORPS</b> .....	<b>65</b>
<i>De Platon à l'héritage néoplatoniciens</i> .....	65
<i>L'héritage de la tradition chrétienne</i> .....	81
<i>La synthèse augustinienne</i> .....	88
Les enfers chez Augustin.....	92
<b>LA BONNE MANIERE DE SE SOUCIER DES MORTS SELON AUGUSTIN</b> .....	<b>95</b>
<i>La condition d'existence des morts est-elle susceptible de changement ?</i> .....	96
<i>Quel est l'acteur du changement ?</i> .....	100
<i>Quels moyens pour influencer sur le devenir des morts ?</i> .....	102
<i>Il est juste de prêter attention au devenir du corps des morts</i> .....	106
<i>L'aménagement du tombeau : une préoccupation périlleuse</i> .....	109
<i>Savoir composer avec la tradition</i> .....	113
<i>La philosophie antique comme source d'inspiration</i> .....	115
<i>Les précédents chrétiens</i> .....	124
<i>Monique en exemple</i> .....	129
Le bon comportement de l'endeuillé.....	129
Dispositions utiles et craintes inutiles pour ses propres funérailles.....	133
<i>Les justes funérailles selon Augustin</i> .....	137
Un mort n'a pas de lieu.....	138
<b>REPLACER DIEU AU CŒUR DE L'ÉCHANGE ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS</b> .....	<b>140</b>
<i>De la manière traditionnelle de commémorer les morts</i> .....	140
<i>Opinion chrétienne sur les Parentalia et les Parentationes</i> .....	145
<i>La juste manière de commémorer les morts selon Augustin</i> .....	151
<b>FANTOMES ET APPARITIONS : LA MEDIATION DE DIEU AU LIEU DE LA MEDIATION DES CORPS</b> .....	<b>163</b>
<i>Fantômes : εἰδωλον et umbra</i> .....	164
<i>Les fantômes des poètes</i> .....	167
<i>Explications philosophiques du phénomène des fantômes</i> .....	171
<i>Auteurs chrétiens face aux apparitions des morts</i> .....	177
<i>Augustin et les morts qui apparaissent</i> .....	180

CONCLUSION PREMIERE PARTIE : .....	193
LA LEÇON AUGUSTINIENNE : LE PRIMAT DU LOGOS SUR LA PRAXIS .....	193
<b>DECOUVRIR L'AUTRE MANIERE DE SE SOUCIER DES MORTS .....</b>	<b>199</b>
<b>CRITON DEJA ! .....</b>	<b>207</b>
<b>RETOUR A L'EXPERIENCE MEME DU MOURIR.....</b>	<b>209</b>
<i>L'expérience du mourir, l'incontournable médiation du cadavre .....</i>	209
<i>Mourir : un même mot pour plusieurs choses. Le passage par l'interprétation .....</i>	212
<i>De quoi le cadavre est-il l'apparaître ?.....</i>	213
<i>La leçon de la psychanalyse.....</i>	220
Phase 1 : sidération.....	224
Phase 2 : déni et colère.....	225
Phase 3 : acceptation et incorporation.....	228
Phase 4 - Dépassement et introjection.....	231
Bilan .....	231
<i>La leçon du droit antique relatif à la sépulture et au tombeau .....</i>	232
<i>justa facere .....</i>	233
Définition juridique du tombeau .....	237
Les conditions juridiques pour la fondation du locus religiosus .....	237
Il n'y a pas de locus religiosus sans corps du défunt.....	239
Il n'y a pas de locus religiosus sans l'accomplissement d'un rituel requis .....	241
Lorsque le tombeau devient un corps de substitution pour le mort .....	244
Retour sur la notion de religio : du sens ancien au sens des Pères chrétiens .....	253
<b>LE CYCLE DES FUNERAILLES .....</b>	<b>259</b>
<i>Acte I - Restauration et exposition du corps/cadavre : le temps de la « présentification » du mort.....</i>	259
La fermeture des yeux et de la bouche.....	263
L'arrangement du corps-cadavre.....	264
Un corps lavé, parfumé.....	265
Un corps habillé .....	270
Première exposition du corps .....	276
La « présentification » du mort : enjeu du premier temps de la ritualité » funéraire .....	281
<i>Acte II : Acheminer le mort à son tombeau .....</i>	283
Affirmer la pérennité de la société .....	284
Le convoi funèbre comme image de la société idéale .....	289
Un corps visible pour une présence reconnue : Feretrum et lectus .....	304
« Présentification » et épaississement de la frontière entre le mort et les vivants.....	308
Voile et linceul .....	308
Flambeaux, cierges et lumière .....	313
Frontière visuelle et frontière sonore.....	321
<i>Acte III : Mettre le mort au tombeau.....</i>	323
Inhumation et crémation : par delà la différence .....	325
Du bûcher au sépulcre : les récits de crémation pour comprendre le processus de mise au tombeau. ....	330
Encens et aromates .....	332
Les objets déposés sur le bûcher funèbre ou dans la tombe.....	336
Les objets familiers du mort.....	337
Des offrandes faites aux défunts .....	339
Le dépôt de monnaie sur le bûcher et dans la tombe.....	342
Vases et produits alimentaires.....	345
Dernier baiser et ultimes hommages.....	351
L'enjeu du troisième temps du rituel funéraire : L'urne et le tombeau comme corps de substitution pour le mort.....	354
<b>UN TOMBEAU POUR PERPETUER LA PRESENCE DU MORT .....</b>	<b>361</b>
<i>Le monumentum n'est pas seulement une affaire de mémoire .....</i>	362
<i>Les monuments funéraires : traits communs et diversité des formes .....</i>	364

<i>Les protagonistes de l'aménagement du tombeau</i> .....	372
Donner la sépulture à l'inconnu : entre devoir et compassion .....	372
Préparer un tombeau pour soi-même : le futur défunt, premier acteur de l'aménagement du tombeau .....	374
Quel lieu pour sa propre sépulture .....	375
Quelle forme pour son propre tombeau.....	377
Un sépulcre pour deux .....	379
Demeurer auprès des siens.....	381
Garder les siens auprès de soi : une affaire de parenté.....	382
Domus et familia .....	383
Familles d'élection, famille de substitution .....	385
<i>Être ensemble, pour construire une identité partagée</i> .....	387
<b>CONCLUSION SECONDE PARTIE : LA MEDIATION DU CORPS POUR INSTITUER UN PRESENT DU MOURIR D'AUTRUI</b> .....	<b>391</b>
<b>CONCLUSION GENERALE</b> .....	<b>397</b>
<b>SOURCES IMPRIMEES</b> .....	<b>404</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>418</b>
<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>441</b>



# SE SOUCIER DES MORTS DE L'ANTIQUITE AUX PREMIERS SIECLES DU MOYEN ÂGE

## La parole de saint Augustin à l'épreuve des enjeux socio-anthropologiques des funérailles et du tombeau

**Mots clefs :** cimetières, christianisme, ontologie, rites funéraires, cadavre, tombes.

**Keywords :** graveyard, Christianity, ontology, funeral rites, corpse, burials

### Résumé

Qu'est-ce qu'un cimetière ? La question paraît triviale, pourtant depuis plusieurs années elle fait l'objet d'un débat de la part des historiens qui cherchent à déterminer si l'avènement du christianisme est venu modifier en profondeur le rapport que les vivants tissent avec leurs morts.

Dans une première partie, le propos consiste à analyser la parole de saint Augustin dans la mesure où celle-ci est considérée comme fondatrice de la doctrine chrétienne en matière d'usages funéraires. Dans cette perspective, le traité qu'Augustin consacré spécifiquement à cette question, le *De cura gerenda pro mortuis*, est relu à la lumière du système onto-théologique que saint Augustin a construit tout au long de sa vie. Loin d'être un simple guide de bonnes pratiques à l'usage des chrétiens, le *De cura* apparaît comme un développement de ce système. Augustin y examine la question de la place qui revient aux corps dans la relation qui lie les vivants aux morts. La construction même du *De cura* désigne le corps comme l'objet qu'Augustin met au cœur de sa réflexion.

Empruntant la piste désignée par Augustin, le propos s'applique dans un deuxième temps à comprendre le rôle que tient le corps dans la ritualité funéraire telle qu'elle se laisse saisir dans les sources écrites et archéologiques de l'Antiquité latine et des premiers siècles du Moyen Âge. La relecture de ces sources permet de restituer une suite de gestes funéraires qui composent un véritable cycle au travers duquel la mort d'autrui est mise en forme afin que chacun puisse reconnaître qu'elle a eu lieu. À l'aide de la philosophie, en particulier la phénoménologie, il devient possible de constater qu'il ne s'agit pas seulement d'inscrire le mourir d'autrui dans le temps, mais qu'il s'agit aussi de l'inscrire dans l'espace, c'est-à-dire dans un lieu, ce qui se joue précisément dans l'installation du mort dans un tombeau. Trouver un lieu pour le mort ne signifie pas l'éloigner de la communauté des vivants, mais au contraire l'y inscrire afin que les vivants puissent établir une relation avec lui. Or, ce sont précisément les modalités de cette relation, qui passent par la médiation du tombeau et donc à travers lui par la médiation du corps, qui ne s'accordent pas avec la philosophie de saint Augustin. En définitive, la réunion des sépultures auprès des édifices incarnant la communauté chrétienne signe la faillite de la parole augustiniennne devant le souci des membres de cette communauté de faire entrer les morts, corps et âmes, dans la Cité de Dieu.

### Abstract

What is a graveyard ? The question seems rather trivial, however for several years historians have debated numerous time on the subject and seek to determine whether the advent of Christianity has profoundly changed the relationship of the living with the dead.

in the first part the purpose is to analyze the word of St. Augustine to the extent that it is considered as a foundation of the Christian doctrine in terms of funeral practices. In this perspective, Augustine's treatise devoted specifically to this question, the *De cura gerenda pro mortuis*, is re-examined in the light of the ontological-theological system that St. Augustine built throughout his life. Far from being a simple guide to good practices for Christians, the *De Cura* appears as a development of this system. Augustine examines the question of the place of the body in the relationship between the living and the dead. The very construction of the *De cura* designates the body as the object that Augustine places at the heart of his reflection.

Borrowing the track designated by Augustine, the second part of this thesis is about understanding the role of the body in funerary ritual as it is grasped in the written and archaeological sources of Latin antiquity and the first centuries of the Middle Ages. A fresh examination of these sources makes it possible to restore a series of funeral rites that compose a real cycle through which the death of others is shaped so that everyone can recognize that it has taken place. With the help of philosophy, in particular phenomenology, it becomes possible to note that it is not only a question of recording the death of others in time, but that it is also about inscribing it in space, that is to say in a place, which is precisely what is intended by the act of burying the dead in a tomb.

Finding a place for the dead does not mean moving them away from the community of the living, but on the contrary assigning them a place so that the living can establish a relationship with them. Indeed, it is precisely the modalities of this relationship, which pass through the mediation of the tomb and therefore through it through the mediation of the body, which do not fit in with the philosophy of St. Augustine.

Ultimately, the meeting of burials with the buildings embodying the Christian community, confirms the failure of the Augustinian word before the concern of the members of this community to bring the dead, body and soul, into the City of God.