



HAL
open science

Le suicide en Grèce ancienne

Kevin Peytral

► **To cite this version:**

Kevin Peytral. Le suicide en Grèce ancienne. Histoire. Université Paris-Est, 2021. Français. NNT : 2021PESC0050 . tel-03648480

HAL Id: tel-03648480

<https://theses.hal.science/tel-03648480v1>

Submitted on 21 Apr 2022

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.

UPEC

Laboratoire : CRHEC – EA 4392

Le suicide en Grèce

Ancienne

Thèse de doctorat

Sous la direction de Silvia Milanezi

Présentée et soutenue publiquement

Le 10 mars 2021

Par

Kevin PEYTRAL

Membres du Jury

M. Paulo Butti de Lima

Mme Isabelle Boehm

M. Jean-Christophe Couvenhes

Mme Silvia Milanezi

Mme Claire Sotinel

M. Jérôme Wilgaux

Préliminaires

Je tiens à remercier tous ceux qui m'ont aidé d'une manière ou d'une autre dans ce travail de thèse, en particulier Silvia et Jérôme ainsi que mes relecteurs. Merci également à tous ceux qui ont eu à endurer mon manque de disponibilité durant toutes ces années.

Préliminaires

Abréviations des périodiques et des ouvrages de référence : Pour les périodiques, les références utilisées sont celles de l'*Année Philologique*.

AC	<i>L'Antiquité classique</i>
AEHE V	<i>Annuaire de l'école pratique des Hautes études, Ve sect., Sciences religieuses</i>
AH	<i>Ancient History</i>
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i>
AJAH	<i>American Journal of Ancient History</i>
AJN	<i>American Journal of Numismatics</i>
AJPh	<i>American Journal of Philology</i>
AK	<i>Antike Kunst, hrsg. von der Vereinigung der Freunde antiker Kunst</i>
AncPhil	<i>Ancient Philosophy</i>
AncSoc	<i>Ancient Society</i>
AncW	<i>The Ancient World</i>
Annales (ESC)	<i>Annales: économies, sociétés, civilisations</i>
Annales (HSS)	<i>Annales: histoire, sciences sociales</i>
AnnEpigr	<i>L'Année épigraphique</i>
Aph	<i>L'Année Philologique</i>
APhQ	<i>American Philosophical Quarterly</i>
BAGB	<i>Bulletin de l'Association Guillaume Budé</i>
BCH	<i>Bulletin de correspondance hellénique</i>
BMCRev	<i>Bryn Mawr Classical Review</i>
CCG	<i>Cahiers du Centre Gustave Glotz</i>
CEA	<i>Cahiers des études anciennes</i>
CJ	<i>The Classical Journal</i>
CIAnt	<i>Classical Antiquity</i>
ClassStud	<i>Classical Studies</i>
CPh	<i>Classical Philology</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
CR	<i>Classical Review</i>
CRAI	<i>Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres</i>
DHA	<i>Dialogues d'histoire ancienne</i>
G&R	<i>Greece and Rome</i>
GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
HSPH	<i>Harvard Studies in Classical Philology, Cambridge Mass.</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
KantStud	<i>Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift</i>
LEC	<i>Les Études Classiques</i>
MAI	<i>Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres</i>
MEFRA	<i>Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école Française de Rome, Antiquité</i>
MEFRM	<i>Mélanges de l'école française de Rome. Moyen Âge et temps modernes</i>
RA	<i>Revue archéologique</i>
RBPh	<i>Revue belge de Philologie et d'Histoire, Bruxelles</i>
RBPh	<i>Revue belge de philologie et d'histoire</i>
REA	<i>Revue des études anciennes</i>
REG	<i>Revue des études grecques</i>
RH	<i>Revue historique</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RPh	<i>Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes</i>
RPhA	<i>Revue de philosophie ancienne</i>

Préliminaires

RSJB	<i>Recueil de la Société Jean Bodin</i> , Bruxelles
SMSR	<i>Studi e materiali di storia delle religioni</i>
SyllClass	<i>Syllecta classica</i>
TAPhA	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

Ouvrages de référence

- AJP : *American Journal of philology*, Baltimore.
AT : *Ancien Testament*.
Bull. épigr. : *Bulletin épigraphique*.
BAILLY : BAILLY (A.), 2000, *Dictionnaire grec-français : le grand Bailly*, Paris.
CIG : *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berlin.
CIL : *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.
CUF : Collection des Universités de France, Paris.
DELG : Chantraine (P.), 1968-1980, *Suppl.*, 1999, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
DK : Diels H. et Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, 12^e éd., Dublin – Zurich, 1967-1969.
FGH : MÜLLER (C.) (éd.), 1841-1870, 5 vol. *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris.
FGrHist : F. Jacoby (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1923-, Leyde, 1958-.
HGK : HERZOG (R.), *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Nr. 6. *Heilige Gesetze von Kos (HGK 8)*, Berlin 1928.
IC : *Inscriptiones Creticae*, Rome.
IG : *Inscriptiones Graecae*, Berlin.
IGUR : *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, Rome.
LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich – Munich, 1981-1999, 12 vol.
LOEB : Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.) – Londres.
LSG : SOKOLOWSKI Fr., 1969, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
LSJ : LIDDELL (H.G.), SCOTT (R.), 1940, *Suppl.*, 1968, *Revised Suppl.*, 1996, *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, Oxford.
PW : *Pauly-Wissowa-Kroll*, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart (col.).
Syll³ : *Sylloge inscriptionum graecarum*, 3^e éd., Leipzig.
TLG : *Thesaurus Linguae Graecae*, rééd. K. Hase, W. et L. Dindorf, Paris.
TLG : *Thesaurus Linguae Graecae*, Irvine I (Californie).
TLL : *Thesaurus Linguae Latinae*, Munich.
TrGF : *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 1, *Didascaliae tragicae. Catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum*, B. Snell (éd.), 1986 ; 2, *Fragmenta adespota*, B. Snell, R. Kannicht (éd.), 1981 ; 3, *Aeschylus*, S. Radt (éd.), 1985 ; 4, *Sophocles*, S. Radt (éd.), Göttingen, 1977.

Sommaire

	Introduction	6
	1ere partie : Le suicide ancien	18
I	Définir le suicide	21
A	Aperçu du vocabulaire.....	21
B	Étude des « définitions anciennes ».....	50
C	La proximité du suicide avec d'autres notions	56
D	Ce qui est toujours condamné, ce qui est toléré.....	61
II	Condamnation du suicide	71
A	Origine et nature de cette condamnation.....	71
B	Formes et sens.....	77
C	Causes de la condamnation.....	82
III	Situations suicidogènes	101
A	Guerre	101
B	Passages	109
C	Les revers de fortune.....	119
D	La déception amoureuse	123
IV	Les modes suicidaires comme révélateurs d'identité sociale	126
A	La question du genre	127
B	L'altérité	151
C	La transcendance.....	155
V	Des spécificités du suicide antique ?	159
A	Un contexte spécifique : la contrainte sociale	159
B	Se sacrifier	162
C	Se venger	168
D	Ordalie et renaissance : Se mettre à l'épreuve et renaître	171
VI	Cité, ethnè et monarchie : le suicide dans le monde grec	177
A	Le monde des cités	177
B	Hors de la cité	181
	Conclusion de la 1^{ère} partie	184
	2^e partie : La mort raisonnable	186
I	La raison tragique	188
A	Le suicide dans la tragédie : retour sur les sources	188
B	<i>Catharsis</i> ou modèles d'inconduites ?.....	189
C	Logiques narratives et formules dans la tragédie	197
D	Le suicidant mythique : personnage ou personne	211
E	Tragédie et raison.....	214
II	L'influence du monde barbare	217
A	Indiens	217
B	Juifs.....	220
C	Effets de ces contacts	224
III	Le droit à la mort : de Céos à Athènes	227
A	La coupe de Céos.....	227
B	Un usage privé du poison à Athènes ?	230
C	Le poison : pratique et représentation.....	230
IV	Le suicide contraint	235
A	Ce suicide existe-t-il hors d'Athènes ?.....	235
B	Apparition à Athènes.....	236
C	Une mort politique	238
D	Socrate.....	239
E	Le fantasme de la mort douce.....	241

Préliminaires

V	Du « bon usage » du suicide par la cité	243
A	Rhétorique et suicide	243
B	Les récupérations civiques des mythes suicidaires à Athènes	246
C	Le serment des éphèbes et Aglaure sacrifiée.....	248
D	Le sacrifice des jeunes filles.....	250
E	Retour sur le suicide d'Ajax et les Salamiens	254
VI	Le modèle philosophique	256
A	Faire de soi la base du jugement.....	256
B	Des morts philosophiquement correctes	258
C	Les écoles hellénistiques et le suicide	267
	Conclusion de la 2^e partie	273
	3^e partie : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités	274
I	Changement de « Logos » et suicide	277
A	Le <i>logos</i> ambivalent et les couples opposés.....	277
B	La remise en cause de la morale traditionnelle.....	284
C	L'évolution du discours.....	287
D	La place de la causalité.....	290
II	Les nouvelles formes de vie collective et le développement de l'individualisme	305
A	Le modèle poliade	305
B	Le rôle de l'Athènes démocratique	311
C	Condamnation individuelle et responsabilité.....	317
D	La vie privée.....	321
III	Le sujet, l'intériorité et la condamnation du suicide	326
A	Le sujet et ses limites	326
B	L'intériorité : αὐτός ... du même à soi.....	340
C	Évolution de la personne et condamnation du suicide	350
IV	Portée et sens de cette évolution	365
A	Permanences	365
B	Inégalité	369
C	L'héritage grec.....	371
	Conclusion de la 3^e partie	375
	Conclusion	376
	Table des matières	379
	Bibliographie	384
	Index	421
	Sommaire des tableaux	424
	Corpus	425

Introduction

Introduction

Ce travail de recherche se propose de mettre en lumière le concept de suicide, c'est-à-dire, dans sa définition la plus courante, « action de se donner soi-même la mort¹ », en Grèce ancienne. Le mot « suicide » apparaît au début du XVII^e siècle en Angleterre² et arrive en France par l'abbé Prévost dans la revue *Le pour et le contre* en 1734. Auparavant, les expressions utilisées étaient « mort volontaire » ou bien « homicide de soi ». Il est reconnu en 1762 par l'Académie française. Apparenté à l'homicide ou au parricide, nous ajoutons au *-cid*, issu du latin *caedere* signifiant « frapper, tuer », le pronom latin *sui*, qui renvoie à « soi-même »³. Nous constatons la prédominance de l'idée de meurtre dans ce mot qui induit des références à un acte dont il faudra vérifier la pertinence de la relation. Il peut sembler plus pertinent d'utiliser l'expression « mort volontaire »⁴ qui atténuerait cette idée de meurtre. Pour ma part, il me semble que cela ne fait que déplacer le problème. Si en effet l'idée de meurtre semble prévaloir dans le mot suicide, le terme de mort volontaire met particulièrement en avant l'idée de volonté, ce qui est une autre représentation a priori de l'acte.

Nous devons donc choisir une définition qui nous permettra de mieux circonscrire notre sujet. Pour qu'on puisse parler de suicide, il faut qu'il y ait un mort et que ce mort soit à l'origine de son décès de manière non accidentelle. « Décès », car il faut également que cette mort soit perçue comme la fin de l'existence de l'individu en tant qu'homme. Les notions de volonté, d'action immédiatement exécutée par l'individu et par lui-même sont mises à part et me paraissent être à confirmer. Si nous nous trouvons dans le cas où l'idée ne fait qu'être effleurée, je parlerai d'idée suicidaire, de volonté de mort. Si une action quelconque a été tentée, mais qu'elle a échoué pour une raison ou pour une autre, accident extérieur, intervention d'un tiers, je parlerai de tentative de suicide. Mais cela uniquement si l'action était en cours au moment de son interruption. Il faut bien souligner l'ambiguïté de ces distinctions qui reposent principalement sur la présence d'une intention de se tuer qui n'est pas aisément perceptible dans nos sources.

La définition qui me paraît le mieux s'adapter à cela est celle de Durkheim : « On appelle suicide », dit-il, « tout cas de mort qui résulte, directement ou indirectement, d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait produire ce

¹ *Petit Larousse illustré*, 1989.

² Dans BROWNE (Th.), 1645, *Religio Medici*, à la page 93.

³ Voir à ce sujet VAN VYVE 1954, 593-618.

⁴ Cela semble être le choix adopté par Jean-Louis Voisin pour l'étude du suicide à Rome dans l'ensemble de ses articles (VOISIN 1984 ; 1987 ; 2002).

Introduction

résultat »¹. Cette définition met à part le concept de volonté, mais elle inclut en revanche les actes de sacrifice de soi. Elle ne correspond pas directement à ce que les Grecs pouvaient entendre par ce concept, mais c'est l'un des objets de ce travail de clarifier cette question : la définition de Durkheim nous fournira donc un outil de départ commode pour examiner les sources.

Pour ce travail, nous ferons principalement appel aux sources écrites : textes, épigraphie. Si d'autres sources existent — iconographiques, numismatiques—, elles ne sont pas assez nombreuses pour constituer à elles seules un corpus significatif. Cependant, elles seront également convoquées pour éclairer et appuyer nos analyses.

Les sources textuelles les plus anciennes traitent peu du suicide. Nous pouvons observer quelques occurrences chez Homère, chez les poètes lyriques (Sapho, Théognis, Anacréon) ou encore chez Pindare. Parmi les auteurs d'époque « classique », ce sont les tragiques — Eschyle, Sophocle, Euripide — qui évoquent ou mettent en scène le plus fréquemment des suicides. Quoiqu'ils fassent allusion à des suicides mythiques, ils suggèrent que la question faisait l'objet d'un débat à l'époque classique. Ils suggèrent également une évolution sur la perception de ce phénomène. Il est possible, dans une moindre mesure, de trouver des développements sur le suicide dans les textes des philosophes de l'époque classique (Platon, Aristote) ou dans les textes des orateurs attiques. Les auteurs qui offrent le plus d'occurrences sur le sujet sont souvent des auteurs d'époque hellénistique ou romaine comme Diodore ou Plutarque : les attestations provenant de leurs œuvres constituent une part non négligeable du corpus que nous avons établi et qui figure à la fin de ce travail. Diogène Laërce, Pseudo-Apollodore, Pausanias, Hygin ou Ovide y occupent une place importante qu'ils traitent de personnages mythiques ou historiques. Dans de nombreux cas, on observe un laps de temps important entre les événements et les sources qui les évoquent.

Nous trouvons dans les sources un certain nombre de manières d'aborder le sujet. Souvent l'auteur se contente de le rapporter de manière assez courte. Le texte d'Hygin, qui dans les *Fables* rapporte assez sèchement les personnages mythologiques qui se sont tués, est un exemple de cette manière de procéder². Parfois s'ajoute à cette allusion un commentaire qui peut expliquer le geste. Mais l'explication peut porter sur autre chose qu'une explication du geste. Elle peut être étimologique comme dans le mythe de Charila

¹ DURKHEIM 1990 [1897], 5.

² Hygin, *Fables* 242 et 243 : « Caénée fils d'Élatos se tua lui-même » (traduction de J.-Y. Boriaud, 1997).

Introduction

rapporté par Plutarque¹ et qui donne l'origine d'un rite accompli tous les huit ans à Delphes. L'explication peut être également onomastique. Hygin apprécie particulièrement ces jeux : la mer Égée serait ainsi nommée d'après le père de Thésée qui, pensant avoir perdu son fils, s'y précipita². Quant à la mer Cynéenne elle serait nommée d'après la mort d'Hécube qui se serait transformée en chienne³. Plutarque rapporte plusieurs récits de ce type⁴. Le commentaire peut être également, et il l'est souvent, d'ordre moral. L'auteur donne alors un jugement positif ou négatif sur l'acte. Le jugement peut porter sur la situation suicidaire ou sur le type de mort, nous pouvons nous référer au commentaire d'Hélène, dans la pièce homonyme d'Euripide :

[θανεῖν κράτιστον· πῶς θάνοιμι' ἂν οὖν καλῶς;
ἀσχήμονες μὲν ἀγχόναι μετάρσιοι,
κὰν τοῖσι δούλοις δυσπρεπὲς νομίζεται·
σφαγαὶ δ' ἔχουσιν εὐγενές τι καὶ καλόν,
σμικρὸν δ' ὁ καιρὸς ἴῳ ἀπαλλάξαι βίου.]

« Non, non : mieux vaut mourir, mais mourir en beauté ! La triste pendaison répugne, et semble infâme, même aux esclaves. Mais belle au contraire, et digne, est la mort par le fer. Et l'instant si bref qui tranche d'un seul coup les liens de la vie ! »⁵.

Il arrive parfois qu'un auteur fasse une description plus complète de la situation. C'est le cas de Sophocle, dans l'*Ajax*, ou d'Euripide, dans *Hippolyte*, où le poète décrit avec soin la descente aux enfers de Phèdre. En effet, dans la tragédie, la situation qui mène au suicide est décrite avec plus de soins du fait de son rôle de ressort tragique. Enfin, plus rarement, le suicide est décrit ou discuté pour lui-même, bien qu'il ne soit défini que chez Platon⁶ :

« Et maintenant, celui qui aura fait périr l'être qui est le plus étroitement apparenté, l'être qui est, à ce qu'on dit, de tous le plus cher, quel traitement doit-on lui infliger ? Je veux parler de l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille de façon violente de la part de vie qui lui a accordé le destin, sans que la cité l'ait obligé par décision de justice, sans que l'y aient contraint les souffrances insupportables d'un mal sans issue qui le frappe à

¹ Plutarque, *Moralia*, 293D.

² Hygin, *Fables* 43,2.

³ Hygin, *Fables* 111.

⁴ Voir dans le *corpus* le cas de Soloïs. On peut ajouter dans cette catégorie le texte du Pseudo-Plutarque, *Origine des noms de fleuves, de montagnes et de ce qui s'y trouve*.

⁵ Euripide, *Hélène* 298-302 (traduction de H. Grégoire, L. Méridier, F. Chapouthier, 1961).

⁶ Platon, *Lois* IX, 873b-c.

Introduction

l'improviste, sans que le sort lui ait imposé une honte sans issue et invivable, mais qui, par lâcheté et parce qu'il n'a pas la dignité de se comporter comme un homme, s'inflige à lui-même une peine injuste. »

La discussion porte plus souvent sur son opportunité, comme chez Plutarque, qui propose un débat sur le suicide entre Cléomène III et Thérycion, procédé que l'on trouve également chez Flavius Josèphe¹. Ces textes et d'autres, qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous, tel que l'*Apokarteron* que Cicéron attribue à Hégésias², montrent la vivacité de la réflexion sur le suicide.

Si la sociologie peut se targuer d'une étude importante sur le suicide avec celle de Durkheim, ce n'est pas le cas de l'histoire. Ce n'est pas que les bibliothèques manquent d'ouvrages sur le sujet, loin s'en faut. Au XIX^e siècle le suicide a connu un certain intérêt lié aux questionnements de la sociologie et de la psychologie. C'est à la fin de ce siècle et plus particulièrement en 1885 que l'un des premiers ouvrages de référence en français sur le suicide dans l'antiquité et dans les temps modernes a vu le jour³. Pourtant, il ne s'agit pas là d'un ouvrage d'historien, mais d'un juriste, Gaston Garrison, se présentant comme « avocat à la cour de Paris » à la page de garde de son livre. Une brève partie concerne la Grèce. C'est surtout à partir de Rome que l'auteur amorce réellement son travail de description. Les brèves analyses qu'il propose s'appuient sur des statistiques et ne concernent donc pas notre période.

Le livre le plus récent sur ce sujet est celui de Georges Minois⁴. Cet ouvrage n'est pas sans intérêt ; il traite de toutes les périodes et fournit de nombreux exemples, mais se contente souvent de décrire, sans expliquer, ce qu'est le suicide pour chaque période puisqu'il ne se donne pas pour objet une approche culturelle, mais plutôt généraliste. Ainsi excepté Georges Minois les études récentes se concentrent-elles sur des périodes historiques qui, si elles ne nous concernent pas directement, montrent comment des historiens se sont appropriés le sujet. Concernant le Moyen Âge, nous disposons de l'étude du chercheur britannique Alexander Murray, parue en deux volumes, à la fin du

¹ Plutarque, *Cléomène XXXI*, 1-12 ; Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs III*, 8, 5, pour une condamnation et VII, 8, 6, pour une apologie.

² Cicéron, *Tusculanes I*, 34, 84.

³ GARRISON 1885.

⁴ MINOIS, 1995.

Introduction

XXe siècle¹. Pour l'époque moderne, la référence est l'étude récente que l'on doit à Dominique Godineau².

Malgré de très nombreuses sources, pendant longtemps, l'étude du suicide dans le monde ancien a été négligée. En ce qui concerne Rome, Albert Bayet fait paraître un ouvrage en 1922, *Le suicide et la morale* dont le titre résume admirablement la vision de ce que doit être une étude sur le suicide à cette époque. Si cet ouvrage se concentre sur Rome davantage que sur la Grèce, il a le mérite de proposer un modèle de compréhension concernant le suicide. Quand un auteur ancien expose un cas de suicide, pour Bayet il n'y a pas une approbation ou un rejet, mais plutôt une morale « simple » qui condamne tous les suicides par principe et une morale « nuancée » qui tient davantage compte des circonstances et qui peut aller du blâme à l'admiration³. Ce n'est qu'en 1982 avec la parution de la thèse de Yolande Grisé qu'apparaît, en français, à nouveau un travail de synthèse sur le suicide à Rome. Ce travail présente l'avantage de vouloir étudier le suicide de manière originale, c'est-à-dire en lien avec l'approche compréhensive du problème proposée par Baechler⁴. Ce dernier fait sortir le suicide de son carcan durkheimien tout en laissant à la sociologie le soin de fournir l'appareil théorique explicatif du phénomène. Le suicide et ses représentations sont étudiés sous de nombreux aspects et remis dans leur contexte dans cet ouvrage de référence.

Il n'existe pas actuellement de monographies sur le suicide en Grèce ancienne en langue française. Le livre le plus ancien, celui de Gaston Garrison ne concerne pas uniquement la Grèce. L'auteur développe peu d'idées ou d'analyses sur le sujet. De fait, il ne consacre qu'assez peu de pages au suicide en Grèce ancienne. Les cas qu'il évoque sont mélangés au sein d'un chapitre plutôt descriptif intitulé « Le suicide chez les divers peuples de l'antiquité ». Gaston Garrison développe le thème des punitions à l'encontre des suicidés, reprenant les témoignages des sources sans les problématiser ni les critiquer, ainsi que la question du suicide chez les philosophes. Les idées sont exposées sans commentaires qui pourraient aider à comprendre le contexte de leur élaboration ou la relation entre elles et d'autres idées philosophiques apparentées. En conclusion à ce

¹ MURRAY (A.), 1998 et 2000. Trois articles existent en français sur cette question, celui de SCHMITT 1976, 3-28, et auparavant les deux articles de Félix Bourquelot datés du milieu du XIX^e siècle (BOURQUELOT 1842 et 1843).

² GODINEAU, 2012.

³ BAYET 1922, 23.

⁴ BAECHLER 1975.

Introduction

chapitre l'auteur affirme : « voilà, à grands traits, l'historique de la question »¹, ce qui montre clairement qu'il ne prétend pas à une étude exhaustive du sujet.

En revanche, deux historiens proposent une nouvelle manière d'étudier cette question par une approche plus ancrée dans la culture grecque, mais cela reste à la périphérie d'études plus amples sur des thèmes comme la famille, l'ordalie ou l'âme. Le premier est un chercheur allemand, Erwin Rohde. Dans *Psyché*, il consacre plusieurs notes au suicide. Dans ses analyses sur les devoirs dus aux morts, il rapproche le sort du suicidé de celui appliqué aux traîtres à la patrie ou aux pilleurs de temples. Il affirme qu'en certains endroits, à Thèbes ou à Chypre, les honneurs de la sépulture étaient refusés aux suicidés². Il discute un passage où l'orateur Eschine³ évoque la coutume athénienne consistant à enterrer à part les mains du suicidé. Il prend ensuite l'exemple d'Ajax pour disserter sur la possibilité de crémation pour les suicidés. Plus loin, parlant des orphiques⁴, il évoque l'interdit de se libérer soi-même de son propre corps, sous peine de subir une nouvelle incarnation plutôt que d'échapper au cycle des réincarnations et de se purifier, il évoque la menace d'un risque de régression.

En bon connaisseur des sources grecques, l'historien français Gustave Glotz ne peut négliger le suicide. Il lui consacre plusieurs analyses dans l'ensemble de son œuvre. Parmi les thèmes qui retiendront son attention, nous trouvons la vengeance dont il défend l'existence en s'appuyant sur la puissance reconnue aux morts et la crainte que le mort inspire aux vivants⁵. Mais, l'historien s'intéresse aussi au sort du suicidé. Il défend l'idée selon laquelle celui-ci subit une « exclusion posthume »⁶ qui prend des formes diverses liées à la privation de sépulture. Gustave Glotz traite également du problème du suicide contraint pour les personnes âgées, affirmant qu'en Grèce cette institution n'a pas existé du fait de « l'amour filial » et du « respect de la vieillesse »⁷. Dans toutes ces situations, l'auteur étudie l'acte suicidaire dans les logiques qui sont les siennes et tente de les faire coïncider à celles propres à la culture grecque. Les préoccupations principales des historiens de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle semblent liées au suicidé, que ce soit

¹ GARRISSON 1885, 23.

² ROHDE 1999 [1893], 179 note 4.

³ *Contre Ctésiphon* 244. Dans ce texte, il n'est pas question de privation de sépulture.

⁴ ROHDE 1999 [1893], 363 note 3.

⁵ GLOTZ 1906, 13 ; GLOTZ 1904a, 64 ; 66.

⁶ GLOTZ 1904a, 29-30 et la note 3 page 29.

⁷ GLOTZ 1904a, 37 note 1.

Introduction

de son cadavre ou de son âme, et renvoient implicitement à la question morale du suicide. La production scientifique sur le suicide semble se limiter à ces questions.

Ces premiers développements ont probablement reçu un sérieux ralentissement du fait de l'efficacité de la sociologie dans l'explication du phénomène suicidaire et de la solidité des propositions par ces pionniers. Au XX^e siècle, aucun travail de synthèse sur la question ne paraît et les articles reprennent les théories développées précédemment. Ces dernières années, le suicide semble davantage attirer l'attention des chercheurs. Les thèmes se sont diversifiés, la question morale semble moins obsédante. Le renouvellement des problématiques sur le suicide vient de son étude accolée à d'autres thèmes : le suicide dans la tragédie, le suicide dans les mythes. Le lien entre le suicide et la tragédie semble particulièrement retenir l'intérêt des chercheurs. Élise Garrison¹ a proposé un ouvrage à ce sujet et Nicole Loraux² a introduit des réflexions sur le suicide et le genre en s'appuyant sur les sources tragiques. Ces deux auteurs inscrivent leurs recherches dans celles de l'histoire des femmes.

Nous pouvons discerner deux tendances dans les articles parus ces quarante dernières années sur le sujet. Certains restent très descriptifs,³ voire énumératifs, ou encore rapportent les théories de Glotz ou de Rohde sans réexaminer le problème⁴. D'autres proposent des approches nouvelles ou une relecture des sources, comme ceux que l'on doit à Jean-Louis Voisin et à Paul Veyne⁵ et qui concernent, en premier lieu, le monde romain. Si ces deux auteurs ne traitent pas de la Grèce, leur approche constitue un modèle de ce que doit être une étude du suicide ; à savoir la mise en perspective de ce fait social dans son contexte⁶. L'article de Geneviève Hoffmann⁷ concernant la Grèce s'inscrit dans cette lignée : l'historienne replace la pendaison dans son contexte culturel.

Trop souvent des études conjointes du suicide en Grèce et à Rome font oublier les spécificités de chaque type de suicides. Comme je l'ai souligné, les auteurs ont rarement

¹ GARRISON 1995.

² Voir dans la bibliographie les nombreux articles de cet auteur auxquels il faut ajouter les ouvrages et les articles d'Eva Cantarella qui aborde la question juridique de manière remarquable (CANTARELLA 2000 ; 2003).

³ DAVID (E.), 2004.

⁴ GALLET DE SANTERRE 1989, 234 note 18.

⁵ VEYNE 1981.

⁶ Le travail suivant se trouve également dans la même logique : HILL (T.), 2004, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York-Londres. L'étude du suicide à Rome a éveillé l'intérêt des chercheurs de manière plus précoce que pour la Grèce.

⁷ http://www.etudsmagiques.info/2008/EG_2008-02.pdf (consulté le 8/10/2013).

Introduction

traité du suicide en Grèce uniquement, ils ont davantage écrit sur le suicide dans l'antiquité ou en Grèce et à Rome. C'est le cas de l'ouvrage qui fait référence actuellement, le livre de Van Hooff¹.

Deux éléments semblent prépondérants dans l'historiographie du suicide. Le premier, c'est le poids de l'œuvre de Durkheim en tant que système d'explication globale du phénomène. Le second est le poids du sujet lui-même qui détermine la manière d'écrire des chercheurs. J'ai cité plus haut la lecture morale qu'en donne Bayet sur le suicide. Dans l'historiographie des années 70 on observe un traitement similaire de ce qui pour certains tient du « génie » et du « miracle grec ». Le suicide peut-il s'accorder avec le génie grec ? Jacqueline De Romilly semble affirmer le contraire. Elle conclut un article traitant de la mort et du suicide en Grèce en affirmant l'amour des Grecs pour la vie, pour elle : « peut-être cette attitude explique-t-elle en partie l'extraordinaire dynamisme qu'elle [la Grèce] a montré dans toutes les activités de l'esprit centrées sur l'homme, sur la vie en société sur la science et la quête des idées »².

Le poids du sujet³ que je viens d'évoquer invite à mieux justifier l'intérêt d'une nouvelle recherche sur le suicide en Grèce ancienne. S'il est vrai que le suicide a été plus étudié dans le monde romain puisque les sources sur la question sont abondantes, un travail sur le suicide en Grèce ancienne se justifie amplement. Il n'est pas inutile de rappeler que c'est en Grèce que naissent de nombreux courants philosophiques où des prises de position sur le suicide sont repérables. Avant d'atteindre Rome, le débat sur le suicide prend corps en Grèce et particulièrement dans certains royaumes hellénistiques, comme le suggère Cicéron : « C'est là un point sur lequel Hégésias de Cyrène apporte tant de preuves que le roi Ptolémée l'empêcha, dit-on, de le [le suicide] traiter dans ses cours, parce que nombre de gens, après l'avoir entendu, se donnaient la mort »⁴.

La deuxième raison d'étudier le suicide, et probablement la plus légitime, c'est l'existence de nombreuses sources. En effet, certains cas de suicide sont célèbres, nous pensons avant tout à ceux de Socrate ou de Démosthène. D'autres sont également bien connus, comme les suicides dus à la guerre. À eux s'ajoutent les suicides évoqués au théâtre. D'autres sources évoquent des cas peu connus. Il nous revient de mettre le plus

¹ VAN HOOF 1990.

² DE ROMILLY 1982, 15. Voir également son article sur le refus du suicide par Héraclès (DE ROMILLY 1995).

³ Ce poids fait que ceux qui écrivent sur le suicide dans l'Antiquité éprouvent le besoin de se justifier (GRISE 1982, 8 ; VAN HOOF 1990, xi).

⁴ Cicéron, *Tusculanes*, I, 34.

Introduction

grand nombre de sources à contribution pour faire avancer la connaissance du suicide en Grèce ancienne.

Enfin, le suicide en tant que fait social complexe, pour ne pas dire total à la manière dont le définit Marcel Mauss¹, comporte de nombreux éléments permettant de mieux comprendre la société des anciens. Benjamin Constant fait la même observation tout au début du XIX^e siècle. En lisant « les Anciens », il établit un lien entre la condamnation du suicide et la morale de ceux qui émettent cette condamnation à son époque². C'est-à-dire que l'étude du suicide permet de comprendre davantage d'autres éléments des mentalités de cette population, comme la morale selon l'exemple cité ci-dessus. Après avoir précisé le sens de ce travail, nous allons développer la manière dont nous allons aborder cette étude.

Dans son article sur le suicide au Moyen Âge paru dans la revue *Les Annales*, Jean-Claude Schmitt³ évoque trois voies pour étudier le suicide. La première consiste à étudier l'attitude de ceux qui sont confrontés à ce problème. La seconde vise à comprendre l'approche des juristes qui s'intéressent aux peines infligées au cadavre ou aux biens du suicidant. La troisième, enfin, est l'approche littéraire. À l'issue de l'énumération de ces analyses, il propose sa propre voie, celle du sens donné au suicide. Il résume assez bien les différentes approches empruntées jusqu'alors.

Dans le cadre de ce travail, je souhaite développer une approche différente. En partant de la description du phénomène, je chercherai à expliquer l'évolution du suicide dans une perspective anthropohistorique. Pour cela, je chercherai à mettre en relation le suicide et la conception de la nature et du monde de celui qui effectue cet acte. Timothy Hill a, en partie, emprunté cette voie en s'intéressant au monde romain. Dans son ouvrage, *Ambitiosa mors*, le chercheur s'écarte d'emblée de la conception moderne du suicide, liée,

¹ « Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux totaux ou, si l'on veut – mais nous aimons moins le mot – généraux : c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et des institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et, dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus », MAUSS 1997b, 274.

² « Lu en voiture un traité sur la manière dont les Anciens envisageaient le suicide. Une chose remarquable, c'est que tous les peuples qui ont possédé ce qui donne du prix à la vie, la gloire et la liberté, ont en même temps senti qu'il fallait savoir mépriser la vie et y renoncer. Ceux qui nous prêchent contre le suicide sont précisément des hommes dont les opinions rendent la vie une chose misérable et honteuse, des partisans de l'esclavage et de la dégradation. » Benjamin Constant, *Journal*, 27 mars 1804 (Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1957, p. 249).

³ SCHMITT, 1976, 3-28.

Introduction

selon lui, à la dépression, ce qui lui permet d'étudier le suicide romain comme une recherche de publicité. Il affirme que jusqu'à Virgile la conception de l'individu repose sur une équivalence entre la personne et son identité sociale, puis qu'ensuite la personne prend une forme d'indépendance par rapport à la personne sociale. C'est précisément là que le suicide devient un moyen d'affirmer son identité propre. La relation entre la conception de celui qui commet cet acte et l'acte effectué n'a pas spécifiquement reçu l'attention des chercheurs malgré l'importance du « soi » dans les manières antique ou bien moderne d'exprimer cette idée de se détruire.

Notre questionnement portera sur le principal changement qu'on observe au sujet du suicide dans le monde grec, c'est-à-dire l'apparition du suicide philosophique. Ce suicide philosophique, qui fleurira également à Rome, est unique dans le monde antique méditerranéen et ne peut être comparé qu'au suicide en Inde sur lequel nous n'avons que trop peu de sources pour pouvoir établir une comparaison solide. Nous défendrons l'hypothèse que ce changement repose sur une modification dans la conception que se faisaient les Grecs de l'individu et de ses relations avec le groupe, lui-même induit par la propagation d'un modèle d'être au monde rationnel.

Cette étude portera donc sur la place du suicide dans la culture grecque, son identité et, bien sûr, son évolution. Elle prendra comme point de départ les premières sources écrites en grec sur le suicide vers le VIII^e siècle avant notre ère jusqu'à la disparition des dernières monarchies hellénistiques au I^{er} siècle avant notre ère. Ce choix chronologique est discutable, il aurait été possible de l'étendre à la période de domination romaine sur la Grèce jusqu'à la création de l'Empire byzantin, il arrivera d'ailleurs que je fasse appel à des sources tardives, mais il m'a semblé préférable de centrer cette étude sur les relations entre le suicide et un modèle précis d'organisation sociale, celui de la cité. C'est le modèle poliade classique et hellénistique qui recevra une part importante de mon attention.

Afin d'explorer cette question nous allons dans une première partie nous attacher à décrire le suicide en Grèce ancienne durant la période où la raison n'a pas encore modifié en profondeur les structures de la société, entre le VIII^e et IV^e siècle avant J.-C., tout en insistant à la fois sur ses ressemblances structurelles avec d'autres types de sociétés dites « holistes » par les anthropologues, mais également sur ses particularités. Dans une seconde partie, nous décrirons les prémices de cette mort raisonnable pour montrer dans quels autres phénomènes sociaux ou historiques elle prend sa source et enfin la forme qu'elle prend. Enfin dans une dernière partie nous dresserons une généalogie de cette mort, en explorant à la fois l'émergence du rationalisme et de l'individu, leur influence sur la

Introduction

manière dont le suicide existe dans la société et les discours afin de tenter de comprendre en profondeur comment ce suicide particulier a pu naître en ce lieu spécifique.

1ere partie : Le suicide ancien

Partie 1 : Le suicide primitif

Le suicide, comme tout autre acte de la vie sociale, n'échappe pas aux transformations de la société que provoque l'apparition de l'écriture. L'apparition de textes traitant du suicide ou décrivant des actes de ce type marque une limite difficilement franchissable pour la connaissance de notre sujet. Même les images les plus anciennes¹ ne précèdent pas les premiers textes que nous possédons sur cette question. Pourtant l'étude des sociétés sans écriture, avec lesquelles la Grèce ancienne partage des traits en matière d'organisation sociale ou de structure², montre qu'elles connaissaient évidemment le suicide, mais surtout les problèmes qu'il leur posait et les solutions que ces sociétés lui ont apportées. Si certaines de ces sociétés ont pu avoir une relative tolérance à son encontre, et cela dans des circonstances précises, aucune ne l'a accepté ou encouragé comme l'a fait le monde grec de l'époque hellénistique.

Cette première partie sera l'occasion d'étudier un premier temps du suicide en Grèce ancienne ; nous y percevons un suicide partageant des caractéristiques d'un fonctionnement social que Louis Gernet qualifiait en son temps de « préjuridique »³. Il désigne ainsi un temps où droit et religion étaient indissociables et où la forme de raison qui deviendra plus tard l'assise de la science grecque n'en était encore qu'à ses balbutiements⁴. En ce qui concerne le suicide, ce premier temps s'étend de l'archaïsme le plus lointain, à l'époque d'Homère, dont nous ne parlerons que très prudemment faute de sources, au milieu de l'époque classique au début du IV^e siècle où les changements politiques entrepris par la cité transforment les structures sociales et donnent à l'individu et à ses motivations une possibilité d'existence. La transition avec la période suivante qui verra apparaître un suicide moins dépendant de cette pensée « primitive », n'est pas une rupture. Les changements ne s'opèrent pas partout ni dans toutes les strates de la société à la même vitesse, l'époque hellénistique conserve ainsi des logiques concernant le suicide qu'on pourrait ainsi qualifier d'archaïques. Nul événement marquant ne délimite notre période. Il s'agit plutôt d'une constellation de micro-événements qui annoncent une tendance dirigée vers une conceptualisation plus stricte du suicide et esquissant une forme de libéralisation du droit à l'autodétermination de l'individu.

¹ Je pense à celles du suicide d'Ajax dont les représentations les plus anciennes qui remontent au VII^e siècle proposent des variantes de celles connues par les textes (GALLET DE SANTERRE 1989, voir corpus iconographique).

² JEANMAIRE 1975, 7-8.

³ GERNET 1982b, 5-12.

⁴ VERNANT 2002 [1962].

Partie 1 : Le suicide primitif

Ainsi pour mieux comprendre ce suicide « prélogique » il nous faudra parfois déborder sur l'époque hellénistique tout comme plus tard pour étudier le suicide « raisonnable » il nous faudra parfois remonter bien avant les limites que nous nous sommes fixées. Nous commencerons dans cette première partie par indiquer le vocabulaire que les auteurs grecs et gréco-romains utilisaient pour désigner le suicide comme acte et comme concept. Puis, nous traiterons du problème de la condamnation du suicide et des situations les plus couramment propices à le provoquer. Nous examinerons ensuite les relations entre suicide et identité en postulant que le suicide est avant tout, durant cette première période, marqueur d'identité sociale. Nous terminerons cette première partie en étudiant les différents sens qui ont pu être donnés à ce type de mort.

I Définir le suicide

A Aperçu du vocabulaire

Dans l'ensemble de la littérature grecque jusqu'au V^e siècle de notre ère environ, les occurrences les plus anciennes concernant le suicide sont descriptives. Cela veut dire que la manière de se tuer apparaît comme primordiale dans les expressions utilisées. Nous pouvons observer cette manière d'exprimer le suicide dès les premières sources écrites avec Homère et cela perdure sur toute notre période. Nous commencerons par évoquer ces différentes manières de décrire l'acte suicidaire, avant même qu'un mot ne désigne cette notion, c'est-à-dire le suicide. Afin de faciliter la lecture, nous procéderons par manière de se donner la mort, en évoquant pour chacune les différentes expressions utilisées dans nos sources. Nous détaillerons ensuite les situations où le suicide est exprimé par des verbes d'action (se tuer, se donner la mort, se détruire...) sans exprimer de manières de faire et sans qu'apparaisse pour autant un vocabulaire spécifique. Nous terminerons en nous interrogeant sur l'existence d'un vocabulaire spécifique pour désigner le suicide en insistant sur l'importance d' αὐτός dans ce processus.

1 Un vocabulaire descriptif qui n'est pas spécifique au suicide.

Les auteurs de l'époque archaïque tendent à qualifier le suicide par son mode opératoire. Homère rapporte au sujet d'Épicaste que : « affolée de chagrin, elle avait, au plafond de sa haute demeure, suspendu le lacet¹ ». L'expression ἀψαμένη βρόχον² est purement descriptive. Elle fait référence à une manière de se donner la mort sans connotation négative. Le verbe ἄπτω signifie « attacher » et nous pouvons le lire dans les textes d'auteurs anciens dans des situations n'ayant aucun rapport avec le suicide ou la mort³. Cependant, dans les poèmes homériques, c'est bien la mort volontaire ou du moins le souhait d'en finir avec la vie qu'évoque l'utilisation du verbe ἄπτω. Ce procédé

¹ Homère, *Odyssée* XI, 273-279 (traduction de V. Bérard, 2002 [1924]).

² Nous retrouvons cette expression bien plus tard chez Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, 1065 : ἀψαμένη βρόχον ἀνθένι, Plutarque (*Moralia* 516B) et Eustathe citent ce passage d'Homère (*Commentaire à l'Odyssée* I, 413 et 414). Euripide en fera usage avec des variations dans son *Hippolyte* (vers 770).

³ Si sur l'ensemble des sources sur la pendaison cette expression n'est pas la plus utilisée (Euripide, *Hippolyte* 770 et 802 ; Parthénios, *Passions d'amour* XI ; Plutarque, *Moralia* 253C-D ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 13, 3 ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, 1065), elle perdure tout au long de la période qui nous concerne.

Partie 1 : Le suicide primitif

descriptif apparaît également pour d'autres personnages, c'est le cas pour Achille, dont ses proches craignent « qu'il ne se tranche la gorge » (γὰρ μὴ λαιμὸν ἀπαμήσειε σιδήρῳ)¹, ou bien pour Ulysse qui songe à se « jeter du vaisseau chercher la mort en mer » (ἠὲ πεσὼν ἐκ νηὸς ἀποφθίμην ἐνὶ πόντῳ)². Pour ce dernier le mode de suicide accompagne l'affirmation de la volonté de mourir exprimant le désespoir de sa situation. Le poète Théognis fait également allusion à cette façon de mourir qu'il ne nomme pas, mais qu'il exprime assez clairement en parlant de la précipitation³. Pindare décrit plusieurs fois la situation d'Ajax en insistant sur le mode ; il est « transpercé » par son glaive⁴, il se perce « de son glaive meurtrier »⁵ ou encore il plante « dans sa poitrine la lame de son glaive »⁶. Cette façon d'exprimer le suicide par la manière dont il s'exécute perdurera sur toute la période étudiée, quelle que soit la manière de se donner la mort. Selon les auteurs anciens, les Grecs se pendent (parfois à un arbre, aux statues des dieux), s'étranglent, se précipitent sur les rochers, dans la mer, dans un fleuve, une fontaine, un lac, dans un bûcher, dans un volcan même. Les auteurs insistent parfois sur le lieu duquel ils se précipitent : « de l'acropole », « d'un promontoire ». Ils s'empoisonnent, ils s'ouvrent la gorge, se déchirent, se transpercent, se frappent. Derrière ces traductions plus ou moins heureuses se cachent des termes grecs dont la signification peut être plus profonde et révéler plus que ce qu'une traduction littérale voudrait bien exprimer, c'est-à-dire les mentalités sur un acte qui a parfois du mal à être exprimé autrement. Nous allons les étudier par mode opératoire en cherchant à montrer les évolutions dans les manières de dire le suicide.

a Suicide par pendaison

Le fait de se pendre est désigné par plusieurs mots ou expressions. Deux mots prédominent entre le VIII^e et le I^{er} siècle avant notre ère : le verbe ἀπάγω et le nom ἀγχόνη. Les traductions de ces expressions varient pour le verbe entre « étrangler », « étouffer », « pendre », et pour le nom, entre « strangulation », « pendaison ». Ces mots ne

¹ Homère, *Iliade* XVIII, 32-35 (traduction de P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart, R. Langumier, 1961).

² Homère, *Odyssée* X, 44-55 (traduction de V. Bérard, 2002 [1924]).

³ Théognis I, 173-182. Voir particulièrement, I, 175-177 : ἐς βαθυκίτητα πόντον/ρίπτειν καὶ πετρέων, Κύρνε, κατ' ἡλιβάτων. /καὶ γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος (...).

⁴ Pindare, *Néméennes* VIII, 23-32 : ἀμφικυλίσεις.

⁵ Pindare, *Isthmiques* IV, 53 : φοίνιον τὰν ὄψια ἐν νυκτὶ ταμῶν περὶ ᾧ φασγάνῳ.

⁶ Pindare, *Néméennes* VII, 25-29 : ἔπαξε διὰ φρενῶν λευρὸν ξίφος.

Partie 1 : Le suicide primitif

sont pas exclusivement utilisés pour le suicide. En effet, ἀγγόνη peut être utilisé pour qualifier la mise à mort, comme chez Euripide¹, ou en relation avec le lien et la ruse².

Vient ensuite (en termes d'occurrences) ἀναρτάω. Ce terme d'utilisation plus tardive apparaît dans l'*Andromaque* d'Euripide, dans le sens d'« attacher »³. Le verbe est ensuite utilisé dans des situations de suicide par des auteurs d'époque hellénistique et romaine⁴. Le verbe κρεμάννυμι qui signifie « pendre » ou « suspendre » est également attesté pour dire le suicide par pendaison à l'époque classique chez les poètes dramatiques comme Euripide, Sophocle ou de comédie comme Aristophane. Nous le retrouvons également chez Antipater de Thessalonique⁵ au premier siècle avant notre ère, puis chez Diogène Laërce⁶ au III^e siècle environ. Le dernier terme que nous pouvons observer est ἄπτω. Ce verbe insiste sur l'idée de lien et est accompagné le plus souvent de l'instrument qui sert à pendre comme dans les vers homériques cités plus haut⁷. C'est également dans ce sens qu'Euripide⁸ l'utilise à l'époque classique et Apollonios de Rhodes⁹, à l'époque hellénistique. Beaucoup plus tard, en évoquant la fin de la femme d'Aristotimos, Plutarque dit qu'elle « délia sa ceinture et suspendit un nœud coulant »¹⁰. Les auteurs ont le choix entre plusieurs possibilités pour décrire une pendaison. Certains font varier un grand nombre des possibilités lexicales que nous venons d'énumérer. Euripide, par exemple, les utilise toutes à l'exception d'ἀπάγγω, ou Plutarque qui n'utilise pas κρεμάννυμι dans ce sens.

¹ Euripide, *Bacchantes* 246 « Ces crimes ne méritent-ils pas la pendaison ? » (traduction de H. Berguin, G. Duclos, 1966). Voir aussi Euripide, *Héraclides*, 246 ; Sophocle, *Cédipe roi*, 1374.

² Ou encore avec l'angine (voir LORAUX 1984b, 214) dont Hippocrate, *Des lieux dans l'homme* 30, affirme qu'elle « provient du sang quand ce liquide se coagule dans les veines du cou ». Chez Eschine, *Contre Ctésiphon*, 38, ἀγγόνη, associée au chagrin, λύπη, prend le sens d'angoisse.

³ Euripide, *Andromaque* 811 « de se mettre le lacet au col », ἀρτῆσαι δέρην.

⁴ Parthénios au I^{er} siècle avant notre ère ; Pseudo-Apollodore, Plutarque et Antoninus Liberalis vers le II^e siècle après J.-C.

⁵ *Anthologie palatine* IX, 149.

⁶ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 100.

⁷ Homère, *Odyssée* XI, 278.

⁸ Euripide, *Hippolyte* 769-770 (traduction de L. Méridier, 1960) : « au toit nuptial elle va suspendre un lacet, qu'elle ajustera autour de son col blanc » (ἀπὸ νομφιδίων κρεμαστὸν / ἄψεται ἀμφὶ βρόχον λευκᾶ καθαυμύζουσα δείρα).

⁹ Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, 1065 : ἀψαμένη βρόχον ἀχένη.

¹⁰ Plutarque, *Moralia* 253D (traduction de J. Boulogne, 2002) : λύσασα τὴν ζώνην καὶ βρόχον ἄψασα. Voir aussi l'utilisation de ce verbe chez Parthénios, *Passions d'amour* XI.

Partie 1 : Le suicide primitif

Les verbes que nous avons examinés – ἀπάγω, ἀναρτάω, κρεμάννυμι et ἄπτω – ne sont pas des synonymes parfaits. Ils sont plutôt complémentaires. Il arrive, dans certains contextes, qu'ils soient utilisés dans la même phrase. En effet chez Sémonide¹, Euripide, ou encore chez Pseudo-Apollodore² plusieurs expressions peuvent se côtoyer. Euripide, dans l'*Hippolyte*, fait figurer deux de ces expressions dans un même passage³.

b Suicide dû à l'utilisation d'une arme tranchante

Il y a de nombreuses manières de décrire l'arme qui pénètre le corps de celui qui se donne la mort, comme le montre le tableau ci-dessous⁴. Des verbes précis désignent l'action de l'arme. Toutefois, ce n'est pas l'arme, mais l'individu qui cherche la mort, qui pousse l'arme en soi, se frappe, se transperce. En tout cas, il ne semble pas qu'un terme soit préféré à un autre ou qu'on le réserve exclusivement au suicide.

Nous pouvons observer une grande variété d'expressions lorsque l'arme tranche et coupe. Certains termes sont très violents et dénotent des intentions spécifiques : c'est le cas chez Hérodote qui décrit le suicide de Cléomène⁵ en utilisant le terme λωβάομαι qui peut signifier « outrager », « mutiler ». Καταχορδεύω, mieux l'expression ταύτην καταχορδεύων peut être rendue par « qu'il découpa de même »⁶. Les autres termes pour parler de « trancher » ou « piquer », si nous mettons de côté toutes les expressions liées à σφαγή que nous allons traiter ensuite, sont relativement dénués de connotations qui

¹ Sémonide d'Amorgos I, 18 : οἱ δ' ἀγχόνην ἄψαντο δυστήνῳ μῶρῳ κατὰ γρητοὶ λείπουσιν ἡλίου φάος : « se pendent avec un lacet et abandonnent la lumière du jour » (traduction E. Bergougnan, 1940).

² Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 13, 3 : καὶ τοῦτο ἐκείνη ἀκούσασα ἀγχόνην ἀνάπτει.

³ Voir *Hippolyte*, 769-770 : κρεμαστὸν ἄψεται [...] βρόχον (« elle va suspendre un lacet » traduction de L. Méridier, 1960).

⁴ Nous reconnaitrons en partie la distinction observée par Odette Touchefeu (*LIMC* s.v. Aias) concernant les représentations du suicide d'Ajax (voir dans le corpus d'images : Ajax).

⁵ Hérodote, *Histoires* VI, 75 (traduction de Ph.-E. Legrand, 1963) : « En possession de cette arme, Cléomène se mit à se déchirer (ἑωυτὸν λωβώμενος) ; en commençant par les jambes ; tailladant les chairs en lanières, il passa des jambes aux cuisses, des cuisses aux hanches et aux flancs, et continua jusqu'au ventre, qu'il découpa de même (ταύτην καταχορδεύων) ; et il périt de la sorte ».

⁶ Le traducteur est en dessous de la puissance du texte puisque Bailly propose « arracher les entrailles », d'où « éventrer »⁶ (Bailly, s.v. καταχορδεύω). Jackie Pigeaud (1993), traduisant Longin, *Du Sublime* XXXI,2, dont le texte reprend la formulation d'Hérodote (*Histoires* VI, 75), propose le terme émincer « s'étant émincé tout le corps ».

Partie 1 : Le suicide primitif

pourraient s'ajouter à l'idée de suicide. Mais il faut noter que l'idée même de couper la peau ou de couper le corps humain est déjà anormale hormis dans un contexte de guerre¹.

Les auteurs relatant des faits suicidaires ne décrivent pas explicitement la présence de l'arme utilisée par ceux qui se donnent la mort. Elle est néanmoins sous-entendue dans le cas de σφάζω que nous allons examiner maintenant². Le sens premier de ce verbe est « égorger » ; cependant il se décline en de nombreuses variantes pouvant désigner la gorge (σφαγή) ou bien le point de la gorge où le couteau doit frapper³, parfois le couteau⁴ lui-même. La même racine peut être associée à l'égorgeur (σφαγεύς), l'homme ou le couteau et, par extension, le tueur. Comme le montre le tableau ci-dessous, les cas de suicide par armes employant σφάζω ou un mot apparenté sont très nombreux. C'est même la majorité des cas⁵.

Les situations où le suicide n'est pas explicite, mais où des mots apparentés à σφάζω sont utilisés parfois avec le préfixe ἀπό-⁶, ἐπι- ou ἐπικατα-⁷, le pronom αὐτός (que nous retrouvons dans la plupart des cas), αὐτόχειρ lié ou pas à σφάζω, sont plus nombreuses, parfois dans des récits fictifs⁸, moins souvent, dans des situations plus réalistes⁹.

¹ VON STADEN 1992, 225.

² Σφάζω est lié à la pratique du sacrifice sanglant qui se fait à l'aide d'une arme tranchante. Ce verbe n'est jamais utilisé pour exprimer un autre type de suicide sans arme.

³ Pour la *Souda*, ce lieu se situe vers le dessus de la clavicule (σ 1701 : Σφαγίας· τὰς κατακλειῖδας· Θουκυδίδης· καὶ οἴστοὺς καθίεσαν ἐς τὰς σφαγίας). L'auteur anonyme de cette entrée cite Thucydide (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* IV, 48, 3) et le suicide des prisonniers de Corcyre en 427 avant notre ère.

⁴ Voir Sophocle, *Ajax* 815. Dans cette tirade d'Ajax, σφαγεύς est donc utilisé métaphoriquement, le héros, nous le savons, se donnant lui-même la mort. Voir aussi Diodore, *Bibliothèque historique* X, 20, pour le suicide de Lucrece, qui, violée par Sextus, se donne la mort en utilisant un couteau.

⁵ Pour lien entre suicide et sacrifice, voir page 243 et suivantes.

⁶ Aristote, *Rhétorique* 1374b-1375a ; Hippocrate, *Épidémie* 5,33.

⁷ On trouve ἐπικατασφάζω ou ἐπικατασφάττω, « égorger sur », « immoler sur », entre autres, chez Hérodote, *Histoires*, 1, 45 ; Diodore, *Bibliothèque historique* IX, 29 ; Plutarque, *Moralia* 772C ; Plutarque, *Cléomène* XXXVII, 16 ; XXV, 17 et XXXVIII, 15 ; Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 2, 7 et IV, 13, 4. Parthénios, *Passions d'amour* XXXI.

⁸ Pour la conjonction de αὐτόχειρ et de σφάζω, voir Euripide, *Oreste* 947 ; *Phéniciennes* 330. Voir aussi Démade, fr. 109 Falco ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, XII, 13. Αὐτόχειρ peut être utilisé avec d'autres verbes, comme ἀπόλλυμι. Voir Hérodote III, 66.

⁹ Aristote, *Rhétorique* 1375a : ἐπεὶ ἀπέσφαξεν ἑαυτὸν ὑβρισθεὶς.

Partie 1 : Le suicide primitif

Tableau 1 La mort par les armes

Termes	Sources	Sens et commentaires
L'arme qu'on enfonce dans le corps		
ἐλαύνω	<i>Anth.</i> 7, 526	« Diriger », « frapper »
πατάσσω	DS. 4, 50, 2	« Frapper bruyamment »
παίω	Soph., <i>Ant.</i> 1315 ; Eur., <i>El.</i> 688 ; Plot., <i>Alex.</i> 51	« Frapper », « battre »
ὠθέω	Eur., <i>Med.</i> 39 ; Eur., <i>Ph.</i> 1455-60 ;	« Pousser », « pénétrer »
ἐπάγω	Pind., <i>N.</i> 7, 25-29	« Pousser », « conduire »
ἀμφικυλίνδω	Pind., <i>N.</i> 8, 23-32	« Transpercer »
ἐρείδω	Soph., <i>Ant.</i> 1236	« Pousser », « planter »
πλήσσω	Soph., <i>Tr.</i> 920-930 ; Soph., <i>Ant.</i> 1282 ; Plut., <i>Cleom.</i> 37,13	« Frapper », « pousser »
ἀερτάζω	Nonn. 48, 734	« Lever »
L'arme sur laquelle on se jette		
Πίπτω	Ar., <i>Vesp.</i> 522 ; Soph., <i>Aj.</i> 828	« Tomber », « se jeter sur »
ἀρνεύω	Lyc. 465	« Culbuter », « plonger »
Πήδημα	Soph., <i>Aj.</i> 833	« Sauter »
L'arme qui tranche		
λωβάομαι	Hdt. 6, 75	« Mutiler », « outrager »
τιτρώσκω	Paus., 3, 4, 5	« Blesser »
τέμνω	Pind., <i>I.</i> 4, 53	« Couper », « trancher »
ἀποτμήγω	Hom., <i>Il.</i> 18, 34	« Couper », « trancher »
διαρρήγνυμι	Soph., <i>Aj.</i> 834	« Déchirer »
ἀνατέμνω	Plut., <i>M.</i> 223c-d	« Couper », « ouvrir »
L'égorgement		
σφάζω	Eur., <i>Hel.</i> 355 ; Paus. 7, 21, 4 ; Paus. 1, 32, 6 ; Plut., <i>M.</i> 310C ; Eur., <i>H. f.</i> 562	« S'égorger » (contexte sacrificiel explicite)
	Arst., <i>Rhet.</i> 1375a ; Eur., <i>Ph.</i> 330 ; Eur., <i>Or.</i> 947 ; Hpc., <i>Epid.</i> V, 33 (L. 5, 230) ; Ach.Tat. 3, 16-17 ; Paus. 4, 2, 7 ; Paus. 4, 13, 4 ; Plut., <i>Cleom.</i> 31, 12 ; Plut., <i>Cleom.</i> 37, 16 ; Plut., <i>Cleom.</i> 37, 13 ; Plut., <i>M.</i> 310E ; Plut., <i>M.</i> 168F ; Plut., <i>Pelop.</i> 20, 6 ; Thc. 2, 92, 3 ; Plut., <i>M.</i> 772C ; DS. 25,17 ; Parth. 5, 2 ; Plut., <i>M.</i> 775E	« Se tuer » (hors d'un contexte sacrificiel explicite)

c Suicide par précipitation

L'expression la plus usitée pour parler des suicides par précipitation est ῥίπτω ou les termes composés sur le même radical, ῥιπτέω, ῥιπτάζω. Nous le retrouvons du VI^e siècle au I^{er}, de Théognis à Diodore¹. Ce terme peut être employé indistinctement pour désigner

¹ Photios continue de l'utiliser, voir le tableau pour les références.

Partie 1 : Le suicide primitif

l'acte de se jeter d'un rocher vers le sol, dans un précipice¹ ou dans la mer². En d'autres termes, les auteurs anciens indiquent soit le point de départ de la précipitation (en utilisant le génitif) et sa destination soit le point d'impact (en utilisant l'accusatif de direction). Théognis associe dans une même élégie les deux éléments de la précipitation : « il faut soit la fuir, soit se jeter, Cyrnos, dans la mer aux abîmes peuplés de monstres, ou du haut des rochers escarpés »³ dit-il en se référant à la pauvreté.

Vient ensuite le verbe βάλλω le plus souvent précédé de κατά-. Ce terme est habituellement utilisé pour se jeter dans l'eau, mais pas exclusivement⁴. L'utilisation de βάλλω pour qualifier le suicide intervient tardivement à partir du II^e siècle de notre ère ; chez Plutarque, Antoninus Liberalis, Pseudo-Apollodore ou encore plus tardivement Photios. L'usage d'ἀφίημι date des mêmes époques, nous l'observons chez Plutarque et Pausanias. Il signifie lancer, jeter dans l'idée de « laisser aller ». Il existe d'autres expressions présentant moins d'occurrences telles que ἄλλομαι, qui signifie « sauter », « bondir », πίπτω qu'on trouve chez Homère à propos d'Ulysse qui se demande si, confronté au malheur, il doit sauter dans la mer, puis πίπτω apparaît chez Sophocle et Plutarque. Nous trouvons enfin καταδύω, ἐκχαλάω, et κατακρημνίζω. Ce dernier terme semble réservé à la précipitation dans un précipice ou en tout cas vers la terre ; par exemple Ctésias l'utilise pour une précipitation du haut d'un rempart⁵.

¹ Cheval scythe chez Aristote, *Histoire zoologique* IX, 47.

² Voir le cas d'Ino, Euripide, *Médée* 1282-1289.

³ Théognis I, 175-177 (traduction de J. Carrière, 1962) : ἦν δὴ χρὴ φεύγοντα καὶ ἐς βαθυκῆτα πόντον ῥιπτεῖν καὶ πετρώων, Κύρνε, κατ' ἠλιβάτων.

⁴ Byblis dans Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXX, 3-4, se précipite du haut d'un rocher vers la terre.

⁵ Ctésias, *Persica* 4. On notera toutefois que Xénophon, *Helléniques* II, 1, 31, l'utilise pour évoquer la précipitation des marins de Corinthe et d'Andros que le stratège athénien Philoclès aurait ordonné de jeter par-dessus bord.

Partie 1 : Le suicide primitif

Tableau 2 La mort par précipitation

Termes	Sources	Sens et commentaires
ρίπτω, ριπτέω, ριπτάζω	Eschl. <i>Pr.</i> 748-751, A. Lib. 30, 3-4 ; Arstt., <i>H. A.</i> 9, 47 ; Eur., <i>Hipp.</i> 356 ; Eur., <i>Med.</i> 1282-1289 ; Men., <i>Dyskolos</i> 583 ; Parth. 26, 2 ; Parth. 27, 2 ; Parth. 33, 3 ; Hdt. 8, 53 ; Paus. 1, 18, 2 ; Paus. 10, 2, 4 ; Photios 190, 153a ; Eur., <i>Cycl.</i> 166 ; Apd. 3, 14, 6 ; DS. 3, 57, 5 ; DS. 4, 64, 4 ; DS. 5, 55, 7 ; DS. 5, 62, 3 ; DS. 5, 50, 5 ; Thgn. 1, 173-182 ; Plut., <i>Dio</i> 55 ; Apd. 3, 5, 8 ; Plut., <i>M.</i> 236D/E ; Plut., <i>M.</i> 438B ; Plut., <i>M.</i> 773A ; Plut., <i>Thes.</i> 22 ; Str. 10, 2, 9 ; Philochorus <i>FGrH</i> ii. p. 328 F105 ; Plut., <i>Cleom.</i> 38, 3 ; Plut., <i>M.</i> 315F	« Jeter », « laisser tomber »
βάλλω, καταβάλλω	A. Lib. 11, 9 ; A. Lib. 12, 8 ; A. Lib. 30, 3-4 ; Phot 190,153a-b ; Phot. 190, 153b ; Apd. 1, 7, 8 ; Plut., <i>M.</i> 234C	« Jeter »
ἀφίημι	Paus. 1, 30, 1 ; Paus. 1, 22, 5 ; Paus. 1, 44, 7-8 ; Plut., <i>M.</i> 255A	« Jeter », « lancer »
ἄλλομαι	Callim., <i>Art.</i> 195 ; Anth. 7, 471 ; Nonn. 10, 120	« Sauter », « bondir », « s'élancer », pas nécessairement dans le vide
πίπτω	Hom., <i>Od.</i> 10, 49-53 ; Soph., <i>Ph.</i> 999 ; Plut., <i>M.</i> 308F	« Faire une chute », « tomber » (volontairement comme dans les cas qui nous concernent ou bien involontairement)
καταδύω	Paus. 6, 6, 10	« Plonger », « s'enfoncer » (dans ce cas, ἐξ θάλασσαν)
δῖκέω	DL. 1, 118	« Lancer le disque », traduit par « précipiter »
ἐκχαλάω	Anth. 11,354	« Se laisser aller »
κατακρημνίζω	Plut., <i>M.</i> 300F ; Ctés., <i>Pers.</i> 4 ; DS. 16, 31, 4 ; Epict., <i>Entr.</i> 4, 1, 171-172	« Se précipiter » dans un précipice mais dans Ctésias c'est du haut d'un rempart
θρόσκω	Euphorion b, 9-10 Page	« Sauter »
ῥίημι	Ar., <i>Ran.</i> 133	« jeter »

d Suicide par empoisonnement

Ceux qui décident de se donner la mort ont à leur disposition un grand nombre de poisons (φάρμακα). Parmi eux nous trouvons la ciguë (κόνειον), l'aconit (ἀκόνιτον), le sang de taureau (αἷμα ταύρου). Parfois, les anciens se contentent d'utiliser le mot « poison » sans plus de précisions. Les poisons peuvent être absorbés de différentes façons, comme le suggèrent les verbes qui indiquent l'action de s'empoisonner : ils peuvent être

Partie 1 : Le suicide primitif

bus (πίνω), ou goûtés (γεύω) comme pour la coupe de Céos¹, coupe qui peut être totalement vidée (ἐκπίνω). Dans l'ensemble, la prise du poison ne suggère pas un nombre de variations élevées, d'autant que le nombre de cas de suicide par le poison reste peu élevé par rapport à l'utilisation de la corde ou du fer.

Tableau 3 La mort par empoisonnement

Termes	Sources	Sens et commentaires
Πίνω et κώνειον	Ar., <i>Ran.</i> 1050 et schol. ; Lysias, <i>Contre Eratosthène</i> , 17, 4 ; EL., V.H. 9, 21 ; EL., V.H. 4, 23	« Boire la ciguë »
Πίνω et ἀκόνιτον	Théopompe, <i>FGrH</i> 115 Jacoby ; <i>Anth.</i> 7, 107	« Boire l'aconit »
Πίνω et αίμα τάρου	Plut., <i>Them</i> XXXI, 6 ; Plut., <i>M.</i> 168F ; Hdt. 3, 15 ; Soph.Fr. 178 (Pearson) ; Plut., <i>Flam.</i> 20 ; Paus. VII, 25, 13 ; Ath. 3, 122a ; Eust., <i>Com. Ad Od.</i> 1671	« Boire le sang de taureau »
Πίνω et φάρμακον	Plut., <i>Demet.</i> XLV, 1 ; <i>De exilio</i> , 607 F ; Paus. I, 8, 3 ; DC. XXXIX, 22, 2-3 ; DL. IV, 64 ; Ath. 5, 54.	« Boire le poison »
ἐκπίνω	Plut., <i>Luc.</i> XVIII, 8 ; DS. 11, 58, 2-3	« Vider une coupe »

e Suicide par inanition

Dans le cas de la privation de nourriture, le mot le plus souvent utilisé est τροφή, qui signifie nourriture accompagnée d'un α-privatif dans des expressions telles que « se laisse mourir d'inanition (par manque de nourriture²) », « en retranchant de la nourriture »³, en privant son corps de nourriture⁴ en renonçant, en s'abstenant⁵.

Le verbe ἀποκαρτερέω est d'un usage spécifique, il signifie s'abstenir de nourriture et il est souvent utilisé pour désigner le suicide⁶. La *Souda* donne l'explication suivante εαυτὸν λιμῶ ἢ ἀγχόνη τοῦ βίου ἐξαγαγόντα, c'est-à-dire « avoir quitté la vie par la faim ou par l'étouffement⁷ », c'est-à-dire la privation d'un élément vital. Ce moyen n'est jamais appelé αὐτόχειρ, αὐτοφόνος ou tout autre mot en lien avec le meurtre ou la violence.

¹ *Anthologie palatine* VII, 470.

² Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXXIX, 5 : ἐκὼν ἀποθνήσκει κατὰ τροφῆς ἔνδειαν

³ Athénée, *Les Deipnosophistes* II, 46e-f : καὶ ὑφαιροῦντα τῆς τροφῆς.

⁴ Plutarque, *Démétrios* XXXVIII, 2.

⁵ Voir Lucien (Tableau 3) et les expressions liées à ἀπέχω.

⁶ DAUBE 1972, 401.

⁷ *Souda* α 3336 : Ἀποκαρτερήσαντα, ma traduction.

Tableau 2 La mort par inanition

Termes	Sources	Sens et commentaires
τρέφω	Ant. Lib 39, 5 ; Ath. 2, 46 e-f ; Plut., <i>Demetr.</i> 38, 2 ; Luc., <i>Macr.</i> 18 ; Luc., <i>Macr.</i> 23 ; Luc., <i>Macr.</i> 19 ; Plut., <i>Tim.</i> 5	Nourrir accompagné d'un privatif
ἀσιτία	DL. 7, 167 ; DL. 8, 40 ; Eur., <i>Suppl.</i> , 1104-1108 ; Eur., <i>Hipp.</i> 277 ; <i>Anth.</i> 7, 118	Jeûne (parfois suivi ou précédé de κατεστρέψε ou καταστρέψαι (soumettre) chez Diogène Laërce
ἀποκαρτερέω	Plut., <i>Æm.</i> 37, 2 ; Plut., <i>Artax.</i> 22, 7 ; Plut., <i>Luc.</i> 22, 5 ; Cic., <i>Tusc.</i> 1, 34, 84 ; Plut., <i>Lyc.</i> 29, 8	Tuer quelqu'un par privation de nourriture
ἀπέχω	DL. 7, 176 ; Luc., <i>Demon.</i> 65 ; Plut., <i>M.</i> 837E	Se tenir loin de, s'abstenir

f Suicide par le feu

Le suicide par le feu partage une partie de ses termes avec ceux utilisés pour désigner la mort par la précipitation (ἄλλομαι, εἰσάλλομαι, βάλλω, πήδημα ou πήδάω¹) auxquels les auteurs ajoutent le lieu de la précipitation. Il s'agit le plus souvent d'un bûcher funèbre (ἡ πυρά), cette expression peut désigner également le cratère d'un volcan, comme celui de l'Etna, où Empédocle se serait précipité pour se donner la mort². Nous observons que le suicidant peut également se brûler lui-même³, se jeter dans le feu qu'il a allumé⁴. Cependant, force est de constater qu'aucun terme n'est préféré à un autre. Nous pouvons noter l'absence de mots de la famille de ῥίπτω, ῥιπτέω, ῥιπτάζω si courant lorsqu'il s'agit de précipitation suicidaire vers le sol ou dans l'eau.

2 Un vocabulaire détaché du mode opératoire

À la suite d'un vocabulaire décrivant la manière utilisée pour se tuer, pour dire le suicide apparaît une autre manière de l'exprimer ; un vocabulaire qu'on peut considérer comme détaché du mode opératoire. Déjà, Homère initie cette pratique quand Ulysse parle

¹ Voir dans l'ordre du plus récent au plus ancien Dion Chrysostome, *Discours* LXIV, 3 ; Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VIII, 75 et VIII, 74 ; Euripide, *Suppliantes* 1016.

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VIII, 75.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* XIII, 90, 2 : ἑαυτὸν συγκατακαῦσαι.

⁴ Hérodote, *Histoires* VII, 107 : ἑωυτὸν ἐσέβαλε ἐς τὸ πῦρ ou Pausanias VI, 8, 4 : ἀφήσει ζῶντα ἑαυτὸν ἐς τὴν πυρὰν.

Partie 1 : Le suicide primitif

de « chercher la mort en mer »,¹ précisée par l'expression « me jeter du vaisseau », le héros suggérant son intention de se jeter à l'eau pour se noyer. On peut ensuite lire chez Hérodote le cas d'Othryadès qui, d'après l'historien, « se donna la mort » (καταχρήσασθαι ἑωυτόν). Le plus souvent, il est vrai, l'historien préfère évoquer la manière dont ceux qui ont choisi de se tuer opèrent².

L'étude de ce vocabulaire ancien doit nous permettre de vérifier si le lien entre suicide et meurtre induit par l'étymologie du mot suicide en français, comme nous l'avons étudié dans l'introduction, est pertinent pour le monde grec. Nous chercherons donc à vérifier si le suicide, en tant que meurtre de soi, existe dans le monde grec, et, si c'est le cas, la place qu'il a dans le vocabulaire grec³.

¹ Homère, *Odyssée* X, 52 : ἠὲ πεσὼν ἐκ νηὸς ἀποφθίμην ἐνὶ πόντῳ.

² Hérodote, *Histoires* I, 23-24; I, 45 ; I, 176 ; I, 213 ; II, 121 ; II, 131 ; III, 15 ; III, 75 ; VI, 75 ; VII, 107 ; VII, 141 ; VII, 167 ; VII, 232 ; VIII, 53.

³ Je précise « dans le vocabulaire » parce qu'il peut bien exister dans les mentalités et subir une censure dans son expression littéraire, même si par ailleurs ces textes ne montrent pas de difficultés à exprimer le meurtre. Le suicide est une mort particulière et il reviendra à la suite de notre étude de le démontrer et d'en préciser la nature. Dans cette partie nous nous en tiendrons à l'étude du vocabulaire.

Partie 1 : Le suicide primitif

Tableau 3 Vocabulaire sans relation avec le mode

Termes	Sources	Sens et commentaires
ἀποκτείνω / κτείνω	Dém., <i>Eubul.</i> 57, 70 ; DC. 37, 13 ; D. Chr., <i>Or.</i> 64, 3 ; DS. 13, 33, 3 ; El., <i>H.V.</i> 9, 39 ; Eur., <i>Hel.</i> 843 ; Nonn. 33, 361 ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 873c ; Plat., <i>Phaed.</i> 61e ; Plut., <i>Scyll.</i> 23, 9 ; Xén., <i>Hell.</i> VI, 4, 7	« Tuer »
ἀποθνήσκω / θνήσκω	Plut., <i>Nic.</i> 28 ; El., <i>H.V.</i> 10, 22 ; Eur., <i>Andr.</i> 807 ; Anth. 11, 169 ; Plut., <i>Tim.</i> 34 ;	« mourir »
διαγράομαι καταχορχρέομαι	Hdt. 1, 82 (= Plut., <i>M.</i> 858D) ; Hdt. 1, 24 ; Parth. 13 ; Parth. 4 ; Parth. 23, 3 ; Plut., <i>M.</i> 772C ; Plut., <i>Alex.</i> 70 ; Plut., <i>M.</i> 312D ; Hld. 7,26 ; Phot. 186, 132a, 1-10 ; Phot. 186, 133a, 29-37	« Tuer », « mettre à mort »
διεργάζομαι	Hdt. 1, 213 ; Paus. 4, 4, 2 ; Paus. 7, 21, 4 ; Paus. 9, 13, 5	« Tuer », « détruire »
διαχειρίζω	DS. 18, 46, 7 ; Phot. 186, 134b, 32 (Conon 24)	« Tuer »
διαφθείρω	Plut., <i>M.</i> 339C ; Xén., <i>Hell.</i> 7, 4, 19 ; Thc. 3, 81, 3 ; Pol. 8, 20, 6	« Détruire », « ruiner », « tuer »
ἀναιρέω	Apd. 6, 17 ; Parth. 17 ; Plut., <i>Ant.</i> 69, 3 ; Plut., <i>Arist.</i> 26 ; Plut., <i>Demetr.</i> 49, 9 ; Plut., <i>Dio.</i> 35 ; Plut., <i>Dio.</i> 35, 4 ; A. Lib., 34, 5 ; DL. 6, 96	« Enlever », « se tuer » quand il est précédé de αὐτός
ἐξάγω	DL. 2, 13 ; Plut., <i>M.</i> 242D	« Retirer »
ζωή et βίος	Hpc., <i>Epid.</i> 7, 89 ; DS. 4, 38, 3 ; DS. 4, 52, 5 ; DS. 4, 55, 1 ; DS. 4, 73, 6 ; DS. 12, 29, 4 ; DS. 15, 54, 3 ; DS. 15, 58, 2 ; DS. 17, 101, 4 ; Plut., <i>M.</i> 774B ; Plut., <i>Dio.</i> 3, 1 ; Plut., <i>M.</i> 146D ; Ach. Tat. 7, 6 ; DL. 2, 15 ; DL. 2, 112 ; Luc., <i>Macr.</i> 19 ; DL. 4, 3 ; DL. 9, 7, 43 ; Anth. 7, 472b ; Anth. 7, 731 ; Anth. 7, 743	Vie qu'on peut chasser, quitter (ἀπαλλαγή), fuir, à laquelle on peut renoncer (ἐκλείπω), se retirer (καταστρέφω ou μεθίστημι)
αὐθαίρετος, ἐκούσιος, αὐτόματος	Thc. 1, 138, 4 ; Xén., <i>Hell.</i> 6, 2, 36 ; DS. 12, 12, 2 ; Plut., <i>Them.</i> 2, 8 ; Plut., <i>Cim.</i> 18, 7 ; Plut., <i>Luc.</i> 42, 8 ; Plut., <i>Dio.</i> 3, 1 ; Plut., <i>M.</i> 146D ; DL. 4, 64 ; Hld. 8, 15	Expressions liées à la volonté
δαιστώ	Soph. <i>Tr.</i> 881	« Mettre fin »

a Le lien avec le meurtre

Un certain nombre d'expressions utilisées en d'autres circonstances pour parler de meurtre servent à désigner le suicide. C'est le cas de διαφθείρω, κτείνω ou de θνήσκω comme le montre le tableau ci-dessus. Le mot qui illustre le mieux le meurtre c'est φόνος.

Partie 1 : Le suicide primitif

Il est le plus souvent lié à αὐτός quand il s'agit de suicide ou de meurtre à l'intérieur d'une famille. Nous traiterons de ce cas particulier par la suite¹.

b Tuer sans meurtre

D'autres termes comme διαχράομαι, διεργάζομαι ou ἀναιρέω sont habituellement utilisés pour exprimer le fait de tuer ou d'enlever. Aussi, c'est un détournement de leur sens courant qu'opèrent les auteurs anciens quand ils s'en servent pour évoquer le suicide. Nous trouvons le terme χράω chez Hérodote² que nous avons évoqué plus haut lorsqu'il évoque le cas d'Othryadès. Cependant cet emploi dans le sens de « se tuer » est assez exceptionnel pour cette époque³. Son sens premier est lié à l'utilisation d'un objet ou au fait d'entreprendre une action, sens qui est étendu à faire l'usage de soi, comme chez Hérodote alors qu'il rappelle l'aventure d'Arion invité à se tuer par les pirates corinthiens⁴. Les autres occurrences du verbe chez Hérodote renvoient rarement à une mise à mort. Il est une fois précédé de διά-⁵ et quatre fois précédé de κατά-⁶. Il marque le plus souvent l'usage, l'habitude, une manière de faire, parfois excessive.

Le terme suivant, διεργάζομαι, se trouve une fois chez Hérodote,⁷ mais nous l'observons surtout dans l'œuvre de Pausanias⁸. Comme le terme précédent, le sens premier, « accomplir », « mener à son terme » est étendu à l'existence pour dire « faire périr » ou « détruire ». Enfin ἀναιρέω quant à lui se trouve surtout à l'époque romaine, souvent chez Plutarque ou chez le Pseudo-Apollodore. Il a le sens d'enlever ou de faire disparaître. Le plus souvent, sa signification ne concerne pas le suicide et pour acquérir ce sens, il faut qu'il soit précédé d'αὐτός.

Voyons maintenant toutes les expressions en relation avec la vie, ζωή et βίος. Examinons, dans un premier temps l'expression traduite par « se retirer de la vie » comme Anaxagore ou une servante spartiate⁹. Hippocrate le premier parle de se délivrer de la vie¹⁰

¹ Voir page 47.

² Hérodote, *Histoires* I, 82 : καταχρήσασθαι ἑωυτόν.

³ Il intervient à nouveau dans le sens de suicide bien plus tard chez Parthénios ou chez Plutarque comme nous pouvons l'observer dans le tableau 3 ci-dessus.

⁴ Hérodote, *Histoires* I, 24 : ἢ αὐτὸν διαχρᾶσθαί μιν.

⁵ Hérodote, *Histoires* I, 110.

⁶ Hérodote, *Histoires* III, 36 ; IV, 146 ; VI, 135 et IX, 120.

⁷ Hérodote, *Histoires* I, 213, Spargapisisès « qu'il se tua » (traduction d'A. Barguet, 1964).

⁸ Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 4, 2 ; VII, 21, 4 et IX, 13, 5.

⁹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 13 et II, 15 ; Plutarque, *Moralia* 242D.

¹⁰ Hippocrate, *Épidémie* VII, 89 : ἀπαλλαγῆς βίου.

Partie 1 : Le suicide primitif

qu'on peut également chasser ou repousser¹. Il est également possible de voir des expressions parlant de la fuir, d'y renoncer.

Chez Diodore l'idée de se délivrer de la vie vient souvent sous le terme μεθίστημι². Nous trouvons également καταστρέφω qu'on peut traduire par « mettre fin (à la vie) »³ ou encore στερίσκω, que Ferdinand Hoefffer traduit par « s'ôter (la vie) » en parlant d'Amphinomé⁴. Plutarque utilise également μεθίστημι en parlant de Scédasos⁵ et προίημι⁶ qui signifie rejeter, parfois lié à ἐκούσιος⁷ que nous analyserons ensuite. Achille Tatiüs parle pour Clitophon d'endurer l'existence⁸. Enfin, Diogène Laërce dont nous avons déjà parlé utilise προίημι en parlant de Démocrite ou encore un mot déjà employé par Diodore καταστρέφω qui, selon le contexte, peut signifier autre chose que le suicide⁹. Dans tous ces cas, la notion de meurtre est absente même si parfois ces termes peuvent signifier « tuer » ou « faire mourir » et aucun de ces termes n'est exclusivement réservé au suicide.

c « Se tuer » lié à l'expression de la volonté

En dernier lieu, tant dans notre démonstration que sur le plan chronologique, apparaît un vocabulaire qui introduit la notion de volonté personnelle. Il faut prendre davantage garde à la traduction dans les cas qui vont suivre et s'en tenir aux quelques cas où le sens des mots exprime explicitement cet exercice de la volonté ou d'une décision prise par un individu¹⁰.

¹ Respectivement *Anthologie palatine* VII, 731 : ἀπὸ ζωῆν ὁ παλαιὸς ὄσατο, ὠθέω signifie « pousser », « repousser » ; *Anthologie palatine* VII, 472b : Χειμέριον ζωῆν ὑπαλεύεο ; *Anthologie palatine* VII, 473 : ζωῶν ἀρνήσαντο.

² Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 55,1, parlant de Jason dit : ἐκ τοῦ ζῆν ἑαυτὸν μεταστῆσαι, expression que l'on retrouve en IV, 73, 6 ; XV, 58, 2 ; XII, 29, 4 et XVII, 101, 4.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* XV, 54, 3, parlant des filles de Leuctres : τὸν βίον αὐτοχειρία κατέστρεψαν, voir aussi IV, 38, 3.

⁴ Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 52, 5 : διόπερ ταύτας μὲν ὀρμησαι λέγεται στερίσκειν αὐτὰς τοῦ ζῆν.

⁵ Plutarque, *Moralia* 774B : αὐτὸν τοῦ ζῆν μετέστησεν.

⁶ Plutarque, *Dion* III, 2 ; *Caton le jeune* LXX, 6 ; *Pompée* IX, 3 et *Moralia* 146D.

⁷ Plutarque, *Dion* III, 1 Femme de Denys ; Plutarque, *Moralia* 146D.

⁸ Achille Tatiüs VII, 6 : οὐ γὰρ φέρω νῦν ζῆν.

⁹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IX, 7, 43 pour Démocrite et concernant καταστρέφω, II, 112, pour un suicide. Voir aussi II, 142, pour dire de Ménédème qu'il mourut.

¹⁰ Ferdinand Hoefffer, traducteur de Diodore, introduit la notion de volonté dans ses traductions alors que le texte grec n'en fait pas état (Diodore, *Bibliothèque historique* XIII, 89, 2 et XVI, 16, 3).

Partie 1 : Le suicide primitif

Le texte le plus ancien est celui de Thucydide. Il concerne le suicide de Thémistocle dont il dit qu'il « s'empoisonna ». Jacqueline De Romilly traduit ainsi très sobrement le texte original qui dit : ἐκούσιον φαρμάκῳ ἀποθανεῖν αὐτόν¹. Le terme ἐκούσιον qui signifie « volontairement » est utilisé à l'époque hellénistique² puis romaine³ pour désigner des suicides. P. Chantraine⁴ précise que ce terme s'applique davantage à des actes, parfois sacrificiels, comme nous le retrouvons pour Alceste⁵. Il serait un dérivé d'ἐκών utilisé également pour parler de suicide et qui s'appliquerait plutôt aux personnes. Nous le retrouvons également chez Plutarque⁶ concernant Thémistocle et chez Diogène Laërce pour Speusippe⁷. Chez Xénophon, c'est la mort qui devient volontaire avec Crinippos dont il rapporte le suicide avec l'expression αὐθαιρέτῳ θανάτῳ ἀποθνήσκει, traduite par « meurt de mort volontaire »⁸. Nous pouvons percevoir dans αὐθαίρετος le sens d'indépendance, de liberté, même si cela peut se produire sous le coup de la nécessité comme nous l'observons chez Héliodore⁹. La volonté peut donc être contrainte par la nécessité ou bien être dictée par le souci d'imiter un modèle, comme pour Carnéade¹⁰, dont le suicide

¹ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* I, 138, 4, observe qu'on pourrait traduire moins sobrement par « il se tua volontairement par le poison ». Voilquin traduit ce passage « qu'il s'empoisonna volontairement » (Garnier 1966), et Roussel « qu'il mit volontairement fin à ses jours en prenant du poison » (Gallimard 1964).

² Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 12, 2.

³ Plutarque, *Themistocle* II, 8 ; *Dion* III, 1 et *Moralia* 146D.

⁴ CHANTRAINE 1977, 331.

⁵ Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 9, 15 : ἀπολυθῆ τοῦ θανάτου, ἂν ἐκουσίως τις ὑπὲρ αὐτοῦ θνήσκειν ἔληται. Il faut bien distinguer l'idée de volontaire en tant qu'acte décidé par soi et volontaire en tant que don comme nous pouvons le trouver pour ἐπιδίωμι utilisé pour le sacrifice de Codros par Eustathe, *Commentaire à l'Odyssee d'Homère* I, 20, 15 : Κόδρος δὲ θανάτῳ ἑαυτὸν ἐπιδούς.

⁶ Plutarque, *Vie de Cimon* XVIII, 7 : ἐκὼν τελευτῆσαι.

⁷ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IV, 3 : ἐκὼν τὸν βίον μετήλλαξε.

⁸ Xénophon, *Helléniques* VI, 2, 36 (traduction de J. Hatzfeld, 1948).

⁹ Héliodore, *Les Éthiopiennes* VIII, 15 : τέθηκεν Ἀρσάκη βρόχον ἀγγόνης ἀψαμένη [...] καὶ τὸν ἐξ ἀνάγκης θάνατον <τῷ> αὐθαιρέτῳ προῦλαβεν.

¹⁰ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IV, 64 : παρωρμήθη πρὸς τὸ εὐθαρσὲς τῆς ἀπαλλαγῆς. Plutarque en évoquant un cas romain suggère qu'un terme exprimant un acte produit de lui-même peut être un acte dénué de volonté. Cet auteur utilise le terme αὐτομάτως pour dire de Vettius « on dit qu'il se serait donné la mort » : λεγομένου μὲν αὐτομάτως τεθνάναι (Plutarque, *Lucullus* 42,8, traduction d'A.-M. Ozanam, 2001), Chantraine (CHANTRAINE 1977, 143) précise que le terme αὐτόματος s'il veut dire « qui agit de soi-même », implique l'idée d'agir tout seul, sans volonté.

Partie 1 : Le suicide primitif

d'Antipatros le pousse à passer à l'acte. L'exercice de la volonté prend donc des formes multiples ayant pour origine des contraintes plus ou moins intériorisées.

Les auteurs anciens, pour exprimer cette action volontaire du suicidé sur soi-même, utilisent deux procédés. Dans un premier cas, ils se servent de la voix moyenne, et, dans l'autre, de αὐτός qui précède ou suit une autre expression signifiant ou pouvant signifier se tuer. En plus d'être un outil d'expression de la volonté¹, la voix moyenne indiquerait les moments où le sujet agirait sur lui-même, par ses propres moyens ou en s'impliquant intégralement². Le second cas de loin le plus fréquent utilise la voix active suivie ou précédée d'un pronom réfléchi³. Nous en trouvons de nombreux exemples de l'œuvre d'Aristote⁴ jusqu'à celle de Plutarque⁵. Ces deux procédés posent la question de la place de l'agent dans l'action⁶ : à la fois actif comme agent de l'acte, passif en tant qu'objet de l'action qu'il subit et tout en étant totalement impliqué dans l'action.

¹ À ce sujet, Marcel Delaunois (DELAUNOIS 1988, 82) indique que « Les *media tantum* ont incontestablement partie liée avec certaines valeurs lexicales, indépendamment du contexte : la volonté [...] ; » et il cite également « le sentiment [...] ; la connaissance ».

² DELAUNOIS 1988, 83. Nous pouvons citer par exemple les textes suivants d'Euripide : *Hélène* 352-353 (φόνιον αιώρημα διὰ δέρης ὀρέζομαι), *Hippolyte* 357-358 (ἀπαλλαχθήσομαι βίου θανοῦσα), ou bien après notre période nous constatons le même procédé dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore (I, 8, 3 : ἐγὼ μὲν ἀγγόνη προλήψομαι τὴν ὕβριν).

³ Eloi Ragon (RAGON et alii 1889 rééd. 2001, 171 et 172), pour illustrer cette idée, il utilise le cas du suicide : « Τὸ ξίφος σπασάμενος ἑαυτὸν ἀπέσφαζεν (XÉN.), *Tirant son épée, il s'égorgea* ». Il précise que : « la voix moyenne n'ayant que pour certains verbes le sens directement réfléchi, les verbes pronominaux français qui ont un sens directement réfléchi se rendent le plus souvent par la voix active et le pronom réfléchi ». C'est pour cette raison qu'il choisit de donner l'exemple issu de Xénophon, *Helléniques* (VI, 4, 37). Voir aussi Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 19, 2, qui utilise une expression semblable pour évoquer le suicide de Charondas: καὶ σπασάμενος τὸ ξιφίδιον ἑαυτὸν ἀπέσφαζεν). Dans ces exemples, le verbe σπάω, qui à la voix active signifie « tirer », prend à la voix moyenne le sens de « tirer à soi », « tirer à soi hors de ». Chez Xénophon et Diodore, il s'agit du nominatif singulier masculin du participe aoriste moyen de σπάω qui a pour complément de l'objet direct les accusatifs τὸ ξίφος et τὸ ξιφίδιον. Dans le second terme de cette phrase, les historiens utilisent le verbe ἀποσφάζω, « égorger » à la voix active. Ils auraient pu se servir de la voix moyenne pour dire « se percer le cou », mais ils ont préféré utiliser ἑαυτὸν, pronom réflexif, accusatif, masculin, singulier comme complément de l'objet direct de ce verbe utilisé ici à la troisième personne du singulier de l'aoriste actif, d'où « s'égorgea ».

⁴ Aristote, *Rhétorique* 1375a : ἐπεὶ ἀπέσφαζεν.

⁵ Plutarque, *Moralia* 310C : ἑαυτὴν ἐπέσφαξε et 310F, ἑαυτὸν ἀπέσφαζεν.

⁶ Françoise Frontisi-Ducroux rappelle que « la langue grecque possède, avec le pronom réfléchi et la voix moyenne, les outils d'expression adéquats à la réflexivité » (FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 1997, 202).

3 Un vocabulaire spécifique à partir d'αὐτός

Vers le milieu du V^e siècle avant notre ère, intervient le moment décrit par Daube¹ où l'on passe de l'action de tuer à l'état de suicidé ou à l'action désignant ce type de mort, « se suicider ». On ne se tue plus seulement, on meurt de sa propre main. Avec cette transition apparaît ce type de mort particulier sur lequel nous tentons de faire la lumière. Ainsi, en plus des termes descriptifs les plus anciens et de l'apparition d'un type de mort que nous venons d'évoquer, sont utilisés d'autres termes qui désignent plus directement le suicide dont nous allons parler maintenant. Il faut immédiatement observer que pour la plupart, ces termes ne sont pas non plus exclusifs, mais ils bénéficient d'utilisations plus larges qui sortent parfois du champ du meurtre et de la mort. Tous ces termes sont composés d'une première partie comprenant αὐτός auquel nous ajoutons une seconde partie précisant le meurtre.

Le terme le plus ancien que l'on peut rencontrer pour le suicide est αὐτόχειρ qui apparaît chez Sophocle au V^e siècle av. J.-C., à la même période environ qu'αὐτοσφαγή et dans le même contexte d'énonciation tragique². Nous pouvons observer ces expressions utilisées dans le sens de suicide à partir du II^e siècle avant notre ère. À cette période apparaît également l'usage d'αὐτοκτόνος³ dans le sens de suicide, puis, dans les siècles qui suivent d'autres termes comme αὐτοθάνατος⁴, αὐτόφονος et αὐτοδάϊκτος⁵ sont également utilisés. Nous allons commenter chacun de ces termes en débutant par αὐτόχειρ.

a Αὐτόχειρ : De sa propre main

Dans les sources, le terme αὐτόχειρ est le plus ancien utilisé pour désigner spécifiquement le suicide. Il est composé de αὐτός, qui renvoie à soi, au même, et de χεῖρ, la main. Le terme étant d'un usage courant hors de celui qui nous concerne, le suicide, il peut être utile d'en évoquer les différents sens et connotations avant de chercher à voir à quel moment il prend celui que nous discutons.

Dans la plupart des cas, ce mot est associé au meurtre. En d'autres termes, cet usage précède celui qui exprime le suicide. Dans ce contexte, l'expression permet d'insister sur l'auteur de l'acte et sur sa culpabilité. Platon en fait largement usage. Dans la *République*,

¹ DAUBE 1972, 393. Il situe cette transition entre le V^e et IV^e siècle du fait de la philosophie et de l'usage de la ciguë dans le « suicide judiciaire ».

² Euripide, *Phéniennes* 1316 et Sophocle, *Ajax* 841.

³ Lycophron, *Alexandra* 712-731, au III^e siècle avant notre ère.

⁴ Plutarque, *Moralia* 293E.

⁵ *Anthologie palatine* IX, 293.

Partie 1 : Le suicide primitif

il affirme : « en ce qui concerne l'impiété ou la piété envers les dieux et les parents, et le meurtre à main armée¹ (καὶ αὐτόχειρος φόνου) le salaire dépassait encore la mesure donnée plus haut »². Mais il apparaît plus souvent dans les *Lois*³, comme lorsque le philosophe affirme qu'« un homme qui en aura tué un autre de sa main (αὐτόχειρ), mais sans que ce soit de plein gré, soit avec son corps seul et sans armes, soit avec un instrument ou un projectile, soit en lui faisant manger ou boire quelque chose, soit en l'exposant à l'action du feu ou du froid, soit en le privant de respiration, tantôt directement au moyen de son propre corps tantôt au moyen d'un autre corps, celui-là sera de toute manière considéré comme ayant commis un meurtre de sa propre main (αὐτόχειρ) et il sera soumis aux pénalités que je vais énumérer⁴ » D'autres occurrences dans les *Lois* rendent compte du caractère coupable de la mort, volontaire ou involontaire, et, quelles qu'en soient les victimes⁵, tuer de sa main⁶ est dit αὐτόχειρ, tandis que ceux qui tuent de leurs propres mains sont dits τοὺς αὐτόχειρας. Pour Platon ne pas tuer de sa main semble moins grave, que le faire, comme tuer un esclave ou un étranger semble moins important que le meurtre d'un citoyen⁷. Celui qui tue de sa propre main est donc un meurtrier. Le mot, αὐτόχειρ,

¹ La traduction d'E. Chambry (1965 CUF) du texte de Platon, *République* 615c, présentée ici parle de « main armée » là où le texte fait plus explicitement allusion à « commis de ses propres mains » comme le traduit G. Leroux 2004.

² Platon, *République* 615c.

³ Un premier texte utile pour la réflexion que nous menons oppose la chasse effectuée de ses propres mains (αὐτόχειρες) au chasseur de nuit (νυκτερευτήν) qui « met sa confiance dans des filets et dans des rets » (Platon, *Lois* VIII, 824 a-b, traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2006). La relation au meurtre est plus éloignée mais nous parlons toujours de tuer, même si c'est avec une arme à distance (καὶ βολαῖς).

⁴ Platon, *Lois* IX, 865 b-c, traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2006.

⁵ Voir également IX, 866d ; IX, 867c ; IX, 871a.

⁶ Ce terme ne signifie pas à proprement parler et seulement « de sa propre main », dans Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 1, Althaménès tue sa sœur « de sa propre main », en lui donnant... un coup de pied : « Peu de temps après il tua sa sœur de sa propre main (αὐτόχειρ ἐγένετο). Hermès, en effet, étant devenu amoureux d'elle, et ne pouvant la saisir, parce qu'elle courait mieux que lui, étendit sur son passage des peaux fraîchement écorchées : le pied ayant glissé à la jeune fille en passant dessus, elle tomba, et Hermès la viola. Elle dit à son frère ce qui s'était passé ; mais celui-ci croyant que le dieu n'était qu'un prétexte, lui donna un coup de pied et la tua (λάξ ἐνθορῶν ἀπέκτεινεν) ».

⁷ Platon, *Lois* IX, 872 a-b « Et la procédure sera la même dans les cas où c'est un étranger qui tue un étranger, un citoyen qui tue un étranger, ou un citoyen ou un étranger qui tue un citoyen ou un étranger, et dans le cas par ailleurs où c'est un esclave qui tue un esclave, qu'il s'agisse d'un meurtre commis de sa propre main ou d'un meurtre qui résulte d'un complot, sauf en ce qui concerne la caution », traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2006.

Partie 1 : Le suicide primitif

désigne avant tout le meurtrier¹ chez Platon. Cependant, il n'est pas le seul à utiliser ce terme dans ce sens. En effet, l'usage d'αὐτόχειρ est amplement attesté dans les textes dramatiques et particulièrement tragiques².

Nous avons souligné le rôle d'αὐτόχειρ pour désigner la culpabilité liée au meurtre, mais ce terme peut intervenir dans le cadre d'autres actions coupables. Nous pouvons l'observer dans ce passage d'*Antigone* de Sophocle³ au sujet de l'ensevelissement du corps de Polynice : εἰ μὴ τὸν αὐτόχειρα τοῦδε τοῦ τάφου εὐρόντες ἐκφανεῖτ' ἐς ὀφθαλμοῦς ἐμούς, οὐχ ὑμῖν Ἄιδης μοῦνος ἀρκέσει, πρὶν ἂν ζῶντες κρεμαστοὶ τήνδε δηλώσῃθ' ὕβριν que Pignarre⁴ traduit par « trouvez le coupable et amenez-le-moi, que je l'aie devant les yeux, faute de quoi non seulement vous serez mis à mort, mais auparavant on vous pendra par les mains jusqu'à ce que vous l'ayez dénoncé ». Une autre traduction est avancée par Leconte de Lisle qui propose : « si vous n'amenez point devant moi l'auteur de cet ensevelissement, vous ne serez point seulement punis de mort, mais pendus vivants, tant que vous n'aurez point révélé qui a commis ce crime »⁵. Αὐτόχειρ désigne une fois de plus un coupable qui est recherché, mais cette fois-ci cela ne concerne pas le meurtre, mais l'ensevelissement du corps de Polynice par Antigone, acte « coupable » selon les lois du roi de Thèbes.

Le terme αὐτόχειρ peut également être utilisé sans rapport avec le suicide ou le meurtre. Aussi s'applique-t-il à l'action de transporter un corps⁶, ou simplement au fait d'accomplir une action⁷. Mais cela reste relativement rare en comparaison avec le nombre de situations liées au meurtre et à l'action de tuer.

Nous en resterons là pour les différentes utilisations de ce terme lorsqu'il ne désigne pas directement le suicide. Venons-en aux situations où le terme αὐτόχειρ est explicitement lié à notre sujet. Examinons, dans un premier temps, toutes les expressions dans lesquelles

¹ LORAUX 1986, 185 et 187 note 65.

² Sophocle, *Œdipe-Roi* 266 ; Sophocle, *Électre* 955 « Égisthe est le meurtrier » ; Sophocle, *Électre* 1019, voir également le tableau ci-dessous qui donne d'autres exemples de ce type. Voir également Xénophon, *Helléniques* VII, 3, 7.

³ Sophocle, *Antigone* 306.

⁴ Sophocle, 1964, *Théâtre complet*, Paris.

⁵ Traduction de Leconte de Lisle, 1877.

⁶ Sophocle, *Trachiniennes* 1194.

⁷ Hérodote, *Histoires* I, 123 ; III, 13 ; Aristophane, *Oiseaux* 1135 ; Eschyle, *Suppliantes* 592 (traduction d'E. Chambry, 1964) : « c'est notre père lui-même, le roi qui de sa propre main a planté la souche dont nous sommes issues ».

Partie 1 : Le suicide primitif

la main intervient sans la présence du mot αὐτός, même si elles concernent le suicide, afin de mieux cerner son sens.

Plus haut nous avons laissé en suspens le terme διαχειρίζω qui signifie « tuer », mais plus largement « porter la main sur », « avoir en main », « conduire ». Si nous distinguons le sens de tuer qui est le cas le plus fréquemment rencontré, cette manière de dire le suicide ne se rencontre que chez deux auteurs¹. Le premier, Diodore², dit qu'Alcétas « prit les devants en se suicidant pour ne pas tomber vivant aux mains de l'ennemi » (αὐτὸν διαχειρισάμενος). Le choix de cette expression a peut-être pour fonction de marquer l'idée de se tuer de sa main, pour ne pas « tomber aux mains de l'ennemi » (ὅπως μὴ ζῶν ὑποχείριος γένηται τοῖς πολεμίοις) comme il le précise. L'auteur joue aussi probablement sur le sens de « prendre les choses en main » de διαχειρίζω. En effet, Diodore utilise dans d'autres passages (voir le tableau ci-dessous) le terme αὐτόχειρ dont le sens aurait pu correspondre à l'action d'Alcétas. Le second auteur, Conon³, est vraisemblablement contemporain de Diodore. D'après lui, Ameinas, un soupirant de Narcisse, étant éconduit de manière brutale, « se tua » devant sa porte. Ces deux cas montrent que cette expression est d'utilisation relativement tardive. C'est également le cas pour les formes pour lesquelles nous observons le mot χεῖρ sans qu'il soit lié à αὐτός dans le même mot. Nous les retrouvons à nouveau chez Diodore⁴ quand il parle des Agrigentins disant que : « Beaucoup d'autres, aimant mieux mourir que de quitter leur patrie, mirent volontairement fin à leurs jours, afin d'exhaler le dernier soupir dans le foyer paternel » (τὰς χεῖρας ἑαυτοῖς προσήνεγκαν). Dans ce texte χεῖρας indique la volonté, mais également le meurtre que s'inflige un individu.

Après ces remarques, examinons αὐτόχειρ lorsqu'il exprime le suicide. Nous avons vu qu'il peut préciser l'implication de l'agent dans l'acte qu'il exécute et insister sur la notion de meurtre (il peut même remplacer le mot « meurtrier »), et qu'il peut signifier « de ses propres mains », qu'il soit lié à un meurtre ou pas. Voyons maintenant ce qui concerne

¹ Pour le sens de meurtre, voir Polybe, *Histoires* VIII, 21, 8 ; *Act.Ap.* V, 30 ; Plutarque, *Moralia* 220B, Dion Cassius, *Histoire romaine* LXXII, 14.

² Diodore, *Bibliothèque historique* XVIII, 46, 7.

³ Photios, *Bibliothèque* 186, 134b, 32 (Conon 24) ἑαυτὸν πρὸ τῶν θυρῶν Ναρκίσσου διαχειρίζεται.

⁴ Diodore, *Bibliothèque historique* XIII, 89, 2. Van Hooff (VAN HOOFF 1990 Appendice C), cite également le *P.Mich.*5, 231 (Voir <http://papyri.info/ddbdp/p.mich;5:231> Consulté le 6 août 2016) L'expression ἑαυτὸν τὰς χῆρας προσαγάγοντα διαφωνῆσαι correspond au sens du texte de Diodore.

Partie 1 : Le suicide primitif

directement le suicide. Dans *Antigone*¹, Sophocle est le premier auteur à utiliser *αὐτόχειρ* dans le sens qui nous concerne. Dans le premier passage que nous allons étudier, l'auteur joue sur la confusion entre l'auteur, l'assassin, le coupable et la victime. Alors que déjà le drame est bien avancé, que Créon s'est querellé durement avec son fils Hémon, un messager vient voir le roi. Un malheur est pressenti. Le coryphée lui demande alors quel chagrin va frapper et le messager lui répond : « ils sont morts, et les auteurs de cette mort, ce sont eux qui leur survivent ». Curieux, le coryphée demande des précisions : « mais quel est l'assassin ? Quelle est la victime ? dis-le-nous ». Sophocle prépare ce qui vient ensuite. Le messager précise : « Hémon a péri par une main de son propre sang² ». Jouant sur l'ambiguïté du terme, l'auteur fait demander des précisions au coryphée sur la main qui a tué ; celle du père ou celle du fils ? Le messager répond alors pour écarter tout doute : *αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ*, « la sienne à lui », c'est-à-dire, il s'est frappé de sa propre main. Dans cette pièce, la mort du fils, on le sait, entraîne celle de la mère. Le poète joue avec les possibles ambiguïtés de sens. Mais, cette fois-ci, les termes *αὐτόχειρ αὐτήν* servent à lever les doutes sur la manière dont elle s'est tuée. Ces premiers emplois jouent à la fois sur l'ambiguïté du soi réduit à l'appartenance familiale et sur la confusion entre meurtrier et victime. Dans ces deux cas, *αὐτόχειρ* sert à décrire le suicide, mais ne lui est pas équivalent. Nous pouvons penser que pour jouer sur le glissement de sens, de manière à ce qu'il soit compris du public, Sophocle doit s'appuyer sur un usage déjà relativement établi d'*αὐτόχειρ*. Le poète connaît par ailleurs les autres usages de ce terme qu'ils aient un rapport avec le meurtre ou pas.

Euripide utilise *αὐτόχειρ* dans *Oreste* et les *Phéniciennes*, deux pièces de sa maturité, représentées respectivement en 408 et en 406, pour désigner le meurtre de sa propre main. *Αὐτόχειρ* est accompagné d'un verbe tel que dans *αὐτόχειρι δὲ σφαγῆ*³, *ἐπ' αὐτόχειρά τε σφαγάν*⁴ ou *αὐτόχειρι θνησχ'*⁵. Une étape est franchie dans un fragment d'Aristote où *αὐτόχειρας ἑαυτῶν* désigne une catégorie de personne, « ceux qui se tuent » et non plus seulement un acte⁶. Le terme ne concerne plus un cas particulier, mais une

¹ Nous pouvons nous étonner qu'il n'apparaisse pas dans ce sens dans *l'Ajax*, Voir SVENBRO 2001 sur ce point.

² Pour ce passage (1175) la traduction de R. Pignarre (1964) plus proche du texte m'a paru préférable pour traduire : *Αἴμων ὄλωλεν· αὐτόχειρ δ' αἰμάσεται*.

³ Euripide, *Oreste* 947.

⁴ Euripide, *Phéniciennes* 333.

⁵ Euripide, *Oreste* 1040.

⁶ Aristote, *Fragment* 502 Rose.

Partie 1 : Le suicide primitif

catégorie distincte de la pensée qu'on retrouve parfois pour désigner un type de mort comme chez Pausanias pour qui Déinocratès « rendit l'âme en se suicidant »¹.

Le terme αὐτόχειρ souligne en particulier le rôle de la main dans la mort, le plus souvent pour insister sur la responsabilité de l'acteur dans une action dont il est la cause, l'exécutant et la victime. D'un point de vue du droit pénal dans l'antiquité, la distinction entre la cause directe, dans laquelle l'individu agit de sa main, et la cause indirecte est importante². L'utilisation de sa main pouvant alors constituer un facteur aggravant qu'on retrouve par ailleurs dans des expressions telles « qu'il l'a tué de ses propres mains »³.

Les auteurs anciens n'utilisent jamais ce terme dans un contexte autre qu'un suicide par les armes ; soit elles sont clairement évoquées⁴ soit le procédé n'est pas cité. Nous avons d'abord observé le terme dans l'*Antigone* de Sophocle, mais en aucun cas pour parler du suicide de la jeune fille pendue⁵ ; ses mains servent à ensevelir ses frères⁶, pas à se tuer. Nous pouvons supposer que la main, source d'action, soit réservée au suicide des hommes. Cependant le suicide d'Eurydice frappée au foie est dit αὐτόχειρ (1315 αὐτόχειρ αὐτήν) comme celui d'Hémon plus tôt (1175 αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται). Dans la tragédie αὐτόχειρ désigne la mort sanglante ou un acte sanglant comme lorsqu'Œdipe se crève les yeux⁷. Par la suite, le terme se généralise pour désigner le suicide⁸.

¹ Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 51, 8 : Δεινοκράτης δὲ ἀφίησιν αὐτοχειρία τὴν ψυχὴν.

² Platon, *Lois* IX, 871a et 872d, distingue ce qui est commis de ses propres mains, de ce qui est commis par complot ; Isocrate, *Panegyrique* IV, 111 et *Philippe* V, 150 ; Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* II, 3, 2, 31 ; *Genèse* 37 :21ff.

³ Euripide, *Électre* 1160 ; Platon, *République* X, 615c ; Lycurgue, *Contre Léocrate* 122.

⁴ Sophocle, *Antigone* 1315, Euripide, *Oreste* 947 et *Phénicienne* 331.

⁵ LORAUX 1986, 165.

⁶ Sophocle, *Antigone* 900.

⁷ Sophocle, *Œdipe-Roi* 1331-1332.

⁸ Voir Dion Cassius, *Histoire romaine* XXXVII, 13 ci-dessous où il désigne le suicide par les armes ou le poison.

Partie 1 : Le suicide primitif

Tableau 4 Αὐτόχειρ

Termes	Sources	Sens et commentaires
αὐτόχειρ	Soph., <i>O. R.</i> 231 et 266 (αὐτόχειρα) ; Soph., <i>El.</i> 955 (αὐτόχειρα) ; Ant., <i>du meurtre d'Hérode</i> 47 (αὐτόχειρα) ; Isocr., <i>Orat.</i> 145, 29 (αὐτόχειρας) ; Isocr., <i>Orat.</i> 4, 111 (αὐτόχειρας καὶ φονέας) ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 872b (αὐτόχειρ ; Xén., <i>Hell.</i> 7, 3, 7 (αὐτόχειρες) ; DS. 13, 29, 2 (αὐτόχειρας) ; Plut., <i>Comp Thes. et Rom.</i> 5, 1 (αὐτόχειρα) ; Plut., <i>Mar.</i> 19, 12 (αὐτόχειρα) ; Plut., <i>Rom.</i> 23, 4 (αὐτόχειρας) ; Plut., <i>Scyll.</i> 12, 13 (αὐτόχειρας)	Dans le sens de « meurtre/meurtrier »
αὐτόχειρ	Soph., <i>Ant</i> 172 (αὐτόχειρι) ; Soph., <i>El.</i> 1019 (αὐτόχειρι) ; Eur., <i>El</i> 1160 (αὐτόχειρ) ; Eur., <i>IphAul</i> 873 (αὐτόχειρ) ; Eur., <i>Ph.</i> 880 (δὲ θάνατος αὐτόχειρ αὐτοῖς) ; Xén., <i>Hell</i> 6, 4, 35 (αὐτοχειρία) ; DH. 8, 51, 2 (αὐτοχειρία) ; DS. 5, 59, 2 (αὐτόχειρα) ; Plut., <i>M.</i> 35E (αὐτόχειρ) ; Plut., <i>M.</i> 89A (αὐτόχειρ) ; Plut., <i>Comp. Lyc. Et Num.</i> 3, 6, 8 (αὐτόχειρας) ; Plut., <i>Comp. Dio. et Brut.</i> 3, 4, 3 (αὐτόχειρα) ; Paus. 4, 8, 8 (αὐτόχειρι)	Dans le sens de « meurtre de ses propres mains » dans le cadre de la famille
αὐτόχειρ	Hdt. 1, 140 (αὐτοχειρία) ; Hdt. 3, 74 (αὐτοχειρία) ; Soph., <i>Ajax</i> 57 (αὐτόχειρ) ; Eur., <i>Med</i> 1281 (αὐτόχειρι) ; Ar., <i>Lys.</i> 269 (αὐτόχειρες) ; Isocr., <i>Orat.</i> XIX, 19 (ἀπέκτειναν αὐτόχειρες) ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 865b et c (αὐτόχειρ) ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 866d (αὐτόχειρ) ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 867c (αὐτόχειρ) ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 871a (αὐτόχειρ) ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 872a (αὐτόχειρ) ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 872b ligne 5 (αὐτόχειρ) ; Plat., <i>Leg.</i> 9, 872d (αὐτόχειρας) ; Plat., <i>Rep.</i> 10, 615c (αὐτόχειρος φόνου) ; Lyc., <i>Leocr.</i> 122 (αὐτοχειρι ἀπέκτεινεν) ; Arstt., <i>Ath.</i> 39, 5 (αὐτοχειρία) ; Dém., <i>Lept.</i> 158 (αὐτόχειρ') ; DH. 7, 6, 2, 10 (αὐτοχειρία) ; DH. 8, 1, 6 (αὐτοχειρία) ; DH. 8, 54, 4 (αὐτοχειρία) ; DH. 2, 34, 4 (αὐτοχειρία) ; DH. 2, 33, 2 (αὐτοχειρία) ; Str. 5, 3, 12 (αὐτόχειρ) ; Plut., <i>Arta</i> 29, 9 et 10, 1 (αὐτόχειρ) ; Plut., <i>comp Dion et Brutus</i> 3, 4 (αὐτόχειρα) ; Plut., <i>Rom</i> 27, 9 (αὐτόχειρας) ; Plut., <i>M.</i> 255F (αὐτόχειρ) ; Paus. 5, 5, 1 (αὐτοχειρία) ; Polyen 8, 38, 1 (αὐτοχειρι κτείνας)	Accompagnant un meurtre pour dire tuer « de ses propres mains »
αὐτόχειρ	Soph., <i>Ant.</i> 1175 (αὐτόχειρ) ; Jos., <i>B.J.</i>	Pour dire le suicide

Partie 1 : Le suicide primitif

	3,331 (αὐτοχειρίαν) ; <i>Souda</i> s.v < αὐθέντης > (αὐτόχειρ) ; <i>Souda</i> sv. αὐτόχειρες	
αὐτόχειρ	Soph., <i>Ant.</i> 1315 (αὐτόχειρ αὐτήν) ; Arstt., <i>Frgmt</i> 502 (αὐτοχειρίας ἑαυτῶν) ;	Forme liée à <i>auto</i> , sans autres verbes pour dire suicide
αὐτόχειρι	Eur., <i>Or.</i> 947 (αὐτόχειρι δὲ σφαγῆ) ; Eur., <i>Or.</i> 1040 (αὐτόχειρι θνησχ') ; Anth. VII, 517 (κάτθανε [...] αὐτοχερί) ;	Forme adverbiale, accompagnée d'un verbe du champ lexical du meurtre pour dire suicide
αὐτόχειρ	Eur., <i>Ph.</i> 331 (αὐτόχειρά τε σφαγάν) ; DH. 4, 40, 6 (αὐτοχειρία τὸ ζῆν) ; DS. 15, 54, 3 (τὸν βίον αὐτοχειρία κατέστρεψαν) ; DS. 36, 10, 3 (αὐτοχειρία ἥρωικῶς καταστρέψαι) ; Paus. 9, 17, 1 (ἀποθανεῖν αὐτοχειρία utilisé pour un sacrifice) ; Paus. 8, 51, 8 (δὲ ἀφίησιν αὐτοχειρία) ; DC. 58, 15, 4 (αὐτοχειρία)	Forme déclinée, accompagné d'un verbe du champ lexical de la mort pour dire suicide
αὐτόχειρ	Soph, <i>Ant</i> 306 (αὐτόχειρα) ; Isocr., <i>Orat.</i> 5, 150 (αὐτόχειρες) ;	Dans le sens de coupable, responsable, auteur
αὐτόχειρ	Eschl., <i>Suppl.</i> 592 (αὐτόχειρ) ; Hdt. 1, 123 (αὐτοχειρή) ; Hdt. 3, 13 (αὐτοχειρή) ; Soph, <i>Tr.</i> 1194 (αὐτόχειρα) ; Soph <i>Ant.</i> 900 (αὐτόχειρ) ; Soph, <i>O.R.</i> 1331 (αὐτόχειρ) ; Ar., <i>Av.</i> 1135 (αὐτόχειρες) ; Plat., <i>Leg.</i> 7, 824b (αὐτοχειρίας) ; Plat., <i>Leg.</i> 7, 824a9 (αὐτόχειρες)	Utilisation n'ayant rien à voir avec le meurtre

b Αὐθέντης : meurtrier, coupable

Le second terme ancien servant occasionnellement à désigner un suicide est αὐθέντης. Comme αὐτόχειρ il ne désigne pas exclusivement le suicide. Même quand c'est le cas, il reste ambigu. Afin d'éclaircir les variations de sens du mot αὐθέντης, nous allons distinguer, dans ce qui suit, les différentes occurrences du terme : selon qu'il désigne précisément suicide ou non.

De manière générale, ce mot désigne un meurtrier¹, et, plus précisément, un meurtrier de son propre sang. C'est en tout cas la thèse qu'avance L. Gernet². Il précise que l'αὐθέντης est le meurtrier de qui on doit obtenir justice. Dans un premier temps, L. Gernet considère que son utilisation était cantonnée au meurtre au sein de la famille, mais que le sens s'est élargi pour désigner tout meurtrier (comme c'est le cas pour αὐτοσφαγῆ). Pour

¹ LORAUX 1986, 167, résume les conflits au sujet de l'interprétation de ce mot. Elle dit que, pour L. Gernet, il désigne avant tout le meurtrier d'un parent, alors que, pour Chantraine, il désigne le sujet qui agit par lui-même, responsable, donc le meurtrier comme responsable de l'acte.

² Voir GERNET 1955, 29-50.

Partie 1 : Le suicide primitif

ce qui nous concerne, L. Gernet conteste l'utilisation d'αὐθέντης pour désigner le suicide. Il rejette ce qu'en disent les lexicographes : Harpocraton, Hésychius et les auteurs anonymes des entrées de la *Souda* qui font d'αὐθέντης un quasi équivalent d'αὐτόχειρ¹. Il rejette également, assez rapidement à mon sens, le témoignage d'Antiphon. Dans un de ses plaidoyers, l'orateur présente une situation complexe : « Deux jeunes gens s'entraînent au javelot dans un gymnase : par accident, tandis que l'un d'eux lançait le sien, d'ailleurs correctement, l'autre, qui était venu en courant sous le trait en fut atteint et tué. Sur quoi le père de la victime accuse d'homicide celui qui avait lancé le javelot »². Le père du lanceur de javelot cherche à démontrer que la faute revient à la victime qui s'est mise sous le trait de son propre fait. Le père de la victime demande alors si les juges permettront que son fils soi traité de meurtrier de lui-même. Louis Gernet se demande: « peut-il s'agir d'un vrai suicide ? » Le savant répond par la négative arguant à raison que « la faute de la victime fut involontaire ». En fait, savoir s'il s'agit d'un suicide n'est pas l'enjeu de ce discours. Il s'agit davantage de savoir qui est responsable de la mort du jeune homme. Si c'est l'accusé, il devra réparation, si c'est le jeune homme lui-même, la plainte du père de la victime est sans objet. Nous pouvons admettre, suivant en cela L. Gernet, qu'αὐθέντης n'est en aucun cas dans ce contexte de même nature qu'un suicide. Il le démontre par la suite lorsqu'il étudie les occurrences de ce mot dans la poésie d'Eschyle et particulièrement quand il cite le texte suivant : « Pour moi, je ne demande qu'une chose, c'est que désormais ce soit une autre famille qui soit tourmentée par des meurtres domestiques (θανάτοις αὐθένταισι)³ ». Cependant, d'autres sources emploient ce mot dans des situations de suicide. Examinons-les avant de passer outre. Dans son *Histoire romaine*, en s'intéressant au sort de Mithridate, Dion Cassius affirme Μιθριδάτης μὲν δὴ ποικιλωτάτῃ ἀεὶ καὶ μεγίστῃ τῇ τύχῃ χρησάμενος οὐδὲ τὴν τελευταίαν τοῦ βίου ἀπλῆν ἔσχεν· ἐπεθύμησέ τε γὰρ ἀποθανεῖν μὴ βουλόμενος, καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ἀποκτεῖναι σπουδάσας οὐκ ἠδυνήθη, ἀλλὰ τοῦτο μὲν φαρμάκῳ τοῦτο δὲ καὶ ξίφει αὐθέντης τε ἅμα ἐγένετο καὶ ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἀπεσφάγη· : « Ainsi ce roi, qui avait traversé toutes les extrémités de la bonne et de la mauvaise fortune, termina sa vie d'une manière extraordinaire : il désira mourir, sans le vouloir ; il tenta de se tuer sans y parvenir ; il

¹ GERNET 1955a, 30.

² Antiphon, *Tétralogie* 2,1 (traduction de L. Gernet, 1923).

³ Eschyle, *Agamemnon* 1573, dans la traduction de P. Mazon (1952) et Eschyle, *Euménides* 212 ; Euripide, *Andromaque* 172.

Partie 1 : Le suicide primitif

attenta à ses jours par le poison et par le fer, et il fut égorgé par ses ennemis »¹. Dans le texte, l'auteur évoque comment Mithridate tente de se suicider.

Dans ce paragraphe le roi tente « de se tuer (ἐπεχείρησε μὲν γὰρ ἑαυτὸν διαγράσασθαι) », puis « il ne put s'ôter la vie ni par le poison, ni en se frappant lui-même avec une épée » (οὐ μέντοι οὔτε δι' ἐκείνου οὔτε διὰ ξίφους αὐτοχειρία ἀποφθαρῆναι ἠδυνήθη) », il ne « put mourir de sa propre main » (δι' ἑαυτοῦ ἀνηλίσκετο), il « essaya de se tuer » (ἑαυτὸν ἀποκτεῖναι) pour finir par la phrase évoquée précédemment « il attenta à ses jours » (et il finit égorgé par ses ennemis). Nous avons dans ce court passage un florilège de l'expression de la mort volontaire par un rhéteur grec ayant vécu entre la fin du II^e siècle et le début du III^e siècle de notre ère. Il est difficile d'imaginer, après « il désira la mort » et « tenta de se tuer » autre chose qu'un sens assez proche du suicide ; à moins que cela fasse une lointaine allusion à des meurtres qu'il aurait commis sur sa famille, si nous voulons rejoindre L. Gernet. Pour autant, nous ne pouvons pas traduire « αὐθέντης [...] ἐγένετο » directement par « suicide » comme L. Gernet le notait déjà pour Antiphon. Nous pouvons, en revanche, traduire ces deux cas « par responsable de sa mort ». L'enfant qui meurt par imprudence dans le texte d'Antiphon devient responsable de sa mort comme Mithridate cherche à être la cause de la sienne. Nous rejoignons alors la thèse de P. Chantraine pour qui, αὐθέντης peut être perçu comme cause de la mort. Dans les deux cas, nous ne pouvons pas traduire αὐθέντης par suicide ou suicidé et ce mot n'est jamais son équivalent. Il a par contre l'intérêt de nous éclairer grandement sur αὐτόχειρ que nous avons étudié précédemment. En effet, les lexicographes², que L. Gernet a rejetés, soulignent la familiarité entre les deux mots.

c Αὐτοσφαγής : s'égorger

Si le plus souvent αὐτός et σφαγή sont distincts lorsqu'on parle de suicide, il arrive que certains auteurs en fassent un seul mot. Cet usage est avant tout tragique ; nous le retrouvons chez Sophocle et chez Euripide. Chez Sophocle, il apparaît³ comme une malédiction du sang pour Ajax. Le héros évoque à la fois la manière dont il va mourir,

¹ Dion Cassius, *Histoire romaine* XXXVII, 13 (traduction de Remacle sur <http://users.skynet.be/remacle2/Dion/livre37.htm> consulté le 6/11/13).

² Harpocraton, *Lexicon in decem oratores Atticos*, 66 : ὁ γὰρ αὐθέντης ἀεὶ τὸν αὐτόχειρα δηλοῖ ; Hésychius α 8260 : αὐθέντης· ἐξουσιαστής. αὐτόχειρ, φονεύς ; *Souda s.v* α 4426 Αὐθέντης : αὐθέντης : ὁ αὐτόχειρ, ἢ ὁ αὐτὸν ἀναιρῶν.

³ Sophocle, *Ajax* 837-842 : σεμνάς Ἐρινύς τανύποδας μαθεῖν ἐμὲ πρὸς τῶν Ἀτρειδῶν ὡς δίολλυμαι τάλας. Καί σφας κακοὺς κάκιστα καὶ πανωλέθρους ξυναρπάσειαν, ὥσπερ εἰσορῶσ' ἐμὲ αὐτοσφαγῆ πίπτοντα, τῶς αὐτοσφαγεῖς πρὸς τῶν φιλίστων ἐγγόνων ὀλοίατο.

Partie 1 : Le suicide primitif

mais également le malheur qu'il souhaite à ses ennemis ; c'est-à-dire qu'ils meurent tués par leur propre sang. Parlant des Érinyes, il dit : « qu'elles sachent comment je succombe malheureux, sous les fils d'Atrée, et qu'elles les saisissent, eux aussi, à leur tour pour les faire périr, périr tout entier, misérables, misérablement : et, de même qu'elles me voient verser ici mon propre sang, que de même donc ils périssent sous les coups des plus proches des leurs, qui ainsi à leur tour verseront leur propre sang ». Pour la *Souda*¹ ce mot désigne le suicide, elle prend pour exemple Ajax dans le texte de ci-dessus. Chez Euripide² cette expression apparaît dans un contexte de sacrifice de soi, Créon parlant de son fils Ménécée qui s'est tué pour que la cité vive, dit qu'il s'est « égorgé de sa propre main » (αὐτοσφαγής)³.

d Αὐτοφόνος : l'atteinte à son propre sang

Cette expression est formée d'αὐτός, et du mot φόνος⁴ qui signifie, sans ambiguïté, le meurtre (ὁ φονεύς pour un meurtrier). L'utilisation de ce mot dans le sens de « suicide » ou de « suicidé » est relativement tardive⁵. Durant l'époque classique αὐτοφόνος ne désigne jamais un suicide⁶ et il apparaît en premier lieu dans les œuvres tragiques où il désigne un meurtrier. Chez Eschyle, c'est un « meurtre de parent⁷ » ou le meurtre mutuel d'Étéocle et Polynice⁸ ou il est employé pour évoquer, avec Procné, la mort d'un enfant tué de ses mains⁹. Chez Sophocle, il désigne Égisthe dont Électre dit de lui qu'il est « l'assassin couché dans le lit de mon père »¹⁰ et chez Euripide les « meurtriers de leur

¹ *Souda* α 4527.

² Euripide, *Phéniennes* 1316.

³ Voir également Euripide, *Hélène* 355 ; Euripide, *Phéniennes* 1316 et Sophocle, *Ajax* 841.

⁴ À l'occasion les deux mots peuvent être séparés, comme chez Pausanias, *Description de la Grèce* VII, 21, 4-5, lorsqu'il désigne l'obligation pour Callirhoé de se donner la mort étant donné que personne ne voulait mourir à sa place : ἢ αὐτήν φονεύεσθαι.

⁵ Chez Homère, Autophonos peut être un prénom (Homère, *Iliade* IV, 395) : « Méon le fils d'Haimon, semblable aux immortels, et fils d'Autophonos, Polyphontes le brave ».

⁶ Un fragment (*Tragica Adepota*, fr 683a Kannicht-Snell) concernant Ajax parlerait d'une main meurtrière (αὐτοφόνῳ χερὶ καὶ φάσγανον), mais la date de l'extrait étant inconnue il est difficile d'en dire davantage.

⁷ À ce moment du récit nous ne pouvons traduire par « suicide », il n'y en a pas encore eu dans la maison des Atrides dont parle Cassandre (Eschyle, *Agamemnon* 1091, traduction d'E. Chambry, 1964).

⁸ Eschyle, *Sept contre Thèbes* 850.

⁹ Eschyle, *Suppliantes* 65.

¹⁰ Sophocle, *Electre* 272 (traduction de R. Pignarre, 1964).

Partie 1 : Le suicide primitif

famille¹ ». Ainsi dans la tragédie αὐτοφόνος désigne le meurtre du même, mais dans le sens de parent (il semble par-là s'apparenter à αὐθέντης). Il est significatif de voir comment chez Oppien, auteur du III^e siècle de notre ère, le sens d' αὐτοφόνος est large et peut aller de la main meurtrière de Penthée², sans lien avec le suicide, à qui « se donnent mutuellement la mort³ », pour devenir ensuite qui « est la cause de sa propre mort⁴ » pour finir par prendre le sens de suicide dans un récit proche de celui d'Aristote. Dans ce récit, deux chevaux comparés à Œdipe et à sa mère se tuent ensemble⁵ dans un suicide sans ambiguïté, nous devons seulement souligner la proximité avec la mort dans la famille où deux personnes du même sang se tuent ensemble⁶.

Nonnos⁷ en use à de nombreuses reprises au V^e siècle de notre ère, puis Léonce, au VI^e siècle de notre ère, dans une épigramme où le terme désigne la main d'Ajax⁸, qualifiée de meurtrière. Nous retrouvons encore ce terme pour dire qu'on a tué « d'une main funeste » dans les *Argonautiques orphiques*⁹ même si αὐτόφονος ne désigne pas à proprement parler un suicide.

En revanche, les auteurs anciens utilisent parfois φόνος dans des contextes relatifs au suicide. Pour parler de la corde de la pendaison, Euripide fait dire à Héléne¹⁰ : « nœud de

¹ Euripide, *Médée* 1269 (traduction de H. Berguin, G. Duclos, 1966).

² Oppien, *Cynégétique* IV, 290 : καὶ θεὸν αὐτοφόνουσι ἀπειλεε χερσὶ δαΐξει.

³ Oppien, *Haliéutique* II, 322 : Κάραβος αὖ μύραιναι ἀπηνέα περ μάλ' ἐοῦσαν ἐσθίει, αὐτοφόνουσι ἀγνηορίησι δαμείσαν. « Une haine affreuse existe surtout entre le crabe ardent, la murène et le poulpe : ils se donnent mutuellement la mort les uns aux autres » (traduction de J.-M. Limes, 1817).

⁴ Oppien, *Cynégétique* II, 480 : « se donne elle-même le trépas ». Plus loin dans le texte, la mort réciproque n'est pas qualifiée d'αὐτοφόνος mais d'ἀμοιβαίοισι φόνουσι. Dans la même idée, nous avons à notre disposition une épigramme d'Antiphile, auteur du I^{er} siècle après J.-C. (*Anthologie palatine* IX, 86).

⁵ Oppien, *Cynégétique* I, 269.

⁶ Aristote, *Histoires des animaux* IX, 47, 6, 22, 576 a 18 et Pline, *Histoire naturelle* VIII, 64.

⁷ Nonnos, *Dionysiaques* XVII, 288 et 314 ; XXIII, 59 ; XXXIII, 361 ; XLVII, 224, pour parler de la mort d'Érigone ; XLVIII, 742.

⁸ *Anthologie palatine* VII, 149 (traduction de M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places, 1960) : « Car le temps, n'ayant pas trouvé un autre homme digne d'une telle audace, eut recours à sa propre main pour le faire périr » (τόσσης γὰρ Χρόνος ἄλλον ἐπάξιον ἀνέρα τόλμης οὐχ εὐρὼν παλάμη θῆκεν ὑπ' αὐτοφόνῳ).

⁹ Ce qui rejoint la proposition de Francis Vian qui place l'écriture de ce récit proche de la rédaction de l'œuvre de Nonnos avec laquelle elle partagerait des similarités de vocabulaire et de style, Voir VIAN 1987.

¹⁰ Euripide, *Héléne* 355, traduction d'H. Grégoire, 2002 : « D'un nœud de mort, d'un nœud suspendu, j'enlacerai mon cou, ou bien, d'un grand effort, j'enfoncerai dans ma chair la lame entière d'une épée, dont la meurtrière poussée ouvrira dans ma gorge une source de

Partie 1 : Le suicide primitif

mort, d'un nœud suspendu, j'enlacerai mon cou ». Le « nœud de mort » traduit l'expression φόνιον αιώρημα, c'est-à-dire une pendaison mise en parallèle dans ce texte avec le suicide au moyen d'une arme, désignée comme épée-tueuse (ξιφοκτόνον) et valorisée comme étant l'objet « d'un grand effort ». Pendaison meurtrière contre épée-tueuse, souvent φόνος montre ce qui est considéré comme le pire, le plus vil de ces deux modalités suicidaires. Les lexicographes tant décriés par Louis Gernet lorsqu'on parlait d'αὐθέντης semblent dire des choses analogues. Pour la *Souda*, αὐτοφόνος est celui qui se détruit (ἑαυτὸν ἀνελόντι). Hésychius le rapproche de « celui qui complotte contre quelqu'un » (<αὐτεπίβουλος>· αὐτοφονεύς). Comme pour αὐτόχειρ, il semble que le sens d'αὐτοφόνος se soit élargi ; au V^e siècle de notre ère, Nonnos l'utilise pour parler de la pendaison d'Érigone¹. Le terme désigne alors le suicide de manière générale et non plus le meurtre de soi auparavant réservé à un mode sanglant.

e Αὐτοδάικτος

Ce terme apparaît dans le sens de suicide chez des auteurs de l'antiquité tardive. Chez Nonnos de Panopolis, il équivaut à αὐτοφόνος. En effet, en évoquant le suicide d'Orontès le poète utilise indistinctement soit αὐτοδάικτος² soit αὐτοφόνος³. Hésychius ne dit pas autre chose lorsqu'il définit αὐτοδάικτος comme « celui qui se tue »⁴. Auparavant, ce terme déjà proche d'αὐτοφόνος était utilisé par Eschyle pour désigner le meurtre mutuel des fils d'Œdipe⁵ ; les deux termes sont utilisés pour décrire la même chose. En somme, cette expression suit la même évolution qu'αὐτοφόνος. Nous retrouvons également l'idée de cause de la mort, comme αὐθέντης chez Oppien⁶. Lorsqu'il décrit la mort de la murène entre les pinces du crabe, il conclut : « Sa mort est son propre ouvrage⁷ », considérant que la murène, à cause de son audace, est la seule responsable de sa mort. Enfin, le même

sang, et je m'immolerai aux trois déesses » (φόνιον αιώρημα διὰ δέρης ὀρέξομαι, ἢ ξιφοκτόνον δίωγμα λαιμορρύτου σφαγᾶς αὐτοσίδαρον ἔσω πελάσω διὰ σαρκὸς ἄμιλλαν, θῦμα τριζύγοις θεαῖσι).

¹ Nonnos, *Dionysiaques* XLVII, 224.

² Nonnos, *Dionysiaques* XVII, 274 ; XXIII, 59 ; XL, 119.

³ Nonnos, *Dionysiaques* XXIII, 59 ; XVII, 287-288 ; XVII, 313-314.

⁴ Hésychius α 8404 : <αὐτοδάϊκτος>· ὁ ἑαυτὸν φονεύσας, ἢ καὶ κακοποιήσας.

⁵ Eschyle, *Sept contre Thèbes* 735.

⁶ Oppien, *Halieutique* II, 349.

⁷ ὄλλυται αὐτοδάϊκτος.

Partie 1 : Le suicide primitif

terme est utilisé au I^{er} siècle de notre ère pour désigner la manière dont Léonidas est mort¹ : sans s'être un suicidé le roi a choisi de donner sa vie pour sauver la Grèce.

Il n'y a pas de mot exclusif pour dire le suicide, surtout si nous nous en tenons à la période que nous avons choisie comme fin de notre étude au I^{er} siècle av. J.-C. Pour autant, cela ne signifie pas que le concept n'a pas fortement pris forme chez les auteurs qui n'y voient plus seulement des manières de faire (qui renvoient au mode), mais également un état dont la définition se construit autour du sujet agissant, qui surgit d'expressions signifiant « même » pour aller vers d'autres qui signifient « de sa propre autorité ». *Αὐτόχειρ* semble exprimer au mieux cette prise d'autonomie par rapport au surnaturel dans la prise de décision², mais également la responsabilité par rapport à la famille. Mais d'autres termes lui sont fréquemment substitués (surtout *αὐθέντης* et *αὐτοφόνος*) et semblent assez proches comme le montrent certaines scholies³ et certains propos des lexicographes de l'Antiquité.

Afin de mieux comprendre ce que les Grecs comprenaient du suicide, il est nécessaire d'étudier les rares définitions à notre disposition dont nous pouvons noter qu'aucune n'utilise les termes dont nous venons de parler, peut-être parce que ces termes ne sont pas assez précis au moment où ces définitions sont élaborées.

B Étude des « définitions anciennes »

1 La définition de Platon

C'est à Platon que nous devons une première « définition » de la notion de suicide. Dans ses *Lois*, le philosophe traite de droit criminel et aborde la question du suicide pour expliquer ce qu'il faut faire en ce cas.

Τὸν δὲ δὴ πάντων οἰκειότατον καὶ λεγόμενον φίλτατον ὃς ἂν ἀποκτείνῃ, τί χρὴ πάσχειν; λέγω δὲ ὃς ἂν ἑαυτὸν κτείνῃ, τὴν τῆς εἰμαρμένης βία ἀποστερῶν μοῖραν, μήτε πόλεως ἀξάσης δίκη, μήτε περιωδύνῳ ἀφύκτω προσπесούση τύχη ἀναγκασθεῖς, μηδὲ αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχῶν, ἀργία δὲ καὶ ἀνανδρίας δειλία ἑαυτῷ δίκην ἄδικον ἐπιθῆ.

¹ Philippe de Thessalonique dans *l'Anthologie palatine* IX, 293 (traduction de F. Jacobs, 1794-1803) : « À la vue du grand corps de Léonidas, Xerxès, pour honorer son glorieux dévouement (*αὐτοδάικτον*), étendit sur lui un manteau de pourpre ».

² DODDS 1977.

³ Voir scholie aux *Sept contre Thèbes* d'Eschyle, 850b-c, où *αὐτοφόνος* est synonyme d'*αὐτόχειρ* et d'*αὐτοσφαγή*. Dans une scholie à la *Médée* d'Euripide, 1269bis, seul *αὐτόχειρ* est donné comme l'équivalent de *αὐτοφόνος*.

Partie 1 : Le suicide primitif

« Quant à celui qui tue ce qu'il a de plus absolument familial, et, comme on dit, de plus chéri, quelle peine doit-il subir? Je veux dire l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille par violence (βίῃ) de la part de vie que lui a donné le destin, sans que la cité l'y ait obligé par décision de justice, sans que l'y ait contraint, tombée sur lui, la douleur excessive d'une infortune sans issue, sans que le sort lui ait imposé une honte désespérée, sous laquelle vivre est impossible ; l'homme qui, simplement par lâcheté, par couardise et manque absolu de virilité, s'inflige à lui-même une punition injuste. »¹

Dans cet extrait, Platon définit le suicide pour mieux établir ce qui va être condamné ou pas. Ces lois ont beau être fictives, elles restent plausibles et s'appuient probablement sur des traditions existantes. Platon y fait d'ailleurs allusion, comme nous allons le voir, dans le texte. Nous pouvons noter que, dans ses lois, le philosophe distingue le fait de se tuer des autres types de meurtres et des violences contre les parents, traitées dans le livre X.

Cette définition pose un certain nombre de catégories. Le suicidé c'est « celui qui tue ce qu'il a de plus absolument familial², et, comme on dit, de plus chéri » et « l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille par violence de la part de vie que lui a donné le destin » et enfin « l'homme qui, simplement par lâcheté, par couardise et manque absolu de virilité, s'inflige à lui-même une punition injuste ». Le vocabulaire est direct³, l'auteur parle de tuer (ἀποκτείνῃ et ἑαυτὸν κτείνῃ) avec violence (βίῃ).

La définition exclut de cette catégorie celui qui se tue par décision de justice, celui qui se tue par la « douleur excessive d'une infortune sans issue », et celui à qui le sort a imposé une honte désespérée sous laquelle vivre est impossible. Ce texte montre ainsi que les circonstances de la mort sont également importantes pour savoir qui subira les condamnations ainsi que des motivations qu'on peut considérer comme involontaires.

Platon aborde la question du suicide en des termes similaires à d'autres occasions⁴. Mais c'est dans le *Phédon* qu'on trouve sa doctrine la mieux affirmée sur le suicide. Celle-ci est introduite afin de résoudre un paradoxe apparent de la doctrine de Socrate que Cébès souligne en ces termes : « Comment peux-tu dire, Socrate, que ce n'est point chose

¹ Platon, *Lois* IX, 873c (traduction d'E. Des Places, 1976).

² δὲ δὴ πάντων οἰκειότατον καὶ λεγόμενον φίλτατον ὃς ἂν ἀποκτείνῃ. Voir également Euripide, *Hippolyte* 969 : εἰ δυσμενεία σῆ τὰ φίλτατ' ὄλεσεν οὐ se trouve le même type de raisonnement. En effet, Thésée affirme que Phèdre s'est défaite de ce que nous avons de plus cher.

³ L'auteur n'utilise pas d'euphémisme, procédé qu'il connaît par ailleurs puisqu'en IX, 854c, il conseille au pilleur de tombe qui ne peut s'amender de se débarrasser de la vie : ἀπαλλάττου τοῦ βίου.

⁴ Brièvement, dans le texte des *Lois* cité plus haut ou dans le *Phédon* où il parle de la tentation qu'il peut y avoir à rejoindre volontairement un défunt (Platon, *Phédon* 68a).

Partie 1 : Le suicide primitif

permise de se faire à soi-même violence et, d'autre part, que le philosophe ne demande pas mieux que de suivre celui qui meurt ? »¹. L'idée de se faire violence est au centre de la définition, ainsi que par la suite le fait de tuer², et enfin le rejet du suicide dont nous traiterons plus loin. On peut noter que Platon n'utilise pas d'un vocabulaire spécifique pour désigner le suicide, mais que le concept est déjà bien affirmé. Nous retrouvons les mêmes idées dans les textes d'auteurs de la même époque entre le milieu du V^e siècle et le milieu du IV^e siècle avant notre ère que nous allons examiner maintenant.

2 Qualifier le suicide

Si seul Platon a proposé une définition du suicide, de nombreux auteurs ont donné leur opinion sur la question. Nous retiendrons dans un premier temps celles concernant le suicide en général. Puis nous examinerons la manière dont le suicide est qualifié sans rentrer pour l'instant dans le contexte.

D'après Aristote :

« La loi (ὁ νόμος) ne permet pas expressément le suicide (ἀποκτινύναι ἑαυτὸν), et ce qu'elle ne permet pas expressément, elle le défend. En outre, quand, contrairement à la loi, un homme cause du tort (autrement qu'à titre de représailles) et cela volontairement, il agit injustement, et agir volontairement c'est connaître à la fois et la personne qu'on lèse et l'instrument dont on se sert ; or celui qui dans un accès de colère, se tranche lui-même la gorge (ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἐκὼν), accomplit cet acte contrairement à la droite règle, et cela la loi ne le permet pas ; aussi commet-il une injustice. Mais contre qui ? N'est-ce pas contre la cité, et non contre lui-même ? Car le rôle passif qu'il joue est volontaire, alors que personne ne subit volontairement une injustice. Telle est la raison pour laquelle la cité inflige une peine ; et une certaine dégradation civique (ἀτιμία) s'attache à celui qui s'est détruit lui-même (τῷ ἑαυτὸν διαφθείραντι), comme ayant agi injustement envers la cité. »³

Dans ce texte, la référence à la loi (ὁ νόμος) et à la justice est plus présente que chez Platon, même si nous ignorons la nature exacte de la loi à laquelle Aristote fait allusion : loi écrite de la cité, la coutume ? Une fois de plus la violence est le moteur négatif de la motivation sous la forme de la colère (Aristote dit ὀργὴν, qui désigne une passion violente) ou encore dans les termes utilisés pour désigner le suicide ; « s'égorger » ou « se

¹ Plus haut Socrate affirme : « Toutefois, il ne se fera probablement pas violence à lui-même (οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν). Car c'est, dit-on, chose qui n'est point permise », Platon, *Phédon* 61d (traduction de L. Robin, 1967). Voir au sujet de la question du paradoxe Strachan et Warren (STRACHAN 1970, WARREN 2001). Nous pouvons constater également la présence du vocabulaire lié au fait de tuer de manière violente.

² Platon, *Phédon* 61 e : αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτινύναι, et 62c : αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτινύοι tous deux traduits par Léon Robin par « se donner la mort ».

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque* V, 15 (1138a, l.7-13), traduction de J. Tricot, 1997.

Partie 1 : Le suicide primitif

détruire ». En revanche, Aristote semble plus strict que Platon dont il rejette certaines justifications dans un passage précédent¹ dans lequel il considère que de ne pas supporter les dures épreuves (pauvreté, chagrins d'amour ou toutes autres afflictions) est faire preuve de mollesse (il dit « n'est pas viril », οὐκ ἀνδρείου, là où Platon parlait d'ἀνανδρίας, et lâche c'est-à-dire δειλοῦ). Dans *l'Éthique à Eudème*, citant Agathon, Aristote parle de ceux qui fuient les épreuves comme de médiocres (ἡσσωμένοι)².

On ne trouve pas chez les auteurs tragiques de refus catégorique du suicide. S'il est globalement condamné, les sources anciennes montrent que, dans certaines circonstances, il est, sinon admis, du moins compris. Ainsi Eschyle³ et Sophocle considèrent que prolonger une vie de malheur est une lâcheté⁴. Ce qui implique que dans ce cas précis, le suicide est toléré. Euripide offre une autre opinion communément partagée⁵ : « Celui qui prétend que les chagrins éprouvent les mortels et qu'il vaut mieux se pendre ou se précipiter du haut d'un rocher, celui-là n'est pas du nombre des sages : il doit seulement se souhaiter de ne jamais avoir à faire l'expérience de ce mal »⁶. Ce grand poète tragique ne méconnaît pas pour autant les arguments de ses prédécesseurs qu'il exprime, parfois, par la voix de ses personnages pour qui il est légitime de se tuer dans des situations de souffrances particulières comme le dit le Coryphée dans *Hécube*⁷ ou encore dans les *Troyennes*⁸.

Aucun autre auteur de cette période (du VIII^e siècle jusqu'au milieu du IV^e avant notre ère) dont nous possédons le texte intégral ou qui ne soit pas une citation ne propose

¹ Aristote, *Éthique de Nicomaque* III, 7, 13 (1116a, l.10-15), traduction de J. Voilquin, 1965.

² Voir 1229b-1230a.

³ Eschyle, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (éd. Nauck) (1889²), p.115, no.401 « La mort est préférable à une vie sans valeur » (ζῆσις πονηρᾶς θάνατος αἰρετώτερος), ma traduction.

⁴ Sophocle, fr. 866 Nauck : ἡ δειλός ἐστιν ἢ δυσάλογος φρένας (« Quiconque souhaite prolonger une vie malheureuse est lâche ou insensé » Voir DE ROMILLY 1995, 166), ce qui semble faire écho à ce qu'affirme Théognis qui conseille à celui qui est tombé dans la pauvreté de se pendre (Théognis I, 173-182).

⁵ Voir également Ménélas chez Euripide qui dit « Ne parle pas de mort ; ce ne serait point sage » : μὴ θάνατον εἶπης· τοῦτο μὲν γὰρ οὐ σοφόν (Euripide, *Oreste* 415, traduction de L. Méridier, 1959).

⁶ Euripide, *Fr.* 1070 Jouan-Van Looy (traduction de F. Jouan, H. Van Looy, 2003). Ce texte fait penser à celui de Théognis. Nous pouvons lire un autre rappel, plus amer, chez Plutarque qui rapporte les propos de Chrysippe et invite le poète à se tuer lui-même pour échapper au vice (Plutarque, *Moralia* 1039F).

⁷ Euripide, *Hécube* 1107-1108.

⁸ Euripide, *Troyennes* 1107-1108.

Partie 1 : Le suicide primitif

d'idée générale sur le suicide. Il est possible qu'Antisthène ou Aristippe aient professé un autre point de vue sur la base du modèle philosophique proposé par Socrate. Il est même possible que la fermeté d'Aristote soit une réaction à ce discours libéral des disciples de Socrate et des poètes tragiques les plus anciens, mais les témoignages tardifs ne permettent pas de dire ce qui appartient aux fondateurs des écoles cyniques et cyrénaïques ou à d'autres membres plus récents des mêmes écoles. Par ailleurs, ces auteurs sont plutôt les précurseurs de l'inflexion concernant l'attitude face au suicide que nous décrivons dans la deuxième partie de ce travail.

Nous devons considérer que le texte de Platon représente un consensus relatif concernant le suicide dans la mesure où il le présente comme modèle à suivre ; si quelques divergences peuvent apparaître çà et là le schéma d'ensemble est cohérent. Si ces opinions ne sont pas des définitions à proprement parler, nous retrouvons un ensemble de situations dans lesquelles le suicide est condamné et d'autres où il est toléré. Il n'y a pas de condamnation radicale du suicide dans les sources de l'époque classique ; elle dépend le plus souvent des circonstances.

Observons maintenant la manière dont le suicide est qualifié en laissant de côté la mollesse et la lâcheté qui seront examinées ensuite et qui désignent plutôt les qualités de celui qui fait l'acte plutôt que l'acte lui-même. La violence de l'acte fera également l'objet d'un paragraphe distinct.

L'acte suicidaire peut être qualifié par le mot δεινός. Euripide qualifie ainsi de « chose affreuse » la mort de Jocaste qui se transperce la gorge avec une arme¹. Dans les *Suppliantes*, après qu'Évadnè se soit précipitée dans le bûcher de son mari Capanée, le chœur s'exclame : « Ah ! l'horrible action (δεινὸν ἔργον) que tu viens d'accomplir, ô femme ! »². Cet acte peut recevoir d'autres qualificatifs. Dans *Hélène*, le même poète dit que plutôt qu'un mariage forcé, il vaut mieux « mourir en beauté » (πῶς θάνοιμι' ἂν οὐ καλῶς), l'héroïne hésite ensuite à recourir à la pendaison ou à l'utilisation d'une arme pour

¹ Euripide, *Phéniennes* 1454-1459 (traduction de L. Méridier, 2002) : « et fit une chose affreuse (δεινά) : à travers le cou elle s'enfonça le fer (ἰὰ μέσου γὰρ αὐχένος ὠθεῖ σίδηρον).

² Euripide, *Suppliantes* 1072. À titre de comparaison, Euripide utilise la même expression (δεινὸν ἔργον) pour désigner, dans *Médée* 1121, le meurtre par empoisonnement de la fille de Créon.

Partie 1 : Le suicide primitif

se tuer. Elle dit : « La triste pendaison répugne, et semble infâme, même aux esclaves¹ ». Nous trouvons le qualificatif ἀσχήμονες traduit par « triste » et « répugnant » et plus loin δυσπρεπές traduit par « infâme ». Par opposition, la mort au moyen d'une arme est dite « digne et belle » (εὐγενές τι καὶ καλόν) et « courte » (σμικρὸν) c'est-à-dire « rapide ». Dans une autre pièce, Euripide qualifie de « triste courage » le fait de mourir « victime de mort violente et d'un trépas impie, abattu par l'égarement de ta propre main ! »². La pendaison peut également être l'objet d'une souillure inconcevable si elle se produit sur la statue d'une divinité³.

Si nous comparons ces différentes manières de qualifier le suicide⁴ avec ce que disent des auteurs de l'époque hellénistique ou romaine, nous ne pouvons qu'être frappés par le contraste. En effet, Antipater de Sidon, au II^e siècle avant notre ère, qualifie la mort de Boiskê de « vaillante » et de « libre »⁵. Diodore n'utilise que des termes élogieux pour désigner ces actes. L'acte d'Amphinome, une femme condamnée à mourir par Pélias, est qualifié par l'historien sicilien d' « action courageuse et digne de mémoire » (ἔπανδρον καὶ μνήμης ἀξίαν ἐπιτελέσασθαι πρᾶξιν), il précise après qu'elle se soit percée la poitrine avec une épée qu'elle « termina sa vie de manière héroïque » (ἥρωικῶς καταστρέψαι τὸν βίον)⁶. Nous retrouvons les mêmes qualificatifs pour désigner la mort par suicide des Isauriens. Ce suicide collectif est une « action héroïque qui mérite d'être rapportée » (πρᾶξιν ... ἥρωικὴν καὶ μνήμης ἀξίαν⁷) et plus loin dans le texte il parle de ce suicide comme d'une « noble mort » (τὸν εὐγενῆ θάνατον)⁸. Il qualifie enfin le suicide de Calanos, l'Indien qui s'immole sur un bûcher, de « courageux »⁹. Seul le suicide de Dioxippe, un lutteur grec qui se tue

¹ Euripide, *Hélène* 299-300 : ἀσχήμονες μὲν ἀγχόναι μετάρσιοι, κὰν τοῖσι δούλοις δυσπρεπές νομίζεται. Méridier, le traducteur de ces vers, préfère le singulier au pluriel utilisé par Euripide.

² Euripide, *Hippolyte* 813-815 : αἰαῖ τόλμας, ᾧ βιαίως θανοῦσ' ἀνοσίῳ τε συμφορᾷ, σᾶς χερὸς πάλαισμα μελέας.

³ Eschyle, *Suppliantes* 475-476 (traduction de P. Mazon, 1984) : « la souillure (μίασμα) que vous évoquez dépasse la portée de l'esprit ».

⁴ Nous écartons temporairement les différentes manières qu'a Aristophane de désigner les principaux types de suicide dans les *Grenouilles*, 117-135.

⁵ *Anthologie palatine* VII, 493 (traduction de P. Waltz, E. Des Places, 1941) : ἄλκιμον et ἐλευθέριος.

⁶ Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 50, 2 (traduction de F. Hoeffler, 1865).

⁷ Diodore, *Bibliothèque historique* XVIII, 22, 1. L'historien utilise la même expression pour désigner des soldats spartiates qui vont à une mort certaine au combat. Voir XV, 64, 4.

⁸ Diodore, *Bibliothèque historique* XVIII, 22, 4 (traduction de P. Goukowsky, 1978).

⁹ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 107, 5 : τεθαρρηκότως.

Partie 1 : Le suicide primitif

après avoir perdu les faveurs d’Alexandre, est qualifié de « déraisonnable »¹. Dans un débat avec Cléomène III rédigé par Plutarque au II^e siècle de notre ère, Thérycion défend l’idée que le suicide tient le second rang de la mort glorieuse après celle qui a lieu sur le champ de bataille. Si Cléomène rejette cette idée qu’il qualifie de « fuite honteuse », l’auteur donne d’une certaine manière raison à Thérycion parce que, d’une part, il se tue et de l’autre parce que Cléomène termine ses jours également en se suicidant après une tentative ratée de soulèvement en Égypte². La notion de « courage » (εὐθαρσῆς) pour désigner le suicide apparaît enfin dans un texte de Diogène Laërce au III^e siècle de notre ère³. Lors de la période hellénistique, seul Apollonios de Rhodes au III^e siècle qualifie un suicide par pendaison « d’affreux » (κόντερον)⁴.

On constate donc un contraste entre la période classique où le suicide est associé à des qualificatifs négatifs ou dévalorisants (lâche, affreux, honteux, impie) et la période hellénistique où ils font place à des qualificatifs plutôt mélioratifs (courageux, acte de liberté ou digne de mémoire). Il reviendra à la suite de ce travail de déterminer la pertinence de ce contraste en rentrant davantage dans l’analyse des contextes discursifs où ils s’expriment, mais également des contextes et des manières de se tuer. Il n’est pas toujours possible de savoir si le qualificatif concerne le suicide en général ou la manière de procéder en particulier.

C La proximité du suicide avec d’autres notions

La notion de suicide partage des traits communs avec certaines notions propres à la société grecque ; ainsi deux expressions, ἄωροι et βιοθάνατοι, ne désignent pas le suicide ou les suicidés dans leur sens littéral, mais peuvent néanmoins les inclure en tant qu’ils désignent la mort « avant son temps » et la « victime d’une violence ». Nous ajouterons à cette réflexion le mot μαιφόνος (souillé d’un meurtre) qui est susceptible d’éclairer notre perception du sujet par la suite du fait que le suicide n’est jamais qualifié ainsi. Ce terme étant probablement réservé au champ de bataille du fait qu’il est une épiclese d’Arès.

¹ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 101, 4 : ἀφρονεστέρων.

² Plutarque, *Cléomène* XXXI, 1-12 et XXXVII, 12, 15-16 pour le suicide du roi Cléomène.

³ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IV, 64.

⁴ « Mais Cleité, femme de Cyzicos, ne survécut pas plus longtemps à la mort de son époux : à ce malheur, elle en ajouta un autre plus affreux (κόντερον), car elle s’attacha une corde au cou (ἀψαμένη βρόχον αὐχένι) » Apollonius de Rhodes, *Argonautiques* I, 1064 (traduction de H. De La Ville De Mirmont, 1892).

1 ἄωροι

La croyance dans le destin implique que chacun ait une durée d'existence plus ou moins déterminée en tant qu'homme. Chez Homère, le destin c'est la μοῖρα. Le terme, ἄωρος, exprime l'idée d'un ordre du monde dans lequel chacun trouve sa fin. Appliqué à la mort, ce terme désigne une mort inappropriée, car celle-ci interrompt une vie avant son terme.

L'âge est le premier élément à considérer quand on s'intéresse aux ἄωροι. Pour Solon¹, 70 ans est l'âge à partir duquel il est possible de mourir sans être considéré comme ἄωρος. Dans cette perspective, le terme s'applique à ceux qui sont au seuil de la vieillesse. D'autres auteurs l'utilisent pour décrire d'autres réalités. En effet, le terme s'applique à la mort prématurée des « enfants qui mouraient à la naissance ou qui avaient vécu peu de temps » dont parle Platon dans la *République*². Outre les enfants, le terme s'applique à la mort des jeunes gens non mariés³.

Mais il ne faut pas se focaliser uniquement sur la question de l'âge du décédé. En effet, les hommes morts jeunes à la guerre pour la défense de la patrie ne sont nullement considérés comme ἄωροι⁴. Par contre, même si elle a enfanté⁵, Alceste se considère ἄωρος. Ce lien avec la maternité souligne probablement l'idée que se faisaient les Grecs non seulement d'une mort prématurée mais aussi la crainte que ressent la mère que ses enfants ne meurent avant qu'elle ne les ait vus grandir⁶. Par ailleurs, ces morts prématurées comportent un risque pour la communauté. Du moins, les Grecs craignaient que ceux qui

¹ GARLAND 1985, 78. Solon 27.17f (West) : τὴν δεκάτην δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἵκοιτο, οὐκ ἂν ἄωρος ἐὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου, voir également Plutarque, *Lycurgue* XXIX, 7-8 « Il avait atteint l'âge où l'homme peut continuer à vivre où y renoncer s'il le désire » (ἡλικίας γεγρονῶς ἐν ἧ καὶ βιοῦν ἔτι καὶ πεπαῦσθαι βουλομένοις ὠραῖόν ἐστι). Même si ce texte ne traduit probablement pas les idées de l'époque archaïque concernant le suicide, nous verrons par la suite que celui des anciens a toujours été toléré.

² Platon, *République* 615c.

³ DETIENNE 1972, 218. Pour ce savant ἄωρος dénote également l'immaturation des plantations et l'état de celui qui n'est pas en âge de se marier (Plutarque, *Lycurgue* XV, 4), nous retrouvons le terme ἀτελής pour la même idée exprimé par le philosophe Épictète (Épictète, *Entretiens* IV, 8, 36 : ἀτελής ἐστιν). Le lien avec la croissance des plantes se fait également par le sens d'ἄωρος, voir ECK 2012, 195 qui traduit ce terme par « des morts qui ne sont pas de saison ».

⁴ GARLAND 1985, 77.

⁵ Euripide, *Alceste* 167f (traduction de H. Berguin 1966) : « je périss dans la fleur de l'âge ; préserve mes enfants du destin maternel » (μηδ' ὥσπερ αὐτῶν ἢ τεκοῦσ' ἀπόλλυμαι θανεῖν ἄωρους παῖδας).

⁶ Euripide, *Rhésos* 980.

Partie 1 : Le suicide primitif

n'avaient pas vécu le temps qui leur était imparti par le destin ne deviennent des esprits vagabonds voués à tourmenter les vivants¹.

Les expressions utilisées pour Lycurgue, *ώραῖόν* qui évoque l'idée du bon moment² et pour Alceste *προθανεῖν* qui signifie mourir avant³ montrent une relation avec le suicide dans la mesure où elles suivent toutes les deux l'évocation de leur projet de mort. Si on s'en tient à ces deux personnages que nous venons d'évoquer, le lien entre mort prématurée et le suicide peut alors sembler peu développé malgré la parenté entre ces deux types de mort ; surtout en ce qui concerne le suicide des jeunes gens qu'on ne voit jamais qualifié ainsi. Ainsi, en plus des personnages cités ci-dessus, il faut prendre en compte le cas d'Oreste. Condamné à mort par lapidation il obtient de pouvoir se tuer lui-même de sa propre main⁴. Sa sœur Électre s'adressant à lui dira : « Infortuné ! Si jeune, Oreste, quelle destinée ! Quelle mort prématurée ! Tu devais vivre, et tu vas périr » (*ὦ μέλεος ἥβης σῆς, Ὀρέστα, καὶ πότμου θανάτου τ' ἄωρου. ζῆν ἐχρῆν σ', ὅτ' οὐκέτ' εἶ*)⁵. Puis lui demandant de la tuer, il lui répond : « Meurs de ta propre main et choisis le trépas que tu préfères » (*ἀλλ' αὐτόχειρι θνήσχ' ὅτῳ βούλῃ τρόπῳ*)⁶. Le lien est alors établi clairement entre le suicide qualifié par deux fois d'*αὐτόχειρ* et la mort prématurée. Cette fois ce n'est pas la mort anticipée d'un vieillard ou le sacrifice d'une femme pour son mari, mais la mort d'un homme jeune.

Sophocle exprime la même idée à sa manière dans un dialogue entre Créon et Antigone. Le terme *ἄωρος* n'est pas utilisé, il est vrai. Mais le poète utilise l'expression *τοῦ χρόνου πρόσθεν*, « avant le temps », « avant l'heure », pour désigner le choix que fait Antigone qui brave les lois de Créon même si elle risque la mort : « Mais mourir avant l'heure, je le dis bien haut, pour moi, c'est tout profit (*Εἰ δὲ τοῦ χρόνου πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ' ἐγὼ λέγω*) : lorsqu'on vit comme moi au milieu des malheurs sans nombres, comment ne pas trouver profit à mourir ? »⁷.

¹ ROHDE 1999 [1893], 611.

² Plutarque, *Lycurgue* XXIX, 7.

³ Euripide, *Alceste* 37.

⁴ Euripide, *Oreste* 947 : *αὐτόχειρι δὲ σφαγῆ*.

⁵ Euripide, *Oreste* 1029, traduction de H. Berguin, 1965.

⁶ Euripide, *Oreste* 1040, traduction de H. Berguin, 1965.

⁷ Sophocle, *Antigone* 461-462.

Partie 1 : Le suicide primitif

Ainsi, s'il n'est pas fréquent, le lien entre mort prématurée et suicide est explicitement attesté dans les textes¹ ; bien qu'il ne passe pas toujours par l'utilisation du mot ἄωρος comme nous l'avons observé dans le cas d'*Antigone*. En effet, d'autres termes expriment la même idée de mort anticipée : ὠκύμορος et προαποθνήσκω. Le premier est un composé de ὠκύς, « rapide », « léger », et de μόρος, qui est lié au destin, la μοῖρα et signifie « destin », « mort ». Il désigne chez Homère « le sort assigné à chacun en tant qu'il est funeste » et équivaut à « mort » ou trépas » nous dit Eck². L'historien précise qu'il désigne en priorité le sort d'Achille et de tous les soldats mourant rapidement au champ de bataille dans l'*Iliade*. Hésychius rapproche ces morts des ἄωροι³ et évoque la rapidité de la mort. Nous ne trouvons d'ailleurs aucun lien direct avec le suicide. Quant au verbe προαποθνήσκω, il comprend la racine πρό- qu'on observe souvent pour le suicide dans l'idée d'être prêt à mourir⁴, de rapidité d'action⁵ et parfois de mort anticipée dans le seul cas qui se rapproche du suicide et utilise προαποθνήσκω. En effet, Xénophon dissertant⁶ sur la peur et ses effets fait l'observation suivante à propos d'un comportement qui lui semble absurde : « Voici qui montre avec encore plus d'évidence de quel poids la peur nous accable : il est des hommes qui, par peur d'être pris et tués, devançant la mort (μη ληφθέντες ἀποθάνωσι προαποθνήσκουσιν) en se précipitant dans le vide (οἱ μὲν ῥιπτοῦντες ἑαυτούς), ou en se pendant (οἱ δ' ἀπαγχόμενοι), ou en se coupant la gorge (οἱ δ' ἀποσφαττόμενοι) »⁷. Dans ce dernier cas, le suicidant cherche à devancer la mort sans rejoindre toutefois le sens d'ἄωρος. La mort par suicide n'est pas prématurée, elle est volontairement anticipée.

¹ Chez Ovide, *Héroïdes* 2, 143, Phyllis dit à Démophon : « J'ai résolu, par une mort prématurée, de racheter ma tendre pudeur » *nece matura* exprime cette idée de mort violente et anticipée. Nous ne la retrouvons pas dans la version grecque que nous avons conservée de ce récit par Pseudo-Apollodore (Pseudo-Appollodore, *Bibliothèque* VI, 17) ; il se contente de dire qu'elle « se tua » (ἑαυτὴν ἀναρῆϊ).

² Eck 2012, 195.

³ Hésychius ω 134 <ὠκύμοροι>· ταχυθάνατοι, οἱ ἄωρῳ νήσκοντες θανάτῳ.

⁴ Voir Plutarque, *Moralia* 253B. Dans ce passage, Myro, la fille du tyran d'Élée Aristotimos, demande à sa sœur de se tuer en premier. Celle-ci accepte de « mourir la première » (προτέραν ἰδεῖν ἀποθνήσκουσαν). Chez Euripide, *Alceste* 37, à propos de l'héroïne, on lit : « N'a-t-elle donc pas accepté, pour sauver son époux, de mourir elle-même (αὐτὴ προθανεῖν), la fille de Pélias ? ».

⁵ Voir Plutarque, *Thémistocle* XXXI, 5-7 : « selon d'autres, il absorba un poison à l'action rapide » (ὡς δ' ἔνιοι φάρμακον ἐφήμερον προσενεγκάμενος).

⁶ Xénophon, *Cyropédie* III, 1, 25 (traduction de M. Bizios, 1973).

⁷ Voir plus tard Sénèque, *Lettres à Lucilius* XXIV : « on détruit le repos de sa vie par peur de mourir ; des hommes par crainte de la mort se donnent la mort ».

2 βιοθάνατοι

Pour Rohde¹ les victimes d'une mort violente font partie des ἄωροι, mais ce terme concerne des individus qui ne meurent pas nécessairement par la violence contrairement à celui que nous étudions maintenant. Le mot βιοθάνατοι² est un mot composé qui désigne ceux qui meurent de mort violente, il est d'usage plutôt tardif par rapport aux limites que nous nous sommes fixées³. Cependant, l'idée qu'il illustre est déjà exprimée chez les auteurs du V^e et du IV^e siècle avant notre ère qui condamnent le suicide sous des termes utilisant la racine βία ou d'autres manières, ce qui peut nous indiquer que ce type de mort pouvait être considéré comme violent. Nous pouvons noter que cette expression de la violence peut intervenir sans utiliser la racine βία, ainsi Sophocle, dans *Électre*, utilise l'expression « ἐξ ἀναγκαίας τύχης » pour parler d'une fausse mort accidentelle d'Oreste aux jeux Pythiques⁴. La *Souda*⁵ désigne par cette expression tirée de l'*Électre* de Sophocle une mort violente, contrainte. Mais utiliser βιοθάνατος pour parler de suicide dans la Grèce classique est prématuré, il est évoqué ici parce que si ce mot n'est pas utilisé, l'idée de violence est centrale dans le cadre suicidaire.

3 Μιαφόνος

Pour certains auteurs modernes, le suicide semble être un meurtre chargé d'une pollution particulière⁶. Avant d'aborder la question de la souillure, examinons le cas d'un type de meurtre particulièrement chargé de souillure que les auteurs anciens appellent

¹ ROHDE 1999 [1893], 612. Il fait appel à un texte de Plaute, *Le Revenant* 499 (traduction d'E. Sommer, 1876), « Voici donc ce qu'il lui dit : " Je suis un étranger des pays d'outre-mer, je me nomme Diapontius. J'habite ici, c'est la demeure qui m'a été fixée, Pluton n'ayant pas voulu me recevoir dans l'Achéron parce que j'étais mort avant le temps. J'ai été victime de la perfidie, mon hôte m'a assassiné ici même, et, sans prendre la peine de m'ensevelir, m'a enterré en cachette dans cette maison ; le scélérat en voulait à mon or. Mais toi, décampe d'ici ; cette maison est une habitation scélérate, une demeure impie, « Enfin une année ne me suffirait pas pour raconter tous les prodiges qui s'y passent. ».

² Sur la spécialisation des termes, voir l'exemple de l'inceste avec Rudhardt (RUDHART 1982, 731-732) qui dit que de termes composés (ἀνήκεστος καὶ ἄνομος γάμος ; γάμος ἀσεβής ; γάμος ἀνόσιος) la désignation de l'inceste passe à des termes simples (μητρομιξία, ἀδελφογαμία), puis apparaît un terme spécialisé (αἰμομιξία au IX^e siècle).

³ De fait le seul usage concerne un astrologue du II^e siècle après J.-C., Vettius Valens IX, 125.

⁴ Sophocle, *Électre* 48. Pignarre traduit cet extrait : « Oreste a trouvé la mort », réduisant grandement le sens.

⁵ *Souda* ε1538 « ἐξ ἀναγκαίας τύχης ».

⁶ PARKER 2003 [1983], 42 explique que la pollution peut varier en intensité selon la manière de mourir.

Partie 1 : Le suicide primitif

μιαφόνος. P. Chantraine propose comme traduction « qui se souille par un meurtre, meurtrier »¹ ou « qui tue en causant une souillure ». Dans l'*Illiade* ce terme est une des épithètes d'Arès². Pour B. Eck, ce dieu meurtrier, symbole de la guerre, porte la souillure du combat, du massacre ; y compris dans la famille³. Μιαφόνος est utilisé par les tragiques dans le sens de meurtrier souillé. Nous en trouvons un exemple dans la pièce d'Eschyle *Prométhée enchaîné* : la Danaïde qui refuse de tuer son mari, qui est également un cousin, « choisira de passer pour lâche plutôt que meurtrière »⁴ (κλύειν ἄναλκις μᾶλλον ἢ μιαφόνος). Les tragiques utilisent le plus souvent ce mot dans le sens de meurtre dans un contexte familial⁵. À une exception près, le mot désigne toujours le meurtre dans un contexte familial. Cette exception concerne le Sphinx⁶ créature monstrueuse ayant fait de nombreuses victimes à Thèbes. À aucun moment μιαφόνος ne désigne un suicidé chez ces auteurs tragiques pourtant si prompts à jouer sur le sens des mots. Il s'applique donc aux assassins⁷, mais jamais à un suicidé. Il existe des meurtres particulièrement chargés en termes de pollution et certains suicides sont accompagnés d'expressions impliquant une pollution⁸, mais ce terme n'est jamais utilisé pas plus qu'il n'est interchangeable avec une de ses expressions comme αὐτόχειρ, αὐτοφόνος.

D Ce qui est toujours condamné, ce qui est toléré

Les *Lois* de Platon que nous avons examinées laissent entrevoir un certain nombre d'oppositions qui permettent de situer l'acte sur des échelles de valeurs : mort violente et mort non violente ; courage et lâcheté ; juste et injuste⁹. À partir de ces notions, nous allons déterminer ce qui est toujours condamné. Le motif du suicide ou bien ses circonstances

¹ CHANTRAINE 1977, 700 « μιαίνω ».

² ECK 2012, 116. Homère, *Illiade* V, 31 et 455 « Arès, Arès buveur de sang (μιαφόνος) » et 844 « Arès le dieu buveur de sang » (μιαφόνος) en XXI, 403 il est encore appelé μιαφόνος que Robert Flacelière traduit cette fois par « le tueur de guerrier ». J. Tricot le traduit également par « buveur de sang » dans Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1177b10 « on passerait pour un buveur de sang accompli ».

³ ECK 2012, 122.

⁴ Eschyle, *Prométhée enchaîné* 868 (traduction d'E. Chambry, 1964). Voir également du même poète tragique les *Euménides* 607 où il est question de meurtres dans la famille.

⁵ Euripide, *Médée* 1346 ; *Hippolyte* 1379 ; *Andromaque* 335 ; *Hécube* 1173 ; *Électre* 322 ; *Oreste* 524 et 1563 et Sophocle, *Électre* 492.

⁶ Euripide, *Phéniennes* 1760.

⁷ Voir LSJ s.v. « μιαφόνος ».

⁸ Hésychius μ 1210 s.v. μη μὲν δὴ καθαρῶ θανάτῳ.

⁹ Platon, *Lois* IX, 873c.

Partie 1 : Le suicide primitif

guident le moraliste en la matière. Deux éléments sont considérés comme aggravants ; si l'homme fait preuve de violence et s'il ne tient pas son rôle d'homme.

1 La violence

Platon ne précise pas ce qu'il entend comme violent dans les *Lois*, alors que, dans ce texte, il fait de la violence de l'acte suicidaire un facteur aggravant. Dans le *Timée* en revanche¹, il affirme que tout mouvement violent des éléments est réputé contre nature en ce qu'il s'oppose à l'inclination naturelle d'un être. Plus loin, il précise ce point en disant que «c'est ainsi que la mort causée par des maladies ou par des blessures est douloureuse et violente, tandis que celle qui vient avec la vieillesse au terme marqué par la nature est de toutes les morts la moins pénible et s'accompagne plutôt de joie que de douleur»². Nous retrouvons dans ce texte l'idée que la mort doit se produire au terme d'un processus naturel et que toute interruption de ce processus par blessure ou maladie est une violence. Cette idée est soulignée dans les *Lois* quand il dit « l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille par violence de la part de vie que lui a donné le destin »³. Ainsi, l'homme peut anticiper une mort certaine⁴ comme nous le verrons ensuite, mais en aucun cas choisir de mourir alors que rien ne l'y prédispose ou sans subir une forme de contrainte. Cette contrainte s'exprime très clairement dans le texte par la décision de justice de la cité (πόλεως ταξάσης δίκη), la contrainte de l'infortune sans issue (ἀναγκασθείς) ou sans que lui soit imposée une honte désespérée et invivable (αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου).

En cas de suicide, certains modes ne sont jamais considérés comme violents. C'est le cas de celui qui se laisse mourir d'inanition, l'ἀποκατεργῶν⁵, puisqu'il n'est jamais associé à des termes qui désignent la mort violente ou le meurtre. En revanche les armes sont considérées comme violentes. La corde est également considérée comme violente en plus d'être impie. Euripide en témoigne quand, parlant de la mort de Phèdre, le chœur dit :

¹ Platon, *Timée* 63c.

² Platon, *Timée* 81e.

³ Platon, *Lois* IX, 873c ; voir également de nombreux passages du *Phédon*, entre autres 61C.

⁴ Dans la *République* 408b, Platon va jusqu'à affirmer qu'il est inutile de prolonger l'existence d'un malade incurable : « Mais pour un homme naturellement maladif et incontinent, ils ne croyaient pas qu'il fût avantageux ni pour lui ni pour les autres de prolonger sa vie, ni que l'art médical fût fait pour lui, ni qu'il fallût le soigner, fût-il plus riche que Midas. » (traduction de G. Leroux, 2004).

⁵ DELCOURT 1939, 165 : « les Grecs ne paraissent pas avoir considéré la grève de la faim comme un véritable suicide ; les suicides redoutables étaient ceux qui avaient péri de mort violente ».

Partie 1 : Le suicide primitif

« Oh ! quel triste courage, mourir de mort violente et d'un trépas impie, abattue par l'égarément de ta propre main ! Mais qui donc, malheureuse, anéantit tes jours » (αἰαῖ τόλμας, ὃ βιαίως θανοῦσ' ἀνοσίῳ τε συμφορᾷ, σᾶς χερὸς πάλαισμα μελέας. τίς ἄρα σάν, τάλαιν', ἀμαυροῖ ζόαν;) ¹. Nous retrouvons dans ce passage l'évocation de la mort violente et l'usage de la main qui parfois devient αὐτόχειρ.

Concernant le poison, la question est complexe étant donné son rôle dans le cadre judiciaire et dans la mort de Socrate. Dans les deux cas, elle est perçue comme une peine de mort atténuée. Dans un plaidoyer réglant une accusation d'empoisonnement, Antiphon montre comment le fils de la victime, dont la mère a été, selon lui, accusée et exécutée à tort, tente de prouver la culpabilité de sa belle-mère en insistant sur la préméditation, mais également sur le caractère violent de la mort infligée à son père. Voici ce qu'il dit :

« Elle a tué avec intention et préméditation ; il est mort, victime d'une mort violente – oui, juges, d'une mort violente puisqu'il se disposait à s'embarquer et soupait chez un ami à lui (καὶ βιαίως ἀπέθανε. Πῶς γὰρ οὐ βιαίως ἀπέθανεν, ὃ ἄνδρες, ὅς γ' ἐκπλεῖν ἔμελλεν ἐκ τῆς γῆς τῆσδε, παρά τε ἀνδρὶ φίλῳ αὐτοῦ εἰσιτᾶτο) ; et elle, qui avait envoyé le poison (φάρμακον) et à l'instigation de qui il lui avait été donné à boire – c'est elle la meurtrière de mon père². »

Bien sûr, cet exemple ne concerne pas un suicide et nous pouvons sans peine admettre qu'un individu se tuant en ingérant du poison ne sera probablement pas surpris des effets de celui-ci. Pour le suicide, le seul texte que nous pouvons citer est celui de Plotin, quoiqu'il date du III^e siècle de notre ère. Le philosophe, après avoir condamné la mort violente, précise : « D'ailleurs il est sans doute nuisible à l'âme d'employer le poison pour faire sortir l'âme du corps »³. S'il semble émettre un doute, il rejette tout de même la mort par le poison.

Ce rejet de la violence et du meurtre n'est pas spécifique à Platon. En ce qui concerne Athènes, au moins depuis Dracon au VII^e siècle, la cité a tenté de réduire les meurtres entre grandes familles en mettant en place des lois particulièrement sévères dont le but est, selon J. Delormes, de « mettre fin aux guerres privées et substituer la justice d'État à la vengeance individuelle »⁴. Mais ce mouvement prend corps dans d'autres mouvements indépendants de la volonté civique. En effet, deux mouvements philosophico-

¹ Euripide, *Hippolyte* 813-816 (traduction de H. Berguin, 1966).

² Antiphon I, 26 (traduction de L. Gernet, 1965).

³ Plotin, *Ennéades* I, 9. Nous observons à nouveau ce rejet de la violence quand il affirme « Ne fais pas sortir par violence l'âme du corps » (traduction d'E. Bréhier, 1976).

⁴ DELORMES 1992, 66 et 209-210 pour le texte traduit de ces lois (*IG I³*, 104).

Partie 1 : Le suicide primitif

religieux apparaissent dans les mêmes moments sans que l'on connaisse les liens exacts entre eux : l'orphisme et le pythagorisme. Ces groupes proposent un genre de vie fait de prescriptions. Pour la secte des orphiques, l'une de ces prescriptions est le refus de faire couler le sang, de s'abstenir du meurtre et également du suicide¹. Le meurtre de Dionysos par les Titans et la mort des Titans seraient à l'origine de la création de l'homme. L'ascèse orphique consiste alors à purifier son âme en vue d'échapper au cycle des naissances² et de permettre à cette âme de nature divine de rejoindre la divinité.

Nous pouvons penser, à raison d'ailleurs, que la plupart des sociétés rejettent la violence ou cherchent à la contrôler, mais toutes n'étendent pas cette censure du meurtre au monde animal. Déjà l'orphisme dont nous avons parlé pratique un végétarisme strict interdisant la consommation de viande et de fait le sacrifice civique³. Dans la cité même la crainte du meurtre a donné naissance à un rite étrange se pratiquant lors des Dipolies, le 14 *Skyrophorion* (juin-juillet). Ce rite appelé Bouphonies⁴ est attesté depuis Aristophane⁵ qui en parle comme d'une tradition ancienne. Il est vrai cependant que des descriptions plus complètes datent d'auteurs de notre ère⁶. Le rite en l'honneur de Zeus Polieus concerne l'origine de la consommation de viande⁷. Ce « meurtre de bœuf » quel qu'en soit l'auteur (les différents témoignages divergent sur le nom ou le statut du premier meurtrier du bœuf) profitait à l'ensemble de la communauté qui participait au sacrifice. Burkert souligne l'importance du groupe dans ce meurtre ; tous consomment la viande à l'exception de l'assommeur de bœufs qui s'est enfui et tous se renvoient la responsabilité jusqu'à ce que la hache et le couteau soient condamnés. Porphyre explique également que « Lorsque l'âme d'un animal est séparée de son corps, par violence, elle ne s'en éloigne pas, et se tient près de lui. Il en est de même des âmes des hommes qu'une mort violente a fait périr ;

¹ La place de l'orphisme dans la condamnation du suicide semble établie (STRACHAN 1970, 220), nous en reparlerons par la suite.

² La métensomatose qui apparaît en Grèce vers le VI^e siècle, a été pronée par Pythagore et par Phérécyde, tous deux ayant la réputation de s'être donné la mort.

³ Platon, *Lois* VI, 782c. Il fait allusion à un âge ancien où la consommation de viande était prohibée, genre de vie qu'il qualifie d'orphique, Porphyre expose la même idée (Porphyre, *De l'abstinence* II, 9-10).

⁴ Androtion *FGrHist* 324 F 16 ; Aristophane, *Nuées* 985 ; Pausanias, *Description de la Grèce* I, 24, 4 et I, 28, 10 ; Élien, *Histoire Variée* V, 14 et VIII, 3 ; Porphyre, *De l'abstinence* II, 10, 2 et II, 29-30 ; *Souda* β 474-475 et η 67.

⁵ *Nuées* 985. BURKERT 2005, 242 note 3, considère que la plus ancienne référence aux Bouphonies se trouve dans une inscription du début du V^e siècle av. J.-C. (*IG I² 839 LSS*) voir également PARKER (R.), 2005, 188-191.

⁶ Porphyre reprendrait Théophraste sur cette question. BURKERT 2005, 242 note 6.

⁷ BURKERT 2005 180-185.

Partie 1 : Le suicide primitif

elles restent près du corps : c'est une raison qui doit empêcher de se donner la mort »¹. Nous retrouvons dans ce passage le rejet de la violence qui conduit au meurtre et au suicide, morts violentes parmi d'autres.

Ce rejet de la violence est avant tout politique et idéologique. Il y a rejet de la violence parce que la société subit des violences de tous types et les Grecs craignent qu'elle ne dégénère, au sein de la cité, en *στάσις*, en « guerre civile ». En outre, le rejet de la violence concerne prioritairement ce qui est familial. Rapportant une loi de l'Attique en relation avec les Bouphonies, Élien dit : « il ne fallait pas sacrifier un bœuf laboureur qui avait travaillé sous le joug d'une charrue ou même d'un char, car il est aussi un paysan et un compagnon de l'homme dans ses peines »². Ce texte fait écho à celui de Platon, auteur avec qui nous avons commencé ce chapitre et qui ouvre sa réflexion sur le suicide de la manière suivante : « Quant à celui qui tue ce qu'il a de plus absolument familial, et, comme on dit, de plus chéri, quelle peine doit-il subir ? »³ Il est possible de tuer, mais pas n'importe qui, et pas n'importe comment.

2 Le manque de virilité

À l'exception des justifications que nous avons vues dans la définition de Platon, un homme qui se tue le fait par manque de virilité. Nous retrouvons la même critique chez Aristote. Nous avons déjà bien développé cela, nous allons plutôt tenter de comprendre ce qu'est ce manque de virilité dont témoignent nos sources au sujet du suicide.

Aristote nous guide un peu lorsqu'il affirme que le manque de virilité ou la médiocrité consiste à ne pas résister aux épreuves⁴, prenant le contre-pied de Platon qui donnait les situations où le fait de se tuer pouvait être acceptable. Ces critiques nous invitent à pousser notre investigation du côté de la définition du genre en nous concentrant sur les rôles de chacun, hommes et femmes, face à la mort pour montrer en quoi les attitudes précitées peuvent être considérées comme non viriles. En cas de deuil, l'expression du deuil féminin est toujours plus excessive⁵ et exprime un manque de

¹ Porphyre *Traité sur l'abstinence des animaux* II, 47 (traduction de M. de Burigny, 1747).

² Élien, *Histoire variée* V, 14 (traduction d'A. Lukinovitch, 1991).

³ Platon, *Lois* IX, 873c (traduction d'E. Des Places, 1976).

⁴ Aristote, *Éthique de Nicomaque* III, 7, 13 (1116a.14) et *Éthique à Eudème* III, 1229b30-1230a.

⁵ GARLAND 1985, 2 explique que sur les vases à figures géométriques les attitudes des femmes tenant de leurs deux mains leurs têtes et s'arrachant les cheveux contrastent avec celles des hommes qui se frappent la tête d'une main. Pour Athènes et la législation de Solon réglementant le deuil, voir SHAPIRO 1991, 630-631.

Partie 1 : Le suicide primitif

contrôle proprement féminin. Le thrène, chant funéraire, est connu depuis Homère qui raconte les funérailles d'Hector ainsi : « de bons chanteurs sont là pour entonner le thrène, que les Troyens aussi chantent à voix plaintive, et les gémissements des femmes leur répondent : Andromaque aux bras blancs leur donne le signal des lamentations. Du valeureux Hector tenant entre ses mains la tête, elle sanglote »¹. Nous pouvons observer le rôle essentiel des femmes dans ce chant funèbre et, de manière plus générale, on connaît leur rôle dans le domaine du deuil² ; elle accompagne le mort par des chants et des pleurs. Pour Platon, il faut éliminer ces chants qui sont inutiles : « même pour les femmes qui doivent être décentes, pour ne rien dire des hommes ». Dans ce domaine du deuil, l'excès féminin fait peur. Dans la tragédie, les lamentations sont le fait des femmes et peuvent mener au suicide, pour les hommes les coups du sort se traduisent par le silence et ensuite une violence retournée contre soi comme pour Œdipe. Et si d'aventure un homme se lamente, d'autant plus si c'est un modèle de virilité comme Héraclès³, il lui sera vite rappelé la limite à ne pas franchir. Ainsi après un long dialogue avec Thésée, une première évocation du suicide vaut au héros un reproche de la part de son ami qui lui dit : « tu tiens le langage d'un homme vulgaire »⁴. Plus loin, Héraclès ayant continué à énumérer ses malheurs, Thésée lui assène un reproche final : « À te voir pleurer comme une femme, on ne te louera pas », ce à quoi Héraclès répond par la question suivante : « à tes yeux, je suis tombé bien bas ? »⁵. Ce dernier reproche rend de la vigueur au héros. Tecmesse en tant que femme ne peut en faire autant face à Ajax et ne peut répondre que par des lamentations aux désirs de mort du héros⁶ et il n'y a personne pour répondre au long monologue du guerrier qui part ensuite se donner la mort⁷. D'une part, les héros tragiques ne sont pas nombreux à se tuer par rapport aux femmes, d'autre part, s'ils se plaignent, ils font immédiatement l'objet de maints reproches. Enfin, ceux qui se tuent sont dans l'action comme Hémon qui maudit son père avant de se tuer furieusement⁸ ; même les hommes âgés ne se plaignent pas longtemps comme le montrent les cas d'Iphis ou de Créon⁹. Ces observations

¹ Homère, *Iliade* 24, 720-723 (traduction de R. Flacelière, 1955).

² FRONTISI-DUCROUX 2003a, 114

³ Aristophane, *Grenouilles* 491-499.

⁴ Euripide, *Héraclès* 1248.

⁵ Euripide, *Héraclès* 1412 et 1417.

⁶ Sophocle, *Ajax* 410.

⁷ Sophocle, *Ajax* 646-692.

⁸ Sophocle, *Antigone* 1229-1231.

⁹ Euripide, *Suppliantes* 1093-1113 et *Médée* 1204-1221.

Partie 1 : Le suicide primitif

rejoignent les propos de Françoise Frontisi-Ducroux¹ qui affirme : « est associé au féminin tout ce qui est posture de soumission et passivité, l'activité qualifiant le masculin ».

Ainsi Platon dans sa classification des harmonies² a insisté sur l'importance des harmonies doriennes et phrygiennes qu'il relie ensuite à des caractères : « Ce sont ces deux harmonies, la violente et la volontaire (βίαιον, ἐκούσιον), qui imiteront le mieux les accents de ceux qui souffrent et de ceux qui sont heureux, de ceux qui sont sages et de ceux qui sont courageux »³. Ces harmonies doriennes et phrygiennes sont liées au combat et engagent l'homme à faire face au malheur et à résister à son destin⁴. Le philosophe rejette les harmonies de types ioniennes et lydiennes propres à mener l'homme à « l'ivresse, la mollesse et la paresse ».

Laissons pour l'instant de côté cette question du suicide et de la volonté, continuons sur celle du lien entre le suicide et le genre. Demandons-nous s'il existe une manière de se tuer qui illustre cette mollesse et cette lâcheté qui fait horreur à l'homme⁵ ? Si nous observons dans les sources les cas des hommes qui se pendent, nous constatons que ce sont des individus dont les qualités sont remises en cause : des pauvres, des lâches.

Le tableau n'est guère glorieux pour les pauvres ou ceux ayant un souci dans leur rapport à l'argent. Nous pouvons évoquer les cas d'Aristéidès, de Dinarque, d'un banquier honteux, de Ménippe, philosophe cynique qui aurait fait faillite, ou encore Ménophanès⁶. Pour les lâches nous trouvons Pantitès un soldat spartiate qui se pend après avoir été accusé de lâcheté. Plutarque explique également que les calomniateurs de Socrate se seraient pendus à cause du rejet dont ils faisaient l'objet⁷. Un étudiant de Pythagore, sur lequel le maître se serait emporté devant d'autres personnes, se serait également tué de cette manière⁸. Ce moyen de se donner la mort est également perçu comme celui de l'humour, de l'insulte ou

¹ FRONTISI-DUCROUX 2003a, 113.

² DELOUVE, 2009, 52-65 et BOUVIER, 2008, 243-272.

³ Platon, *République* III, 399b-c (traduction de G. Leroux, 2004).

⁴ Platon, *République* III, 398e-399c.

⁵ Nous traiterons plus loin du caractère féminin de la pendaison.

⁶ Dans l'ordre des personnages cités : *Anthologie Palatine* IX 145, 150 et 255, pour Aristéidès ; XI, 169, pour Dinarque ; Photios, *Bibliothèque* 186 (Conon), 138a, 37-39, pour le banquier honteux ; Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres* VI, 100, pour Ménippe ; *Anthologie Palatine* XI, 249, pour Ménophanès.

⁷ Plutarque, *Moralia* 538A.

⁸ Hérodote, *Histoire* VII, 232, pour Pantitès ; Plutarque, *Moralia* 538A, pour les calomniateurs de Socrate ; Plutarque, *Moralia* 70F, pour l'étudiant de Pythagore.

Partie 1 : Le suicide primitif

de l'ironie. Nous pouvons le constater en lisant dans le corpus les cas suivants : l'Abdérîte, le patient et son médecin, Poliagros, le simplet, Timarque¹.

Qu'importe la réalité des différents cas que nous venons de citer, le fait que la pendaison ait été choisie par un auteur pour eux est déjà en partie significatif en soi, la réalité du cas laisserait sous-entendre que l'individu a suffisamment intégré ces valeurs pour s'appliquer une mort correspondant aux attentes sociales, ce qui est invérifiable sans source issue du suicidant. Nous pouvons en tout cas affirmer que pour les hommes, sur l'ensemble de notre période, la pendaison intervient comme châtiment condamnant la mollesse ou le manque de moralité.

Nous l'aurons compris, ce type de mort n'est pas enviable, d'autant que si nous analysons les cas féminins, ils ne sont pas perçus de manière aussi négative. Nous connaissons, bien sûr, les situations dans lesquelles se sont tuées Jocaste, Phèdre, Myrrha ou Byblis coupables d'inceste² ; mais dans la plupart des cas les femmes sont plutôt victimes, comme Oenone abandonnée par Pâris ou les filles de Scédasos qui se tuent à la suite d'un viol³. Jusque dans les représentations entourant la pendaison la femme doit subir le sort que l'homme lui a imposé ; à la contrainte du viol répond l'étouffement de la corde. Si, comme pour l'homme, la pendaison peut intervenir comme un châtiment, chez les auteurs grecs, pour la femme cette manière de se tuer sanctionne sa nature considérée comme dépourvue de virilité. Ces femmes victimes se pendent parce qu'elles ne peuvent agresser d'une autre manière ceux qui leur ont causé du tort. C'est une mort à défaut de mieux.

¹ *Philogelos* 112 ; *Philogelos* 183 ; Élien, *Histoire variée* V, 8 ; *Philogelos* 109 et Plutarque, *Moralia* 841A.

² Pour le cas de Jocaste, voir Homère, *Odyssée* XI, 278-280 ; Pisandre 16F10 Jacoby ; Sophocle, *Antigone* 54 et *Œdipe-Roi* 1264 ; Euripide, *Phéniennes* 1455-60 ; Stace, *Thébaïde* XI, 637-641 ; Hygin, *Fables* 243, 7 ; Apollodore, *Bibliothèque* III, 5, 8 ; Aristophane de Byzance, *Fragment* 4. Pour le cas de Phèdre, Euripide, *Hippolyte* 277, 726-813 ; Apollodore, *Bibliothèque* I, 19 ; Hygin, *Fables* 47 et 243, 5 ; Plutarque, *Moralia* 314 A-B ; Pausanias, *Description de la Grèce* X, 29, 3 ; Ausone VI, 32. Pour le cas de Myrrha, Hygin, *Fables* 58 ; Ovide, *Art d'aimer* I, 283 ; Ovide, *Métamorphoses* X, 378. Enfin, pour Byblis, Stéphane de Byzance, « Kaunos » ; Hygin, *Fables* 243, 6 ; Ovide, *Métamorphoses* IX, 446-665 ; Ovide, *Art d'aimer* I, 283 ; Parthénios, *Passions d'amour* XI ; Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXX, 3-4 ; Nonnos, *Dionysiaques* XIII, 518 ; Photios, *Bibliothèque* 186 (Conon), 131a, 13-14.

³ Pour Oenone, voir Lycophron, *Alexandra* 58-68 ; Parthénios, *Passions d'amour* IV ; Apollodore, *Bibliothèque* III, 12, 6 ; Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère* X, 467 ; ; Photios, *Bibliothèque* 186 (Conon), 134b, 26-27. Pour l'épisode des filles de Scédasos ou de Leuctres, voir Xénophon, *Helléniques* VI, 4, 7 ; Diodore, *Bibliothèque historique* XV, 54, 3 ; Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 13, 5.

Partie 1 : Le suicide primitif

Ainsi il existe un dosage juste entre l'excès de virilité, incarné par la violence, et le manque de cette qualité. Nous développerons plus loin comment le manque de virilité s'inscrit dans une manière particulière de se tuer en opposition avec une mort virile. Sans trop anticiper sur ce qui va être développé davantage par la suite, retenons que les circonstances indiquent s'il est légitime de se tuer, mais que le mode opératoire est également déterminant.

3 Anticiper et subir

Revenons brièvement sur les causes de suicide qui, d'après Platon, sont légitimes. Le philosophe énumère les situations où se donner la mort n'est pas honteux : « sans que la cité l'y ait obligé par décision de justice, sans que l'y ait contraint, tombée sur lui, la douleur excessive d'une infortune sans issue, sans que le sort lui ait imposé une honte désespérée, sous laquelle vivre est impossible (αἰσχύνῃς τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου) ». Le premier cas, celui du suicide du fait d'une décision de justice concerne prioritairement des morts judiciaires où le suicide intervient comme un privilège permettant d'échapper à une manière de mourir plus douloureuse ou plus humiliante. Socrate, dans le *Phédon*¹, justifie le fait d'aller au-devant de la mort si les dieux en font l'appel et il considère que la parole de la cité vaut celle des dieux dans cette circonstance. Le second cas est plus large, donc plus ambigu. Nous pouvons, dans un premier temps, percevoir une relation avec ce qu'il dit par ailleurs des problèmes de santé. Dans le cas d'une santé vacillante, la question de savoir qui doit décider s'il faut mourir ou rester en vie est délicate. Dans la *République*, Platon rapporte la position d'Asclépios, pour ceux ayant « une condition physique totalement malade » il n'applique pas de remède, « au contraire, il n'a pas pensé qu'il fallait soigner celui qui n'était pas en mesure de vivre une vie de durée normale, parce que cela ne présente aucun intérêt ni pour lui ni pour la cité »². Plus loin, il précise au sujet des Asclépiades : « Un homme maladif et indiscipliné, ils ne croyaient pas qu'il soit profitable, ni à lui-même ni aux autres, qu'il continue de vivre, ni que l'art de la médecine soit destiné à de tels hommes, ni qu'il fallait les soigner, fussent-ils plus fortunés que Midas »³. Il conclut en proposant l'établissement d'une médecine qui prendra soin des citoyens bien dotés physiquement et moralement : « Quant à ceux qui ne sont pas bien dotés, dans le cas de ceux qui ne disposent pas d'une bonne constitution physique, on leur permettra de

¹ Platon, *Phédon* 63e.

² Platon, *République* 407e (traduction de G. Leroux, 2004).

³ Platon, *République* 408b (traduction de G. Leroux, 2004).

Partie 1 : Le suicide primitif

mourir, et dans le cas de ceux qui sont dans leur âme d'un naturel vicié et qui sont inguérissables, ces magistrats les feront mourir eux-mêmes¹. » Pour ce philosophe, le médecin prend nettement position, permettant la mort ou la donnant contrairement à ce que préconise par ailleurs le serment d'Hippocrate². Le penseur athénien semble avoir évolué dans ses idées : dans le *Lachès*, un dialogue plus ancien que la *République*, il n'accordait pas au médecin le droit de choisir et laissait cela à l'appréciation de l'homme courageux³.

Pour le dernier cas, la honte désespérée, Platon ne pouvait méconnaître l'histoire d'Ajax et son importance pour la cité, il ne voulait probablement pas heurter les intérêts d'une tribu athénienne portant le nom du héros en n'incluant pas la possibilité de se tuer dans ce cas. Évidemment, cela reste une supposition dans la mesure où le philosophe ne cite pas explicitement le héros. Mais, au-delà de cette question, il faut tenir compte de l'importance de l'image de soi dans la construction de l'individu, de ce fait, la honte constitue un élément de négation de la valeur de l'individu et remet en cause son existence. Cette remise en cause peut être temporaire, comme Oreste qui, sous le malheur, prend l'apparence d'un mort⁴, ou plus lourde dans le cas d'Ajax, au point d'être jugé insurmontable en l'absence de solution qui permettrait au héros de garder la face.

Dans tous ces cas, l'individu n'est pas maître de son choix, il reste soumis à la cité, à son destin et au coup du sort, en d'autres termes, à la nécessité. Il peut anticiper une mort certaine : celle que lui donnera la cité, des événements terribles ou une mauvaise santé, mais il n'est pas légitime pour choisir sa mort.

¹ Platon, *République* 410a (traduction de G. Leroux, 2004).

² Hippocrate, *Serment* L4, 631 (éd. Littré) « Je ne remettrai à personne du poison, si on m'en demande, ni ne prendrai l'initiative d'une pareille suggestion ».

³ Platon, *Lachès* 195c-d.

⁴ Euripide, *Oreste* 385-386.

II Condamnation du suicide

A Origine et nature de cette condamnation

La partie précédente a montré l'existence d'un débat autour de la question du suicide. Même s'il nous reste bien peu d'éléments de celui-ci, nous pouvons tenter d'en tracer l'enjeu. La question de la légitimité du suicide et des circonstances de cette légitimité est au centre du débat sur le suicide au moins à l'époque classique. En effet, une condamnation de principe semble acquise à ce moment, mais nos sources sur le suicide et l'orphisme, à l'exception de Platon, sont très tardives. Homère est relativement neutre dans ses évocations du suicide et les sources de l'époque archaïque, nettement moins nombreuses que celles d'époque classique ou hellénistique, ne le condamnent pas directement aussi fermement. En nous appuyant sur des exemples issus de sociétés dites « primitives » comparés à la société grecque archaïque, nous poserons certains éléments qui laissent penser que la condamnation est ancienne, mais il est difficile de l'affirmer avec certitude. Nous allons développer l'origine de cette condamnation telle qu'elle apparaît dans les sources à notre disposition, puis nous tenterons d'en dénouer ses causes, ses formes et le sens de ce qui est fait en cas de suicide.

1 De l'orphisme au platonisme

Le discours sur le suicide le plus ancien rapporté par nos sources est celui tenu par les pythagoriciens et les orphiques¹. Aucun de leurs textes traitant du suicide n'est préservé sur cette question. Pourtant, certains spécialistes considèrent que Platon, dans le *Phédon*, fait écho à leur pensée². Devant les interrogations de Cébès et Simmias sur la question de la légitimité du suicide, Socrate s'étonne que Philolaüs, un pythagoricien qui, après avoir été chassé d'Italie, avait fondé un groupe à Thèbes, ne les ait pas instruits sur cette question. Un commentaire tardif du *Phédon* que l'on doit à Olympiodore³ indique que le

¹ Il ne faut pas généraliser ce rejet à l'ensemble des penseurs présocratiques dont nous n'avons que peu de sources et aucune sur le suicide.

² Voir STRACHAN 1970, WARREN 2001 notamment la note 16, page 97.

³ « Il est donc interdit de se suicider, non parce que, comme semble dire le texte, nous sommes dans notre corps comme dans une prison, car cela est évident, et Socrate ne dirait pas qu'il s'agit là de quelque chose qui ressortit aux Mystères, mais parce que notre corps est « dionysiaque ». En effet, nous sommes une partie de Dionysos, s'il est vrai que nous tirons notre origine du sublimé des Titans qui ont goûté à ses chairs », (traduction de M. Herrero de Jáuregui 2006) Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon de Platon* III, 14.

Partie 1 : Le suicide primitif

rejet du suicide découle de la pensée selon laquelle dans chaque homme vit une part du corps de Dionysos, d'où la nécessité d'expié constamment le crime originel de la mort du dieu¹. Certes, Platon, dans le *Phédon*, ne dit pas cela directement, mais il fait parler Socrate qui cite une formule prononcée, selon lui, dans les Mystères : « Une sorte de garderie, voilà notre séjour à nous, les hommes, et le devoir est de ne pas s'en libérer soi-même ni s'en évader »². Ainsi les hommes seraient la propriété des dieux, ils seraient enfermés dans leur propre corps avec interdiction de le quitter. Les deux discours ne sont pas incompatibles, mais Platon ne dit rien de plus précis sur l'orphisme et nous devons rester sur notre faim en ce domaine. Le suicide semble de toute façon en contradiction avec le respect de la vie prôné par les pythagoriciens³. L'influence de ce rejet semble s'être maintenue tardivement du néo-platonisme aux Pères de l'Église⁴. Ainsi Plotin, néo-platonicien du III^e siècle de notre ère, dans la première *Ennéade* reprend l'essentiel des arguments platoniciens sur la nécessité de laisser la vie aller à son terme et de ne pas séparer l'âme du corps par la violence⁵.

2 La condamnation d'Aristote

Comme nous l'avons vu, Aristote condamne d'une manière générale le suicide. Contrairement à Platon, il ne se sent pas l'obligation de justifier la mort de Socrate. En revanche, contrairement à Platon pour qui le suicide relève avant tout de l'atteinte aux

Voir également Athénée, *Deipnosophistes* IV, 157c-d, qui évoque une menace divine pour ceux qui chercheraient à sortir volontairement de la vie.

¹ Sur la fuite de l'âme par le suicide, voir TURCAN 1959, 39. Dans son étude sur le papyrus de Bologne, un texte d'origine orphique, le chercheur (TURCAN 1956, 140) décèle (Fol. I, recto) une catégorie « de grands sacrilèges, parmi lesquels on peut distinguer un cas de suicide, un cas d'avortement et un cas d'inceste. Tous ces coupables ont pour trait commun d'avoir également porté atteinte au caractère sacré de la vie ». Plus loin, Turcan (1956, 146) affirme que « L'éthique orphico-pythagoricienne interdit le suicide non pas comme un crime ordinaire, mais parce que le corps est instrument de salut, qui force l'âme à expier ses fautes originelles ». La partie qui nous concerne (*Papyrus de Bologne* n°3, Fol. I, recto, v. 1-2) « Του δε απο μ[ε]ν κραιω[ν θα]λαμων επιτατο δακρυχεων [...] σ [...] δεσθεο[...], traduite par Turcan « (L'âme) de celui-ci s'était envolée des séjours glacés, versant des larmes... » est particulièrement difficile à interpréter, je renvoie à cet auteur pour les détails de la démonstration (140-149).

² Platon, *Phédon* 62b.

³ Nous pouvons toutefois noter que cela n'empêchera pas la tradition de rapporter la mort de Pythagore ou même d'Empédocle par suicide à plusieurs reprises (voir ces deux cas dans le *Corpus*).

⁴ TURCAN 1956, 140-149.

⁵ Plotin, *Ennéades* I, 9. Le philosophe ajoute que le poison n'est pas plus indiqué, ce que Platon n'avait pas eu la possibilité de dire dans la mesure où Socrate s'était empoisonné.

Partie 1 : Le suicide primitif

dieux, pour Aristote c'est un acte contre la cité¹. « La loi (ὁ νόμος) ne permet pas expressément le suicide, et ce qu'elle ne permet pas expressément, elle le défend », dit-il, dans un premier temps, pour justifier le rejet du suicide. Ainsi le suicide, qui n'est pas injuste en lui-même comme le dit le texte plus loin, est injuste parce qu'il constitue un tort envers la cité. C'est pourquoi la cité punit-elle celui qui se tue d'une forme de dégradation civique. Nous n'en savons pas plus sur la forme que prend cette ἀτιμία dont il parle. Aristote (fr. 502 Rose) fait aussi allusion au fait que quiconque s'étrangle à Thèbes ne reçoit pas d'honneurs après sa mort. Dans la suite du fragment, le philosophe précise que ceux « qui se tuent de leurs mains ne sont pas tenus en honneur (ὅτι τοὺς αὐτόχειρας ἑαυτῶν γινομένους οὐκ ἐτίμων) ». Nous retrouvons la même logique qu'avec l'ἀτιμία. Le texte d'Aristote est cité par Zénobe², un sophiste grec du II^e siècle après J.-C., à un moment où d'autres auteurs évoquent des règles analogues. Au sujet de l'ensemble de ces règles dont nous allons parler maintenant, il faut indiquer qu'il n'est pas toujours possible de savoir si elles précisent ce qui se faisait en Grèce par le passé, dans un autre lieu ou si elles sont toujours en usage au moment où l'auteur les évoque.

3 Les Lois, coutumes et usages

Parmi les quelques extraits proposant une réglementation sur le suicide, nous pouvons distinguer ceux dont le texte ou le contenu du texte est rapporté et ceux dont le texte n'est pas reformulé (le document épigraphique par exemple).

a Les règles rapportées

Un certain nombre de textes citent ou bien font allusion à des réglementations sur le suicide. Le plus souvent, ces textes montrent une forme de rejet ou de méfiance envers celui-ci. Pour le premier texte que nous allons présenter, celui d'Eschine, il faut tenir compte de la situation d'énonciation. En effet, ce texte prend place dans une argumentation à charge contre Démosthène³. Voici ce qu'il dit :

« Représentez-vous l'indignation de ces morts si l'on couronne cet homme. Car voici qui serait prodigieux, citoyens d'Athènes : le bois, les pierres, le fer, ces choses muettes et privées d'entendement, lorsque leur chute cause la mort d'un homme,

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque* V, 15 (1138a, 1.7-13 (traduction de J. Tricot, 1997).

² Zénobe, *Proverbes* 6,17.

³ Eschine, *Contre Ctésiphon* 212, tente de discréditer son adversaire en affirmant que pour Démosthène le suicide serait une solution envisageable s'il n'est pas récompensé.

Partie 1 : Le suicide primitif

nous les exilons hors de notre territoire ; lorsqu'un homme se suicide, nous enterrons séparément du corps la main qui a commis cet acte : [...] ¹. »

Nous ne savons pas si la règle — ou la coutume — à laquelle l'auteur fait allusion est toujours en vigueur vers 330 av. J.-C., ni dans quelles circonstances elle est appliquée². Nous pouvons toutefois savoir qu'elle n'était pas inconnue d'autres auteurs³. Aristote explique que la main, comme un objet inanimé ou un serviteur agissant sur ordre, peut être considérée comme la meurtrière⁴. Pourtant, ni Platon ni Aristote, alors qu'ils sont farouchement opposés au suicide, ne font allusion à des mutilations de ce type. Il faut se garder de l'usage rhétorique qu'Eschine fait de cette loi dont nous n'avons aucun autre exemple. Il faut également se garder de faire un rapprochement trop hâtif avec un autre usage connu par ailleurs, le *μασχαλισμός*. Pour Rohde⁵, le *μασχαλισμός* est l'opération qui consiste à amputer les membres du cadavre, puis à former une chaîne avec eux (*μασχαλίσματα*) et, enfin, les suspendre autour du cou du mort. Celui qui a tué la victime fait passer le cordon sous les aisselles (*μασχάλαι*) : « il faisait croiser les bouts du cordon sur la poitrine, et, après les avoir fait repasser sous les aisselles, les nouait derrière le dos ». Il ne faut donc pas les confondre, même si les deux pratiques pouvaient avoir pour objectif de priver le mort de sa capacité à nuire aux vivants et que cela peut faire penser à la pratique décrite par Eschine.

Un autre texte, faisant allusion à un événement du V^e siècle, mais rapporté au I^{er} siècle avant J.-C., explique qu'un homme s'est pendu dans le temple d'Athéna à Lindos. Les prêtres voulurent consulter Apollon pour connaître la conduite à tenir, mais la déesse

¹ καὶ ἐάν τις αὐτὸν διακρήσῃται, τὴν χεῖρα τὴν τοῦτο πράξασαν χωρὶς τοῦ σώματος θάπτομεν : Eschine, *Contre Ctésiphon* 244 (traduction de V. Martin, G de Budé, 1962).

² LORAUX 1986, 191 note 86, laisse entendre qu'une leçon différente préciserait une mort par les armes.

³ Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 378. L'historien juif fait-il allusion à la tradition, dont il a connaissance, ou au texte d'Eschine ?

⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1136b : « De plus, étant donné que le terme faire comporte de nombreuses acceptations et qu'en un sens on peut qualifier de meurtriers (κτείνει) les objets inanimés, ou la main, ou le serviteur agissant par ordre, celui qui reçoit une part excessive n'agit pas injustement, quoi qu'il fasse là ce qui est injuste » (traduction de J. Tricot, 1997).

⁵ ROHDE 1999 [1893], 599. Sur la signification de cette pratique, voir l'article de R. Ceulemans (CEULEMANS 2007). Sur la question du *μασχαλισμός*, il est utile de consulter également DELCOURT 1939, 161 ; GARLAND 1985, 94 et 163. Pour un rapport entre *μασχαλισμός* et ἄτιμος, voir JOHNSTON 2013, 158-159. Enfin on peut consulter l'article plus récent de Muller (MULLER 2011).

Partie 1 : Le suicide primitif

leur est apparue en rêve pour leur expliquer ce qu'il fallait faire¹. Nous expliquerons par la suite ce qu'Athéna a préconisé. On observe une autre coutume dans un texte de Plutarque. Parlant de Thémistocle, l'auteur explique qu'il fit édifier un temple d'Artémis près de sa maison à Mélitè « à l'endroit où aujourd'hui les bourreaux jettent les corps des condamnés, ainsi que les vêtements et les cordes de ceux qui se sont pendus (καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχομένων). Il y avait encore, de mon temps, dans le sanctuaire d'Artémis Aristoboulè une statue représentant Thémistocle ; elle montrait qu'il avait non seulement l'âme, mais aussi les traits d'un héros. »² On suppose que Plutarque se réfère au premier siècle de notre ère quand il utilise le terme d'aujourd'hui. Mais on ignore à quelle époque remontait la pratique rapportée par le moraliste³. Harpocraton rapporte une coutume assez proche concernant les arbres des pendus, coupés et brûlés hors des limites du territoire⁴.

Enfin Artémidore⁵ au II^e siècle de notre ère explique le cas d'un homme qui « rêva qu'il avait perdu son nom ». Cet homme perdit par la suite son fils qui portait son nom, puis sa fortune et fut frappé d'atimie et banni, enfin : « il se pendit et mourut ». L'auteur conclut : « en telle sorte qu'une fois mort il n'eut même plus de nom : car ce sont là les seuls morts que les proches n'appellent pas par leur nom aux repas funéraires. Il devrait être clair pour chacun que toutes ces conséquences résultèrent de la même cause parce qu'elles avaient toutes le même rapport avec la cause.⁶ » Zénobe qui rapportait des propos d'Aristote⁷ décrit un traitement analogue.

L'atimie dans le monde est mise en parallèle avec celle après la mort. Hésychios au V^e siècle de notre ère précise que pour les pendus il n'y a pas de sacrifice funèbre du fait que, contrairement au suicide effectué avec une arme, la pendaison est impure. Mais on ignore si cela s'applique en Grèce avant l'époque où vivait le lexicographe ou s'il reprend

¹ *FGrHist* IIIb532D(2) Timarchidas de Lindos. Sur l'épiphanie d'Athéna *Lindia*, voir la Chronique de Lindos, dont Timarchidas est une des sources. Voir sur ce point l'article de Natacha Massar (MASSAR 2006).

² Plutarque, *Thémistocle* XXII, 2 (traduction d'A.-M. Ozanam, 2001).

³ Ce lieu correspond-il au barathre ? Sur cette question, voir CANTARELLA 2000, 86-93.

⁴ Harpocraton, s.v. Ὀξυθύμια : ἔνιοι μὲν, ὧν ἔστι καὶ Ἀρίσταρχος, ὀξυθύμια λέγεσθαί φασι τὰ ξύλα ἀφ' ὧν ἀπάγχονται τινες, ἀπὸ τοῦ ὀξέως τῷ θυμῷ χρῆσθαι ταῦτα δ' ἐκκόπτοντες ἐξορίζουσι καὶ καίουσι.

⁵ Artémidore, *Clé des songes* I, 4.

⁶ Artémidore, *Clé des songes* I, 4 (traduction d'A.-J. Festugière, 1975).

⁷ Aristote, fr.502 (Rose).

Partie 1 : Le suicide primitif

simplement la distinction déjà opérée par Euripide entre ces deux moyens de se donner la mort¹.

b Documents épigraphiques

Un seul règlement civique concernant les suicidés nous est parvenu. Gravé sur une stèle de marbre et daté de la première moitié du III^e siècle avant Jésus-Christ, il porte sur la pureté rituelle à Cos. Provenant de l'Asclepieion et daté des alentours de 240 av. J.-C.², ce document de 90 lignes, gravé sur les deux faces de la pierre, se décompose en trois parties. L'extrait qui nous intéresse (ligne 33 à 36) appartient à la troisième partie (B 1-45) qui expose ce qu'il faut faire dans certains cas particuliers pour être en accord avec les rites³.

[αἰ δέ τις καὶ ἐν τινὶ δάμῳ ἀπάγξεται σχοῖ]νιδίῳ, ὁ ἰδὼν πρᾶτιστον καταλυσά-/

[τω τὸν νεκρὸν καὶ εἴματι κατακαλυπάτω· τὸ δὲ ξύλον ἐξ οὗ καὶ ἀπάγξεται, ἀπο-/

[ταμῶν ἐξενεικάτω καὶ κατακαυσάτω καὶ τ]ὸ σχοινίον ὁ ἰδὼν· αἱ δὲ καὶ ἱερεὺς ἴδη, / [τὸμ παριόντα πρᾶτιστον κελέσθω ταῦτα πο]ιεῖν.

« Si quiconque dans un dème se pend avec une corde, le premier qui le voit délie le cadavre et le couvre d'un manteau. Il coupera la branche où a eu lieu la pendaison, l'emporte et la brûle avec la corde. Si un prêtre est témoin de la scène, qu'il laisse le premier à passer le faire. »⁴

¹ Euripide, *Hélène* 293-303. D'autres auteurs font allusion à une condamnation du suicide sans toutefois préciser si des peines étaient appliquées et lesquelles (Héliodore, *Éthiopiennes* II, 29, 5 ; Libanios, *Discours* I, 135, qui fait allusion à Platon). Le lien entre le meurtre réciproque et l'effacement de la mémoire est déjà établi par Hésiode, *Les Travaux et les jours* 152-155. Décivant les différentes races qui se sont succédées, il dit des hommes de la race d'airain, qui violents par nature, se seraient entre-tués (καὶ τοῖ μὲν χεῖρεςσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες) sans laisser des noms derrière eux (CALAME 2006, 104-107).

² Datation de D. Bosnakis et K. Halloff, éditeurs des *IG XII, 4 1 72*, suivis par Jean-Mathieu Carbon et Saska Peels, traducteurs et commentateurs du document (*CGRN* 148). Herzog, *Heilige Gesetze von Kos*, Berlin, 1928, (*HGK* 8), datait le document des alentours de 270-260 av. J.-C.

³ En paraphrasant Sokolowski (1969, 268), la première partie est le « décret relatif à la publication des règlements » et la seconde des « règlements au sujet de la pureté rituelle des prêtresses dans deux cultes de Déméter ».

⁴ R. Herzog, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Nr. 6. *Heilige Gesetze von Kos* (*HGK* 8), Berlin 1928, 20-5; and F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969) 154, 1.33-36. Ma traduction. Voir aussi *CGRN*, 148 ll. 80-83 (<http://cgrn.ulg.ac.be/file/148/?lemma1=ἀπάγχω&condition1=exact&strict=1>) qui suit l'édition des *IG XII, 4 1 72*. Dimitris Konakis et Klaus Halloff, ne proposent pas de restitutions pour les lacunes des lignes 80-83 du document.

Partie 1 : Le suicide primitif

Cette réglementation est donc avant tout rituelle, elle n'indique rien concernant ce qu'on pourrait apparenter à du droit pénal. Ainsi elle ne porte pas sur le cadavre du suicidé, même s'il est indiqué ce qu'il faut faire lors de la découverte du corps. Elle ne précise pas non plus si celui-ci fait l'objet d'un traitement particulier excepté qu'il doit être recouvert. Ce point peut nous faire penser que le cadavre sera traité de manière habituelle dans la mesure où il est recouvert de ce qui s'apparente à un linceul. Cette réglementation indique plus précisément ce qui doit être fait de ce qui a été en contact avec le cadavre, la branche qui a servi au suicide et la corde, l'ensemble devant être brûlé. Elle indique également que le prêtre ne doit pas être en contact, y compris visuel, avec la mort ou ce qui a touché la mort afin de préserver sa pureté. Cela recoupe en partie ce qu'on trouve par ailleurs dans des textes littéraires (Voir Plutarque cité plus haut¹ et Harpocrate)².

B Formes et sens

Dans l'ensemble des règles que nous venons d'évoquer concernant le suicide, il faut distinguer deux éléments comme le texte de Platon nous invite à le faire. Celui-ci précise qu'il faut, dans un premier temps, se renseigner sur les rites à observer concernant la purification et la sépulture, puis ce que les hommes doivent faire³.

1 Les purifications

Dans un premier temps nous allons voir ce qu'il faut faire d'un point de vue religieux. En effet, l'une des premières préoccupations est d'être en accord avec les divinités. Pour cela on se renseigne auprès des prêtres. L'oracle d'Apollon à Delphes est ainsi sollicité en ce sens comme souhaitaient le faire les prêtres de Lindos. Le texte de

¹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 52, raconte également que l'arbre sur lequel quelqu'un s'était pendu était considéré comme impur.

² Une loi cathartique datant du IV^e siècle avant J.-C. et originaire de Cyrène (*LSS* 115B50), pourrait évoquer le suicide. Mais, il est peu probable que le terme *αὐτοφόνος* s'applique à un suicidé. Il n'est pas impossible qu'il concerne plutôt un meurtre, peut-être dans la famille étant donné qu'il apparaît dans un paragraphe concernant des suppliants, donc des hommes vivants. Voir à ce sujet R. Parker (*PARKER* 2003 [1983], 112) qui explique que : « The Cyrene cathartic law contains regulations for the purification of the *autophonos* ; it is frustrating that we cannot be sure whether this means 'kin-killer', killer with one's own hand, or merely killer ». Voir également l'appendice 2 du même ouvrage, 332-351, où l'auteur traite des lois cathartiques de Cyrène et, particulièrement la page 351, où il prend position pour la troisième proposition. Eck (*ECK* 2012, 275-276) reprend la question et aboutit à des conclusions analogues. À voir bibliographie récente, comme *JAKUBIEC* 2016, 96-100 ; *SALVO* 2012.

³ Platon, *Lois* IX, 873c.

Partie 1 : Le suicide primitif

Timarchidas de Lindos¹ qu'on a évoqué plus haut explique qu'un individu s'est enfermé dans le temple la nuit et s'est pendu (αὐτὸν ἀπεκρέμασε) derrière la statue de la déesse Athéna. Les prêtres souhaitent alors se renseigner auprès des prêtres de Delphes, mais auparavant Athéna leur apparaît en rêve et leur indique la conduite à tenir. Il faut retirer la partie du toit concernée, c'est-à-dire sur laquelle l'individu s'est pendu, puis l'exposer à l'extérieur trois jours durant afin que la pluie la purifie, puis on la replace dans le temple.

Platon également précise que le dieu, c'est-à-dire Apollon, sait ce qu'il faut faire au sujet des rites concernant les purifications et la sépulture des suicidés et invite à consulter les interprètes (ἐξηγητάς) ou les lois (νόμους) qui s'y rapportent². L'un de ces usages concernant les purifications se retrouve sur l'inscription de Cos qui est très claire sur ce qu'il faut faire en cas de suicide. Il faut écarter la branche sur laquelle l'individu s'est pendu et la brûler avec la corde par laquelle il y était suspendu. Le cas de Lindos peut être particulier parce que la pendaison se produit dans le temple, les rituels ont pour fonction de rendre au temple et à la déesse leur pureté contre la souillure de la mort.

L'ensemble de ces textes recoupe ce que l'on sait par ailleurs au sujet de ce qui advient au coupable d'un meurtre : l'exil, la mise à l'écart et la destruction³. D'un point de vue rituel, la culpabilité revient vers l'objet qui a causé la mort. Cela peut être la corde, mais aussi la main comme le montre le texte d'Eschine⁴. Afin de mieux comprendre la logique qui préside à ces actes, il faut se référer à ce qu'il y a de plus « primitif » dans les mentalités concernant la mort.

2 Se protéger : traces d'un suicide « primitif » ?

S'il faut être prudent sur la question du « primitif » et de ses relations avec le « civilisé », des liens notables sont établis entre ce qui est fait en cas de suicide en Grèce ancienne et dans certaines civilisations extraeuropéennes contemporaines. Selon L.-V.

¹ Timarchidas de Lindos *FGrHist* IIIb532D(2) : ἐπ' ἱερέως τοῦ Ἄλιου Πυθανῶ τοῦ Ἀρχιπόλιος ἐν Λίνδῳ ἀνκατακλαιξίθεις τις λάθραι νυκτὸς αὐτὸν ἀπεκρέμασε ἐκ τῶν ἀντηρίδων τῶν κατὰ νότου τοῦ ἀγάλματος ποτηρισμένων τῷ τοίχῳ καὶ Λινδίων δηλομένων εἰς Δελφοὺς ἀποστεῖλαι καὶ διερωτᾶσαι περὶ τοῦ συμβεβακότος τι δεῖ ποιεῖν, ἃ θεὸς ἐπιστᾶσα τῷ ἱερεῖ καθ' ὕπνων ποτέταξε ἠσυχίαν ἔξειν περὶ αὐτάς, τὰς δὲ ὀποφᾶς γυμνῶσαι τὸ ἐπάνω τοῦ ἀγάλματος μέρος καὶ εἶσαι οὕτως ἔστε κατρεῖς ἄλλιοι γένωνται καὶ τοῖς τοῦ πατρὸς ἀγνισθῆναι λου[τ]ροῖς, ἔπειτα τὰν μὲν στέγαν πάλιν ἐπισκευάζει καθάπερ ἦν πρότερον, τὸν δὲ ναὸν καθάπαντα τοῖς νομιζομένοις θύειν κατὰ τὰ πάτρια Δι... GARRISON 1995, 15-16.

² Platon, *Lois* IX, 873d.

³ GERNET 1955, 180.

⁴ Eschine, *Contre Ctésiphon* 242.

Partie 1 : Le suicide primitif

Thomas¹, les Baganda² brûlent le corps des pendus avec l'arbre utilisé à un carrefour. Quand les femmes passent à proximité des cendres, elles les recouvrent pour que l'esprit du mort ne puisse pénétrer chez elles et renaître. Chez les Ewe du Togo, le pendu et la branche sont traînés dans les épines, déchiquetés et enterrés à part, parfois avec un pieu planté dans la poitrine du mort³.

Ce lien entre cultures primitives et la Grèce ancienne repose principalement, dans le domaine qui nous concerne, sur la croyance en la dangerosité du mort⁴ et sur la nécessité qu'il y a à réduire cette dangerosité par des rites appropriés. Eschyle, dans les *Choéphores*, témoigne de cette croyance lorsqu'il fait dire au chœur à Oreste : « Mon enfant, la dent puissante du feu n'anéantit pas le sentiment chez les morts : ils font un jour ou l'autre éclater leur colère. Il ne faut que pleurer le mort, et le vengeur apparaît »⁵. Platon se fait également l'écho de celle-ci lorsque, dans les *Lois*, il dit :

« Si par ailleurs quelqu'un tue un homme libre sans que ce soit de son plein gré, il accomplira les mêmes purifications que celui qui tue un esclave, mais il devra prendre garde de mépriser l'un des vieux mythes d'antique tradition. Eh bien, on raconte que celui qui a péri de mort violente, s'il a vécu en homme fier de sa condition libre, se trouve sitôt mort, irrité contre celui qui l'a fait périr ; parce qu'il est lui-même rempli de la peur et de la frayeur que lui ont causées les mauvais traitements subis et parce qu'il voit celui qui fut son meurtrier aller et venir dans les lieux qu'il était lui-même habitué à fréquenter, il s'épouvante, et, troublé comme il est, il trouble à son tour autant qu'il peut celui qui l'a fait périr, en prenant pour alliée sa mémoire pour l'inquiéter en son for intérieur et dans ses actes⁶. »

Bien que le coupable d'un suicide ne soit souvent autre que lui-même⁷ et ne puisse se tourmenter, les proches peuvent craindre ce mort surtout s'ils se sentent responsables. C'est pourquoi il faut s'en remettre aux divinités et faire appel aux exégètes⁸ qui savent ce qu'il y a à faire en ce cas. Si, comme le dit Platon, la « mémoire » peut être l'alliée du mort

¹ Cité par G. Minois (1995, 62, note 7). Voir aussi THOMAS 1994 [1975] et COLT, 2006, 131-132.

² MUGISHA *et. alii*, 2011, 624-642.

³ Nous noterons que ce type de comportement ne s'est pas cantonné aux civilisations extra-européennes puisqu'ils ont eu pendant longtemps cours en Europe. Pour le suicide en Angleterre et en France, voir GODINEAU, 2012 et MINOIS 1995.

⁴ GLOTZ 1906, 11 ; JOHNSTON 2013. Concernant les peuples premiers, voir FRAZER 1937.

⁵ Eschyle, *Choéphores* 325-328 (traduction d'E. Chambry, 1964).

⁶ Platon, *Lois* IX, 865 d-e (traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2006).

⁷ Quoique cette question soit discutée, la culpabilité peut être transmise à un objet qui dans ce cas est « puni ».

⁸ Platon, *Lois* IX, 873d (traduction d'E. Des Places, 1976).

Partie 1 : Le suicide primitif

pour accomplir sa vengeance, celle-ci prend souvent, dans la tragédie, la forme des Érinyes¹.

Dans le cas du suicide, cette « vengeance » a d'abord été discrète chez Homère. Ajax tient Ulysse pour responsable de sa mort, mais il se contente de l'ignorer lorsqu'il lui parle et de retourner « dans l'Erèbe, près des autres défunts qui dorment dans la mort »². Mais l'ombre des suicidés n'est pas toujours aussi prompt à laisser les vivants, elle peut aussi devenir vengeresse comme nous le verrons par la suite³.

3 Les règles de la cité

Concernant l'attitude que les hommes doivent tenir à l'égard du suicidé, la mise à l'écart ne se limite pas au corps comme le précise Platon : « Mais, pour les gens qui périssent de cette manière, les tombes seront d'abord isolées, sans qu'une seule autre les avoisine, puis placées dans les endroits déserts et sans nom sur les bordures des douze districts; là on les enterrera sans gloire, sans stèles ni noms pour désigner leurs tombes »⁴. La mémoire du mort est à nouveau visée, car la mise à l'écart du corps entraîne la mise à l'écart du mort lors des rites et des fêtes effectués à leur attention. Quelques siècles plus tard, Artémidore affirme que lors des repas funéraires le nom du suicidé n'est pas évoqué. Cette mise à l'écart est peut-être également ce dont Aristote parle lorsqu'il évoque « une certaine dégradation civique (ἀτιμία) »⁵. Il précise par ailleurs⁶ que ceux qui se tuent ne bénéficient pas des honneurs. Quoiqu'il en soit, le mort est coupé de la communauté des vivants. Il est probable que les rituels de deuil, s'ils ont lieu, soient perturbés par l'éloignement de la tombe dont l'emplacement peut être vite oublié. Le mort n'est pas concerné par les fêtes des morts inscrites dans le calendrier civique : *Nekysia*, *Genesia* ou Anthestéries si nous nous en tenons au cas athénien⁷.

Il est possible qu'en quelques rares cas le cadavre du suicidé ait été jeté sans sépulture comme le rapporte Dion au sujet de Chypre où Démonossa aurait établi une loi

¹ Eschyle, *Choéphores* 31-41.

² Homère, *Odyssée* 11, 564-565 (traduction de V. Bérard, 1955).

³ Se reporter au chapitre V de cette première partie relatif au « Sens des morts volontaires », pour la question des suicides par vengeance.

⁴ Platon, *Lois* IX, 873c (traduction d'E. Des Places, 1976).

⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque* V, 15 (1138a, l.7-13).

⁶ Aristote, fr. 502 Rose.

⁷ BURKERT 2011, 267.

Partie 1 : Le suicide primitif

en ce sens¹. Chariton, auteur carien de la fin du I^{er} siècle de notre ère, présente ce traitement comme une possibilité et non pas comme quelque chose de systématique². La privation de sépulture pour les suicidés semble être une exception dans le monde grec³. Platon réserve ce sort aux parricides⁴ et on sait par ailleurs que c'était le sort réservé aux traîtres⁵. Quant au cas d'Ajax, dont les Atrides refusent les funérailles, cela concerne davantage le sort réservé à un ennemi qu'à un suicidé. Les Atrides se laissent d'ailleurs convaincre par Ulysse d'accorder des funérailles au héros dans la pièce de Sophocle⁶.

Après l'étude des sources, nous constatons que la condamnation du suicide au V^e siècle av. J.-C. est avant tout morale. L'aspect magico-juridique de la « condamnation » repose plus sur une logique de protection du corps civique par l'exclusion de la dépouille du suicidé et de recherche d'une culpabilité visant à apaiser le mort que sur une logique de punition. La morale puise dans des coutumes anciennes pour appuyer le discours défavorable au suicide, mais Aristote nous confirme qu'il n'y a pas de règles de la cité contre le suicide lorsqu'il affirme : « la loi ne nous ordonne pas de nous supprimer nous-mêmes (ἀποκτινύναι ἑαυτὸν ὁ νόμος), et ce qu'elle n'ordonne pas, elle le défend »⁷. Il dit ainsi que le suicide est prohibé, car aucune loi ne le permet. Si une loi écrite et connue de tous à Athènes l'avait prohibé, le philosophe l'aurait probablement cité directement plutôt que d'utiliser cet argument *a contrario*.

Le fait qu'il n'y ait pas de règle interdisant le suicide n'infirme pas l'idée d'une condamnation. Mais cela relativise la portée de celle-ci. Il est possible que ces règles dépendent également du moyen dont se sert le suicidé pour mettre fin à ses jours. Lorsque la condamnation précise un mode, c'est toujours la pendaison qui est incriminée. Aucun

¹ Dion Chrysostome, *Discours* LXIV, 3. Tous les auteurs attestant de la privation de sépulture ou de punition contre les pendus sont de l'époque de la Rome impériale, il est probable que dans la mesure où les Romains punissaient cette manière de mourir, les auteurs de cette époque aient cité les règles romaines à ce sujet. Sur le rejet de la pendaison dans le monde romain, voir VOISIN 1979, 426-427. PIRENNE-DELFORGE (2013, 302) réfute l'attribution de ce texte à Dion Chrysostome.

² Chariton, *Chairéas et Callirhoé* 2, 11, 1 : « Toi mon petit, quel est ton choix à ton sujet ? périr par le poison avant de voir le soleil, être jeté au rebut, avec ta mère, peut-être même te faire refuser les honneurs de la sépulture ».

³ Selon Plutarque, *Moralia* 249B-D, à Milet des jeunes filles pendues reçoivent la sépulture. Parthénios, *Passions d'amour* XI, semble témoigner du même fait dans son récit sur Byblis.

⁴ Platon, *Lois* IX, 873b.

⁵ À ce sujet, voir HELMIS 2007.

⁶ Sophocle, *Ajax* 1320-1373.

⁷ Aristote, *Éthique de Nicomaque* V, 11, 1136a (traduction de J. Voilquin, 1965).

Partie 1 : Le suicide primitif

texte n'explique ce qu'il fallait faire en cas de suicide par précipitation, par le feu (dans la mesure où le corps est déjà mis à part ou détruit). Il ne semble pas que la mort par empoisonnement ou par inanition ait posé un problème supplémentaire en termes de rite de purification¹. Aucune source n'y fait allusion, et le cas de Socrate, qui s'empoisonne lui-même sur ordre de la cité, ne montre rien dans ce sens. Dans le *Phédon*², Socrate et ses proches abordent la question des funérailles sans difficulté. Par ailleurs, les philosophes qui se laissent mourir de faim, comme Démocrite³, le font sans aucune gêne et exposent publiquement leur intention. Athénée⁴ rapporte à son sujet le récit suivant :

« La légende (λόγος) dit que Démocrite d'Abdère, ayant, à cause de sa vieillesse, pris la résolution de se retirer de la vie (ἐξάξει αὐτὸν διεγνώκοντα τοῦ ζῆν) et retranchant de sa nourriture chaque jour (καὶ ὑφαιροῦντα τῆς τροφῆς καθ'ἐκάστην ἡμέραν), fut, lorsqu'arrivèrent les journées des Thesmophories, prié par les femmes de sa maison de ne pas mourir pendant la fête, pour qu'elles prissent part aux réjouissances ; que s'étant laissé persuader, il fit mettre près de lui un pot de miel et survécut le nombre de jours nécessaires, ne prenant rien que l'émanation du miel ; que, les jours de fête passés, on emporta le miel et il mourut. »

En effet, nous savons que des femmes en deuil n'auraient pas pu participer aux festivités⁵, nous pouvons en déduire que les funérailles du philosophe se déroulent normalement. C'est peut-être dans le même sens qu'il faut analyser le texte de Démosthène dans lequel Euboulidès déclare « Car, plutôt que de quitter les miens s'ils étaient impuissants à me sauver, je me tuerais pour qu'au moins je pusse être enseveli par eux dans la terre de mes pères »⁶. Ce texte laisse sous-entendre qu'un suicidé pourrait être enterré à Athènes. On peut supposer que le mode choisi a une importance capitale dans ce domaine et que le poison, auquel fait peut-être allusion l'auteur, ne serait pas une mort violente que les Grecs condamnent.

C Causes de la condamnation

Si la fonction punitive de ce qui est fait en cas de suicide n'est pas prioritaire, il n'en reste pas moins que dans l'ensemble les Grecs condamnent ce type de mort dans certaines

¹ Pour Apulée, *Métamorphoses* VIII, 7, 4, la mort par privation de nourriture est considérée comme une mort paisible.

² Platon, *Phédon* à partir de 115.

³ Voir le cas dans le *Corpus*.

⁴ Athénée, *Deipnosophistes* II, 46ef.

⁵ GHERCHANOC 2012, 50.

⁶ Démosthène, *Contre Euboulidès* LXX (traduction de L. Gernet, 1960) : ἀποκτείναιμ' ἂν ἐμαυτόν, ὥστ' ἐν τῇ πατρίδι γ' ὑπὸ τούτων ταφῆναι.

Partie 1 : Le suicide primitif

conditions. On a un peu esquissé certains éléments directement évoqués dans nos sources qui permettent de comprendre l'origine de cette condamnation, tels que l'usage de la violence ou le manque de virilité. Nous allons maintenant approfondir ce point en cherchant à comprendre ce qui, dans les structures de la société ou dans les mentalités des Grecs, s'oppose à la possibilité d'accepter qu'un individu se donne la mort. Nous verrons ainsi que la nature solitaire d'un individu est mal perçue et qu'elle s'oppose aux mentalités concernant l'individu et ses relations avec le groupe, puis nous verrons en quoi le suicide peut être une atteinte à la famille ou encore aux divinités. La plupart des causes évoquées sont valables pour la plupart des sociétés anciennes, je m'attacherai à démontrer ce qu'elles ont de spécifique en Grèce.

1 Rejet de l'intimité et de l'individualisme

a L'intime

Il peut paraître étrange d'étudier ou de prendre comme outil de réflexion un concept relativement étranger au monde ancien comme celui de l'intimité. Si l'intimité du rapport avec les autres est connue, l'intimité du rapport à soi se révèle suspecte¹. Pour le premier un mot décrit cette relation de proximité, la *φιλία*². Pour ce qui est du rapport à soi, dans le passage que nous avons évoqué à différentes reprises, Platon utilise le mot *οικεῖος* pour parler de ce qu'on a de plus familier. Le philosophe construit le soi à partir de ce qui désigne l'unité fondamentale de la société à cette époque, le groupe familial. Le soi ne peut exister indépendamment. En outre, si nous observons la relation des Grecs à leur corps, manifestation la plus concrète du soi, nous constatons deux choses. D'une part, nous nous apercevons que certains éléments de ce qu'on considère comme l'intimité sont exposés à tous, comme la nudité, ou réalisés plus ou moins collectivement comme la toilette, les repas ; d'autre part, nous constatons que les éléments dépendants de besoins corporels tels qu'uriner et déféquer³ ou liés à la sexualité, comme la masturbation, ne rentrent pas dans

¹ CASEVITZ 2002, 124.

² Sur cette notion, voir FRAISSE 1974.

³ VON STADEN 1991, 44. Cet auteur explique que les excréments quoi qu'utilisés en agriculture passaient pour « l'exemple même de la souillure détestable » (voir la note 6). Platon (*Théétète* 191c) en fait l'inverse du plus pur, soit le plus impur. Ce qui n'empêche pas son usage thérapeutique, comme il le montre par la suite. Nous constatons en outre que l'idéal alimentaire pousse à ne plus produire d'excréments comme Épiménide (Plutarque, *Moralia* 157D ; Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* I, 114). Parker montre qu'il y a un lien étroit entre intime et souillure dès lors qu'il remarque

Partie 1 : Le suicide primitif

une sphère qu'on pourrait désigner d'intime, mais dans celle du souillé, du sale ou du sauvage. Ces éléments sont cachés et comme tout ce qui est caché on s'en méfie comme de tout ce qui se pratique en solitaire¹. Il paraît significatif que ces activités soient liées dans les images à la position accroupie qui sert également à représenter l'esclave près de son maître². Artémidore dans ses analyses oniriques liera la masturbation à l'esclavage, car elle est perçue comme un asservissement de soi³. La position accroupie empruntée par les satyres en train de se masturber renvoie à l'animalité de cette activité. C'est sur cet appel à l'animalité que joue Diogène, chef de file de l'école cynique, lorsqu'il se masturbe sur l'agora⁴. L'acte du philosophe prend un aspect militant si on le comprend comme une recherche de l'autonomie de l'homme et un refus de la distinction entre civilisé et sauvage. Par la masturbation, Diogène introduit le sauvage dans l'agora, cœur même de la civilisation poliade, nous dit Maria Daraki⁵. Cet acte qui ne se pratique habituellement que pour soi sans visées procréatrices, est donc, au même titre que la sodomie, un acte stérile, privé d'utilité pour la cité⁶. Le lien entre ces actes et le suicide paraît ténu si ce n'est qu'ils

que ce qui tient du premier, mort, naissance, urine, défécation, sexualité, est souvent perçu comme source de *miasma* (PARKER 2003 [1983], 32).

¹ De manière générale, l'activité sexuelle est de toute façon une activité qui doit se réaliser d'une part à l'écart, d'autre part de nuit si, sur ce point, nous suivons Plutarque, *Moralia* 1089A.

² LISSARRAGUE 2013, 74, voir également 280-281, pour une liste des vases représentant des satyres se masturbant. Sur la position accroupie, son lien avec l'esclavage et en tant qu'antithèse de l'éphèbe, homme barbu debout appuyé sur un bâton, voir aussi LISSARRAGUE 1987, 67.

³ FOUCAULT 1984, 32.

⁴ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 46 : « Un jour où il se masturbait sur la place publique, il s'écria : « Plût au ciel qu'il suffît aussi de se frotter le ventre pour ne plus avoir faim ! » (ἐπ' ἀγορᾶς ποτε χειρουργῶν, “εἶθε,” ἔφη, “καὶ τὴν κοιλίαν ἦν παρατρίψαντα μὴ πεινῆν.”). En VI, 69, la masturbation est associée à χειρουργέω, verbe qui littéralement signifie « œuvrer avec la main », « faire avec la main ». On retrouve cette expression dans une épigramme (*Anthologie palatine* XI, 121) pour désigner une opération médicale, une chirurgie. Le second terme employé par Diogène pour désigner la masturbation, παρατρίψαντα, participe aoriste de παρατρίβω, « se frotter », le ventre précise-t-il, renvoie à une expression obscène avec δέφω à laquelle on accole ἑαυτοῦ pour dire « se frotter », sous-entendu, une fois de plus, se masturber comme on frotte une peau.

⁵ DARAKI 1994 [1985], 102.

⁶ DARAKI 1994 [1985], 96.

Partie 1 : Le suicide primitif

se pratiquent tous les deux pour soi : la mort pour soi, la sexualité pour soi. Les anciens n'ont pas franchi ce pas¹ et ils en sont restés au caractère égoïste de l'acte.

b Pudeur, mesure

Dans la société grecque, la notion de pudeur dite αἰδώς ne se comprend pas exactement comme la nôtre en français². Elle est indissociable de la honte. Elle ne renvoie pas au soi, mais au regard de l'autre sur soi et ses actes ; elle concerne donc le corps et le caractère, c'est-à-dire l'ensemble de l'individu. Aristote considère l'αἰδώς comme une émotion³, la pudeur intervient donc principalement du fait du regard de l'autre et du jugement qu'il portera et non pas du fait d'un regard sur soi. Les sources confirment le peu d'importance accordée à la pudeur dans les cas de suicide. Les situations dans lesquelles elle pourrait intervenir comme atteinte à l'intimité, dont le viol est une des expressions les plus évidentes, montrent que la crainte du déshonneur est le principal moteur de la dynamique suicidaire, bien plus que l'atteinte au corps. Bien sûr il faut tenir compte du fait que la victime du viol n'est jamais l'auteur du texte qui nous est parvenu, sinon il en serait probablement autrement. La jeune tégéate enlevée par Aristomélidas se tue, selon Pausanias, « sous l'effet de la crainte et de la pudeur ». Lorsque des jeunes filles se suicident à Milet, les autorités menacent d'exposer leurs corps nus à travers la place publique jusqu'à leur sépulture. Les suicides cessent parce que les jeunes filles craignent d'être déshonorées⁴. C'est que le rapport au corps nu est complètement différent du nôtre⁵. La censure est comprise en termes de déshonneur et non de pudeur.

Ainsi, en toute chose l'homme doit faire preuve de mesure dans ses actes s'il veut éviter la honte. Le mot philosophique pour désigner cette qualité est la σωφροσύνη. Platon

¹ Ce pas a en revanche été franchi, comme le rapporte BYL, 1986, 703, par Samuel-Auguste Tissot et des médecins comme lui au XVIII^e siècle qui ont décrit la masturbation comme une forme d'autodestruction, « un acte de suicide ».

² Le français, à la différence d'autres langues comme l'allemand ou l'anglais, distingue la honte et la pudeur. La pudeur désigne « une force interne qui conduit un sujet à vouloir détourner un regard qui se porterait sur son corps, ou qui chercherait à pénétrer les cercles de son intimité ». Voir l'article « pudeur » de MARZANO (M.), 2007, dans le *Dictionnaire du corps*, Paris. Pour une étude de l'αἰδώς en Grèce ancienne, voir CAIRNS 1993.

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1128b10-15 ; CAIRNS 1993, 5.

⁴ Dans le texte de Plutarque, *Moralia* 249B-D, dans celui de Polyen, *Stratagèmes* VIII, 63, c'est le terme αἰσχύνω qui est utilisé.

⁵ SARTRE 2009.

Partie 1 : Le suicide primitif

interroge, dans une discussion sur la définition de la sagesse, sa relation avec la pudeur¹ dans le sens où elle témoigne d'une capacité des hommes à questionner leurs actes. Mais le philosophe argue du fait qu'il n'y a pas d'équivalence entre elles parce que la pudeur n'est pas toujours positive alors que la sagesse ne fait qu'améliorer l'homme. La sagesse ne consiste pas non plus à faire pour chacun de nous ce qui le concerne², c'est-à-dire de s'occuper de ses affaires dans le sens de ce qui est proche de nous, intime. Socrate, un des protagonistes du *Charmide*, montre que cette définition ne suffit pas, il prend l'exemple du maître d'école qui apprend bien aux élèves à écrire autre chose que leur propre nom. Un autre protagoniste, Critias, complète alors sa définition en précisant qu'elle implique de se connaître. Socrate conclut alors que la sagesse consiste à connaître son ignorance, c'est-à-dire connaître ses limites comme nous y invite Platon dans l'*Apologie*³ et ne pas faire preuve de démesure, ὑβρις. Faire preuve d'ὑβρις, c'est chercher à dépasser sa condition de mortel par des paroles ou des actes. Cela prend souvent la forme de violence ou d'insolence envers le divin. C'est cette insolence, considérée comme un manque de σωφροσύνη qui conduit Ajax à refuser l'aide d'Athéna par deux fois, dans la pièce de Sophocle⁴. Ce comportement vaut au héros l'inimitié de la déesse et le mène au malheur. Quant au suicide, il est condamnable lorsqu'il est un acte de démesure, c'est-à-dire lorsqu'il est lié à la violence, mais aussi à lorsque l'absence de contrôle des passions (σωφροσύνη) pousse un individu à passer à l'acte.

c La solitude et l'égoïsme

Les Grecs ont du mal à penser l'individu dans sa solitude. Celle-ci est assimilée à un malaise. On connaît l'histoire de Bellérophon. Déjà Homère disait de lui qu'il avait été, dans un premier temps, comblé de bonheur, puis, le malheur le rattrapa : « quand Bellérophon, un jour, eut été pris de haine par les dieux, comme il errait tout seul par les plaines Aléienne en se rongant le cœur, fuyant les pas des hommes »⁵. Du fait de cette haine des dieux dont il a provoqué la colère en voulant les rejoindre sur le dos de Pégase, il

¹ Platon, *Charmide* 160e 3-5 (traduction d'E. Chambry, 1967) : « Il me semble, dit-il, « que la sagesse fait rougir de certaines choses, qu'elle rend l'homme sensible à la honte et qu'ainsi la sagesse n'est autre chose que la pudeur » (καὶ εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη).

² Platon, *Charmide* 161b (traduction d'E. Chambry, 1967) : « je viens en effet de me rappeler une chose que j'ai entendu dire à quelqu'un, c'est que la sagesse est pour chacun de nous de faire ce qui le regarde ».

³ Platon, *Apologie de Socrate* 21a.

⁴ Sophocle, *Ajax* 766 et 774. Voir à ce sujet RADEMAKER 2005, 125-133.

⁵ Homère, *Iliade* VI, 200-201 (traduction de R. Flacelière, 1955).

Partie 1 : Le suicide primitif

perd deux de ses enfants et se met alors volontairement à l'écart. Aristote cite ces vers homériques après avoir présenté le héros mélancolique en l'associant au grand Ajax : « C'est le cas d'Ajax et de Bellérophon dont l'un eut l'esprit complètement égaré et l'autre cherchait des endroits solitaires »¹. Ces « ἐρημίας ἐδίωκεν » évoquent la solitude du héros de Sophocle qui après un monologue va se tuer². Dans les récits du VI^e siècle et ceux des époques postérieures, le sort de Bellérophon est lié à ses déboires avec son hôte Proïtos. La femme de son hôte, nommée Antéia ou Sthénébée, ne pouvant obtenir son attention, l'a accusé d'avoir tenté de la séduire. Le roi de Lycie lui impose alors une série d'épreuves avant de lui donner sa propre fille en mariage. Durant ces épreuves le héros rencontre Pégase qui lui apporte d'abord la gloire avant de provoquer sa fin. Cette fin sera évoquée par Pindare³ et par la pièce perdue d'Euripide portant le nom du héros. Bellérophon tentant d'atteindre l'Olympe sur le dos de Pégase est jeté à bas. Si pour Pindare cet acte relève de son orgueil, pour Euripide il semble que ce soit dû par un dégoût de l'existence que Bellérophon souhaite confronter les dieux avec leur iniquité⁴. Un fragment du poète tragique lui fait dire : « j'affirme que le mieux pour un mortel est de ne pas être né »⁵. Le héros dénonce ensuite les revers de fortune qui mènent au désespoir. Dans les deux versions présentées par ces auteurs, la solitude est mauvaise conseillère. Pourtant, les héros de Sophocle sont parfois murés dans une forme de solitude, enfermés dans leur choix. Autre est le cas de Philoctète qui n'a pas choisi la solitude : malade, il a été abandonné sur une île déserte par les Atrides. L'état dans lequel ils le retrouvent dix ans plus tard, rongé par la blessure infligée par la morsure du serpent, inspire la pitié. Il se lamente et envisage de se tuer⁶. En résumé, les sources tragiques donnent une image toujours négative de la solitude qui touche les hommes frappés par le destin comme Œdipe.

La solitude c'est aussi le temps de l'exil. Que ce soit pour des raisons politiques ou lié à une faute, l'exil n'est jamais enviable. Socrate aurait pu fuir la cité⁷ pour échapper à la mort. Outre le fait que ce serait renier ce à quoi il croit, il évoque son attachement à sa

¹ Aristote, *Problème XXX*, 953a 22. Julia Kristeva fait de Bellérophon le premier dépressif (KRISTEVA 1987,17).

² Sophocle, *Ajax* 614.

³ Pindare, *Isthmique VII*, 43-48.

⁴ GANTZ 2004, 559-560.

⁵ Fr. 1 F. Jouan, H. Van Looy 2000.

⁶ Sophocle, *Philoctète* 819, 999 et 1081.

⁷ Anaxagore, que Socrate avait fréquenté dans sa jeunesse, avait accepté l'exil mais il n'était pas Athénien (CANFORA 2000, 22).

Partie 1 : Le suicide primitif

patrie. En la quittant, il perdrait tout¹, il préfère la mort. Ainsi être seul, c'est être sans cité. On comprend par-là que le monde grec ne propose pas de modèle de solitude positive pour l'homme ordinaire. La solitude peut être envisagée comme un passage, une transition rituelle comme pour les jeunes spartiates, qui doivent en faire l'expérience une année durant². Dans leur cas, elle a justement pour fonction d'en faire de bons citoyens, la solitude étant au service de la cité. Certains philosophes, comme Empédocle, peuvent également choisir de se retirer hors de la cité durant des périodes plus ou moins longues, mais cela reste hors de portée du citoyen ordinaire.

Nous voyons se dessiner une représentation négative du solitaire ou de la solitude qui est par ailleurs liée au monde de la nuit assimilée au danger. À Athènes, Eschine³ explique qu'une loi visant à protéger la jeunesse « interdit au maître d'école et aux maîtres de gymnastique d'ouvrir les écoles ou les palestres avant le lever du soleil, elle leur ordonne de les fermer avant la nuit, tenant par-dessus tout en suspicion la solitude (ἐρημίας) et la nuit ». Pour le jeune spartiate effectuant la cryptie dont on a parlé plus haut, certaines sources⁴ indiquent qu'il devait se cacher la journée et sortir la nuit pour égorger des hilotes⁵. Cette inversion du rythme de la vie habituelle du citoyen montre que la nuit représente l'espace de l'incertain et du danger. La confrontation avec ces dangers permet aux Spartiates d'acquérir la maîtrise d'eux-mêmes et leur ouvre l'accès à la citoyenneté.

Enfin, le solitaire c'est celui qui veut vivre seul et qui refuse de contribuer au renouvellement de la population civique et au « devoir de procréation »⁶. Pour les Grecs, le problème démographique est trop important pour être laissé à l'appréciation individuelle⁷. Certes, il ne faut pas que la population soit trop nombreuse, ce qui pourrait générer des crises alimentaires. Mais il ne faut pas non plus que la cité manque d'hommes pour la défendre. Dans les *Lois*, Platon propose que le célibat soit sévèrement sanctionné ainsi que diverses autres dispositions sur le contrôle des naissances⁸. Aristote propose également la

¹ Platon, *Criton* 52c.

² LEVY 2003, 63 *sqq.*

³ Eschine, *Contre Timarque* 10.

⁴ Plutarque, *Lycurgue* XXVIII, 4-7 et Héracléidès de Lemnos fr.373, 10 Dilts.

⁵ En plus d'être un temps du meurtre la cryptie est également un temps de la sexualité selon Plutarque, *Moralia* 1089A.

⁶ DAUBE 1977.

⁷ Voir CORVISIER, SUDER 2000, et AKRIGG 2019.

⁸ Platon, *Lois* V, 740d-741a, pour la condamnation du célibat, le contrôle des jeunes ménages par une surveillance intrusive et la limitation des naissances.

Partie 1 : Le suicide primitif

réglémentation des naissances¹. Cette crainte de l'égoïsme et de ses conséquences pour la cité repose aussi sur une montée de l'individualisme dont la « crise des mariages » condamnée par les philosophes et les historiens est l'un des symptômes² et dont nous parlerons plus en détail dans la dernière partie de ce travail.

d Le caractère solitaire du suicide

Comme on l'a noté plus haut le suicide d'Ajax se fait seul et à l'écart du campement achéen. Ce héros n'est pas le seul à chercher la solitude. C'est un trait qu'on retrouve fréquemment dans les récits de suicide, clairement exprimé ou sous-entendu, et qui, comme toutes activités solitaires, rend le suicide encore plus suspect.

Examinons dans un premier temps les suicides fictifs. Il y a un écart entre la mort d'Évadné qui peut être tenue pour un modèle de fidélité conjugale et celle de femmes honteuses, comme Phèdre, ou coupables, comme Déjanire³. La première a clamé à grands cris ses intentions suicidaires, mais elle les a accomplies en secret. Il est probable que les contraintes scéniques y soient pour beaucoup. Dans le cas de Déjanire, au moment où l'héroïne se donne la mort, elle n'a pas conscience de la présence de la nourrice sur scène. Du point de vue dramaturgique, la nourrice doit être là pour témoigner des actions de la reine. Déjanire a d'abord cherché la solitude pour se lamenter puis elle s'est précipitée dans la chambre d'Héraclès pour se tuer⁴.

Au-delà de ces représentations dramatiques qui remontent au V^e siècle, on trouve des témoignages de cette préoccupation jusque dans les textes des auteurs de la fin de l'époque hellénistique ou de l'époque romaine. L'histoire de Byblis, dont témoignent certains auteurs à partir du I^{er} siècle avant J.-C., montre bien le caractère solitaire du suicide. Byblis, attristée par le départ de son frère dont elle était éprise, cherche un lieu à l'écart dans les montagnes pour se pendre ou pour se précipiter. Conon précise qu'avant de se tuer elle avait « erré longuement dans la solitude »⁵. Entre le II^e et III^e siècle de notre ère, Antoninus Liberalis insiste à nouveau sur le contexte nocturne et solitaire du suicide⁶. Érigone se pend sur le mont Hymette où elle avait enterré son père Icaros.

¹ Aristote, *Politique* IV, 16, 1334b, 29-1335a35.

² GLOTZ 1970 [1928], 307.

³ Voir Euripide, *Suppliantes* 1016 et 1070 pour Évadné, *Hippolyte* 726, 770-771, 777, 802 et 814 pour Phèdre et Sophocle, *Trachiniennes* 881 et 920-930 pour Déjanire.

⁴ Sophocle, *Trachiniennes* 881 ; 920-930.

⁵ Photios, *Bibliothèque* 186 (Conon 2), 131a, 4-27, traduction de R. Henry, 1962.

⁶ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXX, 3-4.

Partie 1 : Le suicide primitif

Examinons maintenant les cas rapportés par des historiens et moralistes dont certains sont également fictifs. Au V^e siècle av. J.-C., Hérodote rapporte l'histoire d'Adraste, le héros argien, affligé d'avoir tué le fils de son hôte sur lequel il devait veiller. Il attendit la fin des funérailles et « lorsque le calme et la solitude régnèrent autour du monument, se rendant compte que, des hommes qu'il connaissait, il était le plus profondément misérable, il s'immola lui-même sur le tombeau »¹.

Plutarque rapproche aussi la solitude et les pensées suicidaires. Après avoir tué son frère qui était devenu tyran à Corinthe, certains louaient Timoléon pour avoir sauvé la ville de la tyrannie et préféré « sa patrie à sa famille », d'autres le blâmèrent. Rejeté par sa mère, il décida de mettre fin à ses jours en cessant de s'alimenter. Ses amis le persuadent d'y renoncer, finalement « il décida de vivre, mais seul, loin des autres hommes. Il renonça à toute charge politique. Les premiers temps, il ne descendait même pas dans la cité, mais passait ses jours dans l'affliction, à errer à travers les campagnes les plus solitaires »². Ce cas montre que la solitude peut se substituer au suicide en tant que mort sociale. Timoléon consent à ne pas se tuer, mais il met fin à sa vie politique et s'écarte des affaires civiques. Cet exil intérieur durera vingt ans.

L'isolement se retrouve également dans la mort³. Pensons aux mesures d'écartement dont on a parlé⁴, celles qui ont pour effet de tenir le suicidé à l'écart non seulement des autres morts, mais aussi des vivants qui, s'ils sont susceptibles de retrouver la tombe, sont dans l'impossibilité de rendre un culte familial au mort condamné à l'exclusion.

Nous constatons ce caractère solitaire du suicide en examinant les sources iconographiques. Si Ajax n'est pas le seul à avoir cherché la solitude, en revanche, il est le seul dont nous avons conservé de nombreuses représentations iconographiques. L'une d'elles attire particulièrement notre attention. Il s'agit de l'amphore attique à figures noires d'Exékias datée de 540 environ av. J.-C.⁵. Cette amphore présente le moment où sa décision prise, Ajax prépare son suicide. On y voit sur un bandeau occupant la panse du vase le héros accroupi et occupé à planter le manche de son épée dans le sol. Nu et portant

¹ Hérodote, *Histoires* I, 45 (traduction de Ph.-E. Legrand, 1993).

² Plutarque, *Timoléon* V, 3-4.

³ Dans la *Nekuya*, lorsqu'Ulysse interroge les morts, Ajax se tient à l'écart. Nous pouvons supposer que c'est parce qu'il ne souhaite pas converser avec Ulysse auquel il tient toujours rigueur (Homère, *Odyssée* XI, 540-567). Il finit par rejoindre les autres morts sans discuter avec lui.

⁴ Voir page 73.

⁵ Conservée au Musée Municipal de Boulogne-sur-mer, inv. 558. Pour une description de ce vase, voir *LIMC*, « Ajax » II 329, 104.

Partie 1 : Le suicide primitif

une barbe pointue, le héros plante l'arme dans un monticule de terre préparé à cet effet et d'où, fichues au sol vers la droite, en diagonale, les lances du héros, rejoignant le casque qui est « posé » sur son bouclier orné de la tête de la gorgone. Sur la gauche de la scène, on distingue un arbre dont les branches à son sommet retombent. Le bandeau tient lieu de cadre à cette scène et épouse la forme de l'amphore, limité par les anses. Deux éléments doivent retenir notre attention, dans un premier temps les éléments de décors et plus particulièrement la végétation, puis la position du personnage. Le décor se limite à un arbre sur la gauche, un monticule de terre préparé par le héros pour y mettre son arme au centre de l'image puis un équipement guerrier à droite (son bouclier avec une tête de gorgone, un casque et deux lances). L'arbre est identifié par P. Vidal-Naquet comme un palmier¹ qu'il met en relation avec la couleur rouge, avec le sang, puis avec le meurtre et la mort en rapprochant φοῖνιξ (palmier) de φοίνιος, « rouge » qui fait écho à φόνος². On ajoutera que ce palmier « accentue le sentiment d'isolement et de solitude » du héros³. Il montre qu'on est à l'écart. Comme nous l'avons souligné précédemment, la position accroupie souligne à la fois la soumission, l'infériorité et peut connoter une attitude féminine, dont Aphrodite à la toilette⁴ est un excellent exemple. Cette position, connotée négativement lorsqu'il s'agit d'un héros comme Ajax, permet la composition plutôt ramassée que nous propose le peintre, mais montre surtout l'ambiguïté de la situation dans laquelle se trouve le héros à la limite entre la mort et le monde sauvage où se déroulent les faits.

Ces différents exemples illustrent le lien entre condamnation du suicide et solitude sans que l'un explique pour autant l'autre. Le suicidé cherche un lieu à l'écart à partir du moment où il est dirigé par sa passion et qu'il sait que son acte est répréhensible, il lui faut un lieu tranquille pour ne pas être interrompu comme nous l'avons vu pour Ajax. Il peut aussi chercher un lieu à l'écart en fonction de la manière qu'il a choisie pour se tuer. Ces aspects pragmatiques ne sont pas à négliger, mais les sources n'en disent rien. Comme la céramique d'Exékias, ces récits montrent avant tout une certaine image du suicidé.

¹ Pour une description plus complète, voir VERNANT, VIDAL-NAQUET 1992, 109.

² Sophocle, *Ajax* 772 et 918.

³ MOORE 1980, 432 cité dans VERNANT, VIDAL-NAQUET 1992, 109, note 54.

⁴ Pline, *Histoire naturelle* XXXV, 35. On peut admirer une réplique romaine d'un l'original grec du III^e siècle au Musée du Louvre, inv. D895.17.1.

2 L'atteinte à la famille

Avant qu'elle intéresse l'ensemble de la cité, la question du suicide concerne la famille¹. La famille est le noyau sur lequel la société grecque repose², que ce soit au niveau de l'organisation sociale ou de la structuration de l'individu. L'ensemble des comportements qu'on retrouvera dans le cadre civique au sujet du suicide prend sa source au sein des familles³ en se concentrant autour d'un ensemble de questions relativement pratiques ; celle de la solidarité familiale, celle de la gestion du corps et de la sépulture. En l'absence de responsabilité individuelle, le suicidé remet en cause l'ensemble de l'institution familiale, dans son fonctionnement et dans sa continuité.

a Atteinte à la famille en tant que « substance »

On connaît l'importance du rejet du meurtre au sein de la famille. Ce rejet constitue un des puissants mécanismes tragiques exploités par les poètes dramatiques⁴ : Œdipe tuant son père, Oreste tuant sa mère, Étéocle et Polynice s'entre-tuant et bien d'autres encore. Les crimes de fratricide, de parricide sont probablement les pires choses imaginables pour les anciens. À ce sujet, dans les *Lois*, Platon affirme : « Il y a bien sûr des crimes à propos desquels légiférer est une chose terrible et particulièrement désagréable, mais sur lesquels il est impossible de ne pas légiférer : ce sont, qu'ils soient commis de main propre ou par complot, les meurtres de parents »⁵. Ce crime est en premier lieu une atteinte à la solidarité familiale et à sa cohésion⁶. Rohde analyse ce rejet en termes de vengeance. Il évoque le rôle des Érinyes, divinités terribles qui vengent ceux qui n'ont pas de vengeur, ce qui est le cas dans le meurtre du fils contre le père. Car « si le fils a tué son père ou sa mère, qui sera l'exécuteur de la vengeance du sang, laquelle incombe au plus proche parent de la victime ?⁷ ». L'érudit met l'accent sur la boucle créée par ce meurtre au sein du système vindicatif. Le rôle de l'Érinye revient alors à réactiver le système vindicatif obligeant les

¹ GLOTZ, 1904a, et GERNET, 2001 [1917], montrent la transition entre le droit familial et le droit de la cité.

² ROUSELLE et *alii* 2005.

³ GLOTZ 1904a, 29, 30. Pour ce savant le principe des peines portées en Grèce contre les suicidés est lié aux institutions primitives du *gènos*, celui qui se tue fait couler le sang de la famille, celle-ci se venge en lui refusant l'accès au tombeau commun.

⁴ Aristote, *Poétique* 1453b, indique que ces situations où un frère tue son frère sont à rechercher dans la tragédie.

⁵ Platon, *Lois* IX, 872c-873c, sur l'ensemble de l'extrait concernant le meurtre dans la famille.

⁶ GLOTZ 1904a.

⁷ ROHDE 1999 [1893], 222.

Partie 1 : Le suicide primitif

proches de la victime d'un meurtre à chercher réparation. Intéressons-nous au mode opératoire des Érinyes afin de comprendre en quoi on dépasse le domaine de l'atteinte à la structure familiale, sur lequel nous reviendrons, pour atteindre le domaine de la substance¹. Dans les *Euménides*, le Coryphée, c'est-à-dire le chef du chœur des Erinyes elles-mêmes, dialogue avec Apollon qui cherche à les convaincre de laisser Oreste libre de toute poursuite. Dissertant sur leur rôle Apollon demande : « Que faites-vous donc à la femme qui a tué son mari ? », la réponse est la suivante : « Ce n'est pas un être de son sang qu'elle a tué » (οὐκ ἄν γένοιθ' ὄμαιμος αὐθέντης φόνος) »². Cette question du sang est centrale, « le sang d'une mère me pousse (ἄγει γὰρ αἷμα μητρῶον) », disent-elles plus loin³. Et enfin, l'une d'elles évoque la manière dont la vengeance doit s'accomplir : « Il faut qu'en échange je puise en ton corps vivant la rouge offrande de ton sang et que je me rassasie sur toi d'une boisson amère »⁴, jusqu'à l'assèchement précise un autre membre du chœur juste après⁵. Le sang est ce qui unit les membres d'une même famille.

Comme le parricide, le suicide est une atteinte à son propre sang. On constate la familiarité que les tragiques ont relevée entre ces deux actes. Dans le passage d'Eschyle cité ci-dessus⁶, pour désigner le meurtre d'Oreste, le poète utilise le terme αὐθέντης qui, on l'a vu, sert occasionnellement à désigner le suicide⁷. N. Loraux a relevé cette parenté entre les termes désignant le meurtre dans la famille et le suicide. Elle rappelle le cas d'Hémon dont on dit qu'il a péri d'une main de son propre sang⁸ ce qui ne suffit pas à désigner le coupable : « La main de son père ou sa propre main », précise alors le poète. Cette fois-ci c'est αὐτόχειρ qui fonctionne comme agent de confusion. Pourtant les peines à l'encontre de chacun de ces crimes ne sont pas identiques tout au moins à l'époque classique. Si dans les *Lois* Platon indique qu'il faut enterrer les suicidés à l'écart, en ce qui concerne les

¹ Nous entendrons par substance les liens qui unissent les membres d'une même famille et qui transite par une contrepartie à la fois physique, mais surtout symbolique, sous la forme des fluides corporels : sang, lait, sperme, souffle. Gernet parle de consubstantialité (GERNET 2001 [1917], 328). Cela rejoint la notion de participation utilisée par Levy-Bruhl (DEPREZ 2010, 95 note 1).

² Eschyle, *Euménides* 211-212 (traduction d'E. Chambry, 1964). Voir également la même pièce, v. 605.

³ Eschyle, *Euménides* 230.

⁴ Eschyle, *Euménides* 264-266.

⁵ Eschyle, *Euménides* 267-268.

⁶ Eschyle, *Euménides* 213.

⁷ GERNET 1955b, chez qui on a vu qu'il désignait prioritairement ce type de meurtre. Sur le terme αὐθέντης, voir la page 44 de ce travail.

⁸ Sophocle, *Antigone* 1235 : αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται (LORAUX 1986, 183).

Partie 1 : Le suicide primitif

parricides ils sont jetés sans sépultures à la frontière du territoire de la cité¹. Le parricide semble être le summum de la monstruosité. On peut imaginer une gradation au sein du monstrueux. Si suicide et parricide semblent avoir la même nature, ils ne sont pas équivalents.

On a vu que les Anciens jouent souvent, quand il s'agit du suicide, sur la polysémie d'αὐτὸς : le même, soi². La limite entre soi et les autres n'est pas posée de manière rigoureuse dans les périodes les plus anciennes de la Grèce et le langage, ainsi qu'en partie les mentalités, portent encore des traces de cela dans les jeux de langage de la tragédie entre le suicide et le meurtre entre membres de la famille. On sait grâce à l'*Œdipe Roi* de Sophocle que le rapport à l'identique porte en lui-même une tragédie, comme on ne peut aimer le même sang, on ne peut tuer le même sang³. Meurtrier de son propre père, il occupe le lit de sa mère et transmet le destin meurtrier à ses enfants. On peut rappeler qu'il tue son père, sa mère se suicide, ses fils s'entre-tuent et sa fille Antigone se tue également. Cette transmission marque l'existence d'un lien, une substance commune à la famille qui peut prendre la forme du sang, mais pas seulement.

Avant d'aller outre, il n'est pas inutile d'expliquer brièvement la place du sang dans la conception des enfants. Pour Aristote le rôle de l'homme et de la femme est clairement déterminé dans la conception ; si la femme apporte la matière, le souffle est apporté par le père au moyen de son sperme⁴. Le lien entre l'âme et le sang, matière de même nature que le sperme, mais qui varie selon la température et l'exposition au souffle, est exposé par Hippocrate qui en critique le principe⁵. Les parents transmettent leur « sang », le père par son sperme et la mère par la matière qu'elle fournit, mais également par le lait qui nourrit l'enfant. Ce lait est lui aussi lié au sang. Pour Hippocrate le sang est proche du lait⁶, c'est-à-dire qu'au moment de la grossesse le sang des menstrues se transforme en lait⁷. Ce lait de

¹ Pour les parricides, voir *Lois IX*, 873c. Cette peine est également conseillée contre les magiciens. Voir Platon, *Lois X*, 909c. Sur la privation de sépulture, voir HELMIS 2007, GARLAND 1985.

² Sur αὐτάδελφος et les mots qualifiant le meurtre dans la famille composée à partir d'αὐτὸς, voir LORAUX 1986, 172.

³ Pour J. Bollack (BOLLACK 1988, 165-166) Œdipe est un agent de destruction de sa race, c'est-à-dire d'autodestruction.

⁴ Aristote, *Génération des animaux IV*. Voir également le passage de l'*Éthique à Nicomaque VIII*, 14 1161b 17-33 qui fait allusion aux liens familiaux basés sur l'identité.

⁵ Hippocrate, *De la nature de l'homme VI*.

⁶ Hippocrate, *Épidémies II*, 3, 17 Littré V, 118.

⁷ Hippocrate, *De l'Aliment XXXVII*, Littré IX, 111. Voir sur cette question BODIQU 2006, 162 et 164.

Partie 1 : Le suicide primitif

l'allaitement est évoqué par Clytemnestre pour attendrir son fils prêt à la tuer¹. En effet, en Grèce la nourrice n'intervient qu'une fois l'enfant sevré, l'allaitement est traditionnellement effectué par la mère.

Ces quelques remarques préliminaires permettent de mieux comprendre comment se construit la consubstantialité et à quel moment elle intervient dans les relations au sein du groupe dans les cas d'inceste. En plus des cas d'inceste traditionnels que nous examinerons, Françoise Héritier a mis en reflet l'existence d'un inceste du « deuxième type » reposant sur un contact prohibé entre deux membres d'une même famille. Elle insiste sur le fait que ce contact peut ne pas être obligatoirement direct ou charnel, et dans un article où elle applique sa théorie à la Grèce ancienne elle affirme que : « L'existence d'un inceste du deuxième type nous conduit à concevoir la prohibition de l'inceste comme un problème de circulation des fluides d'un corps à un autre. Le critère fondamental de l'inceste, c'est la mise en contact d'humeurs identiques »². Si l'application de sa théorie à la Grèce ancienne a été rejetée sur la base des sources utilisées dans sa démonstration³, le rôle positif ou négatif du cumul de l'identique reste pertinent d'autant plus qu'αὐτός désigne « soi » et « le même ». Surtout, cette critique ne remet pas en question le principe de consubstantialité entre tous les membres d'un clan dont déjà Durkheim parlait au sujet des « primitifs »⁴. Que cette identité partagée soit ou pas à l'origine du rejet de l'inceste est une autre question (d'autant que rien ne semble l'affirmer en Grèce). En revanche, cette consubstantialité est parfois citée lorsqu'il s'agit du suicide. On la retrouve dans la définition de Platon lorsqu'il dit : « Quant à celui qui tue ce qu'il a de plus absolument familial (τὸν πάντων οικειότατον), et, comme on dit, de plus chéri (φίλτατον) »⁵. Le soi est renvoyé à l'ensemble de la famille (l'οἶκος), des proches (φίλια). Ainsi le suicide intervient à la fois comme un meurtre d'un membre d'un groupe, comme nous allons le voir maintenant, mais également contre une nature partagée par celui-ci.

¹ Eschyle, *Choéphores* 898 et 904.

² HERITIER 1994, 100.

³ BONNARD 2002.

⁴ DURKHEIM (E.), 1896-1897, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique* 1, 1-70.

⁵ Platon, *Lois* IX, 873c : τὸν δὲ δὴ πάντων οικειότατον καὶ λεγόμενον φίλτατον ὃς ἂν ἀποκτείνῃ.

b Atteinte à la famille en tant que structure

Être d'une même famille ce n'est pas seulement être du même sang, c'est aussi s'intégrer dans un système de solidarité plus ou moins étendu selon les formes que prend la famille dans une cité, une région de la Grèce ou une autre. Le suicide porte ainsi atteinte à la substance de la famille, sa nature profonde, mais également à sa structure.

L'économie familiale repose en grande partie sur la reproduction et la solidarité intergénérationnelle¹. L'homme dans la force de l'âge qui se tue prive sa femme et ses enfants de soutien. C'est l'un des arguments utilisés par Tecmesse pour convaincre Ajax de ne pas commettre cet acte². Le suicidé prive ses parents du soutien qui leur est dû sur le plan économique, mais aussi affectif. Euripide met en scène Iphis après la mort de sa fille Évadné de la manière suivante : « Assez ! À présent malheureux, que faut-il que je fasse ? Rentrer dans mes foyers ? Y trouver une immense solitude, y mener une impossible vie ? »³, puis plus loin lui-même songe à mettre fin à ses jours « Allons, emmenez-moi bien vite à la maison, et plongez-moi dans les ténèbres, où je veux, desséché par la faim, détruire ce vieux corps »⁴.

Si c'est un jeune homme ou une jeune fille qui meurent trop jeunes, ils privent leurs familles de leur soutien et des possibilités de créer des alliances avec d'autres familles. Dans l'*Illiade*, Homère dit de Simoïsios tué par Ajax : « il n'aura pu rendre à ses parents leurs soins, sa vie est tôt finie »⁵. L'enfant se trouve en dette vis-à-vis de ceux qui l'ont élevé⁶, autant une mort de maladie ou au combat est perçue comme catastrophique, autant un suicide s'apparente à une injustice vis-à-vis des parents.

Mais plus encore, en se tuant, le jeune brise la continuité des générations⁷ ou la fragilise, dans la mesure où, même s'il a des frères ou des sœurs, la mortalité importante fait que la famille peut disparaître. De plus, il remet en cause le culte des ancêtres. En effet,

¹ DAUBE 1977, RAEPSAET 1971, GLOTZ 1904a.

² Sophocle, *Ajax* 460-524.

³ Euripide, *Suppliantes* 1093-1097 (traduction de H. Grégoire, 1965).

⁴ Euripide, *Suppliantes* 1104-1108 (traduction d'H. Grégoire, 1965). Voir également les *Bacchantes* 1318 sq., pour le désespoir de Cadmos à la suite de la mort de son fils.

⁵ Homère, *Illiade* IV, 478 (traduction de R. Flacelière, 1955). Voir également VIII, 185 et XVII, 302.

⁶ BRULE, 2007, 27-29, souligne les difficultés que représente le fait d'élever un enfant.

⁷ PARKER 2003 [1983], 109. Selon ce savant, la pollution ne vient pas du mal causé à la victime (par exemple Héraclès tuant ses enfants) mais du bouleversement de l'ordre de la famille (Œdipe). De ce fait, il ne faut pas forcément chercher la source du suicide du point de vue de la pollution dans le tort causé à soi et à ses proches mais dans le bouleversement que cela implique, volontairement le fils meurt avant le père.

Partie 1 : Le suicide primitif

le devoir de procréation n'est pas accompli¹, des enfants pareils à leur père, lui-même identique au sien, ne naîtront pas. L'acte ne concerne donc pas que la famille vivante, mais également tous ceux qui ont précédé². Cela fait que le suicide, et c'est une des grandes différences entre le suicide dans les sociétés anciennes et le suicide contemporain, rentre dans la catégorie des actes inféconds³. L'infécondité de l'acte ne se limite pas à l'absence d'enfant, elle peut toucher ensuite la terre. La société ancienne étant principalement agricole, nous comprenons l'importance que la fécondité peut avoir dans les mentalités et le rejet profond de toute action pouvant la remettre en cause.

3 Crainte de la contagion et de la stérilité

Comme on l'a vu précédemment, le suicide engendre une souillure. Pour autant, rien ne nous indique que cette souillure dépasse celle produite par le meurtre. Parker⁴ affirme que selon le type de mort la pollution est plus ou moins importante est que le suicide est porteur d'un degré de pollution particulier, on a vu que le terme désignant le meurtre le plus pollué n'était jamais utilisé pour un suicide, mais ce n'est pas suffisant pour élucider ce problème. Pour argumenter son affirmation au sujet du suicide, il explique que dans le cas d'un homme qui meurt dans son lit naturellement le lit n'est pas purifié alors que pour la corde il évoque les rites de purification dont on a parlé plus haut. Il met sur le même plan une mort naturelle et un meurtre. Dans le cas du meurtre il doit y avoir un coupable et dans le cas d'une mort naturelle il est inutile d'en chercher un alors que souillure et culpabilité sont liées. Un autre exemple indique que l'acte en lui-même ne porte pas de souillure particulière. Quand Démosthène se tue, il prend le poison dans un temple et sort du temple quand il sent la mort venir comme Plutarque nous en offre la description suivante :

« Mais Démosthène, sentant déjà que le poison avait pénétré en lui et le tuait, se découvrit et, regardant Archias lui dit : ‘ Hâte-toi de jouer le Créon de la tragédie, et de faire jeter sans sépulture le corps que voici. Pour moi, cher Poséidon, je sors de

¹ DAUBE 1977.

² Pour Platon l'immortalité est avant tout celle de la continuité des générations, il dit que « la race humaine a une affinité naturelle avec l'ensemble du temps, qu'elle accompagne et accompagnera à travers la durée ; c'est par là qu'elle est immortelle, en laissant les enfants de ses enfants et ainsi, grâce à la permanence de son unité toujours identique, en participant par la génération à l'immortalité » (*Lois* IV, 721. Traduction d'E. Des Places, 1975).

³ THOMAS 2000, 57.

⁴ PARKER 2003 [1983], 42.

Partie 1 : Le suicide primitif

ton temple encore vivant, mais si cela n'avait dépendu que d'Antipatros et des Macédoniens, la pureté de ton sanctuaire n'aurait même pas été respectée' ». ¹

Ce n'est pas l'acte suicidaire qui produit la souillure, mais la mort et le meurtre. Cependant, certains récits montrent des suicides liés à des calamités. Nous pouvons penser aux cas de Charila², d'Érigone³, de l'Artémis pendue⁴. Mais dans tous ces récits, seul celui de Charila prend une place importante en tant qu'origine de l'intensification d'une famine et de l'apparition de maladies. Pour les autres récits cités, la stérilité apparaît également en fond par des épidémies de suicides de jeunes filles, dans le cas d'Érigone ou d'avortements en chaîne pour les femmes de Kaphai dans le récit de Pausanias⁵. Nous pouvons préciser que cette crainte de calamités dont la stérilité concerne la mort de jeunes filles, ce qui paraît normal, puisque pour les médecins, comme pour les philosophes, l'homme stérile est une exception, la femme est responsable de la stérilité par sa nature même de « mâle stérile »⁶.

Mais revenons au cas de Charila. Deux problèmes se posent. D'une part la question du suicide par vengeance qu'on approfondira plus loin. En effet, en se tuant, la jeune fille s'offre le moyen de tourmenter celui qui l'a giflée. D'autre part, le suicide provoque le malheur d'une ville, malheur causé par les actes d'un seul individu. Hésiode prévenait contre ce risque : « Souvent même une ville entière se ressent de la faute d'un seul, qui s'égare et trame le crime. Sur eux, du haut du ciel, le Cronide fait tomber une immense calamité, pestilence et famine à la fois. Les hommes se meurent, les femmes cessent d'enfanter, les maisons dépérissent, par le conseil de Zeus olympien »⁷. La crainte de la stérilité repose aussi sur le présupposé que l'inconduite d'une personne peut rejaillir sur l'ensemble du groupe sous la forme d'un châtement. Une fois de plus la maison est victime des agissements d'un seul, mais cela s'étend également à la cité. Au regard de l'importance du risque envisagé, les sources concernant le suicide insistent assez peu sur ces questions de souillures et de contagion. Quand c'est le cas, cela concerne, en premier lieu, la mort par la pendaison.

¹ Plutarque, *Démotène* XXIX, 6.

² Plutarque, *Moralia* 293D-E.

³ Pour Hygin, *Fables* 130, 3, (traduction de J.-Y. Boriaud, 1997) le suicide d'Érigone n'est pas sans conséquence, il indique en effet que : « Irrité de cela, *Liber Pater* infligea aux filles des Athéniens une peine identique ».

⁴ Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 23, 6-7.

⁵ Sur ces pendaisons collectives, voir JOHNSTON, 2013, 221 sq.

⁶ Aristote, *Génération des animaux* 728a, 17-18, voir également 737a, 27-28.

⁷ Hésiode, *Les travaux et les jours* 240-245, voir également 225-237.

Partie 1 : Le suicide primitif

Dans les sources anciennes, tous les suicides ne sont pas égaux au regard de la souillure. On trouve une opposition marquée et ancienne entre la mort par le fer et celle par la corde. On fait remonter à Homère¹ cette distinction et Hésychius² indique que si la mort par le fer est pure d'une part, celle par la pendaison ne l'est pas et en outre les pendus ne reçoivent pas les honneurs dus aux morts. Cette mort est qualifiée dans la tragédie d'infâme³ ou de violente et impie (ἀνοσίῳ)⁴. C'est que la pendaison en plus de la souillure engendre une autre peur, celle de la contagion. En effet toutes les épidémies de suicides de jeunes filles⁵ que les sources rapportent sont liées à la pendaison. L'acte suicidaire fait entrer la jeune fille dans un univers d'inutilité au même titre que la femme stérile, mort effective et mort sociale se rejoignent car une femme stérile est une femme qui perd sa raison d'exister dans la cité⁶. C'est une femme morte, au moins socialement, parce qu'elle peut être répudiée par son mari.

Pourtant, nous avons souligné le fait que la pendaison dans le temple de Lindos n'entraîne pas d'impureté irréversible ou scandaleuse. Diogène le cynique se moque d'ailleurs de cette impureté de la pendaison. Alors qu'il cueille des figes sur un figuier, on lui indique qu'un homme s'est pendu dessus. Et lui de dire : « C'est bien pourquoi je vais, moi, le purifier (ἀὐτὴν καθαρῶ) »⁷. On constate donc que la croyance en l'impureté de la pendaison est ancienne, mais qu'elle ne semble pas trouver d'expression dans les pratiques rituelles. Elle est traitée comme toute autre souillure liée à la mort. L'ensemble de ces observations remet en cause l'affirmation de Parker concernant la souillure particulière que

¹ Homère, *Odyssée* XXII, 435-473. Voir à ce sujet LORAUX 1984b, 220.

² Hésychius μ 1210 s.v. <μη μὲν δὴ καθαρῶ θανάτω>. <ὁ> δι' ἀγχόνης θάνατος οὐκ ἔστι καθαρός, ἀλλ' ὁ διὰ ξίφους. ὅθεν οὐδὲ ἐναγίζουσι τοῖς ἀπαγξαμένοις.

³ Euripide, *Hélène* 299 ἀσχήμονες.

⁴ Euripide, *Hippolyte* 813.

⁵ Plutarque, *Moralia* 249B-D, sur des jeunes filles de Milet ; Hygin, *Fables* 130, 3, sur Érigone. Aristophane fait allusion à une épidémie de suicide par le poison, mais le contexte particulier de la citation et le fait que ce mode n'est pas répandu pour les femmes nous incite à la prudence. Dans cet extrait, Eschyle accuse Euripide d'avoir poussé, par ses pièces, de nombreuses femmes à s'empoisonner. Eschyle critique l'influence qu'ont eue les pièces d'Euripide sur le public (Aristophane, *Grenouilles* 1050-1051 (traduction de H. Van Daele, 1963) : « De nobles épouses de nobles maris ont été amenées par toi à boire la ciguë pour s'être déshonorées à cause de tes Bellérophon », traduction d'H. Van Daele, 1963).

⁶ BODIΟΥ 2004, 224.

⁷ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 61 (traduction de M.-O. Goulet-Cazé, 1999).

Partie 1 : Le suicide primitif

le suicide générerait selon lui. Nous avons vu que pour Diogène cette souillure relève de la superstition.

III Situations suicidogènes

Nous allons maintenant examiner les différentes situations qui semblent propices à provoquer des suicides. Nous traiterons dans un premier temps des situations de conflits, puis des situations de transitions où l'identité de l'individu est remise en question, nous aborderons ensuite les revers de fortune et enfin les situations liées à l'amour. Certaines de ces situations, dont les suicides qui résultent d'incestes, très représentées dans les sources ne devaient pas être aussi fréquentes dans la réalité. Pourtant, elles nous renseignent sur l'attitude des Grecs à leur égard.

A Guerre

Le suicide en situation de conflits peut se décliner de deux manières : d'abord les suicides individuels, puis les suicides de masse, lorsqu'un grand nombre d'individus se tue dans un espace géographique donné, dans un laps de temps court, pour une raison analogue. Nous allons tenter de mettre en lumière chacun des déterminants susceptibles de transformer des situations limites en catastrophe individuelle ou collective.

1 Les suicides individuels en situation de conflits

Dans la majorité des cas, le suicide intervient pour éviter les violences consécutives aux défaites. Ces violences concernent les civils ou bien les soldats. Pour les civils, dans certaines situations, la mort peut être préférable à la captivité ou à la torture que le vainqueur ne manquera pas de leur infliger. Les sources rapportent deux situations peu enviables pour les vaincus : les violences sexuelles et l'esclavage. Dans une épigramme du III^e siècle avant J.-C., et, plus précisément en 277 avant J.-C., trois jeunes milésiennes¹ fuient le risque de viol lors de la prise de Milet par les Galates Tolistosages². La prise d'une ville entraîne de toute façon des conséquences désastreuses pour la population. Une épigramme d'Antipater de Sidon³ explique que Rhodopê et sa mère Boïskê se sont tuées lors du siège de Corinthe, après 146 avant J.-C., parce que : « devant l'esclavage,

¹ Saint-Jérôme, *Contre Jovinien* I, 41, parle de sept jeunes filles.

² *Anthologie Palatine* VII, 492 (traduction de G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître, 1941) : « Car nous n'avons pas attendu leurs coups impies ni leur hymen, mais en Hadès, l'époux de notre choix, nous avons trouvé un défenseur ».

³ *Anthologie palatine* VII, 493 (traduction de P. Waltz, E. Des Places, 1941).

Partie 1 : Le suicide primitif

mieux valait pour nous une mort libre »¹. Le contexte de conflit avec Rome et le lourd tribut que Corinthe eut à payer explique probablement ce récit. Déjà lorsque Mettelus s'approchait de l'Isthme pour punir les Corinthiens d'avoir chassé brutalement les émissaires romains de la ville, la crainte des Romains entraîna la panique. Polybe raconte au sujet de l'Achaïe que : « Le pays tout entier était en proie à une sorte de délire ; les gens se jetaient dans les citernes ou dans les précipices »². Les récits du siège de la ville³ et des massacres qui s'ensuivirent donnent raison au geste des deux femmes alors que la pratique de la mise en esclavage de la population d'une ville n'est pas la norme⁴.

Concernant les généraux ou les dirigeants politiques,⁵ nous pouvons comprendre qu'ils préfèrent mourir que de tomber aux mains de l'ennemi et subir la défaite. Ainsi Philistus⁶ se tue « pour prévenir les outrages de la captivité », ce qui n'empêche pas son corps d'être maltraité, Diodore précise que les Syracusains : « s'emparèrent du corps de Philistus, le mirent en lambeaux, le traînèrent dans toute la ville et le jetèrent à la voirie. » À l'issue de la troisième guerre sacrée, au milieu du IV^e siècle, un autre chef, Philométos, chef des Phocidiens se jette dans un précipice afin d'échapper aux mêmes malheurs⁷. Toujours dans un récit rapporté par Diodore, en 320, après avoir été livré par les Pisidiens à Antigone, Alcétas se tue « pour ne pas tomber vivant aux mains de l'ennemi »⁸. Pourtant, son corps subira trois jours d'outrages. Durant les guerres des diadoques, en 316, Eumène proche d'être livré par ses hommes à Antigone leur demande de le tuer ou au moins de le

¹ BERNARD 2000, 83, pour le civil ou le simple soldat, le risque d'esclavage est élevé par rapport aux stratèges qui pouvaient servir de monnaie d'échange.

² Polybe, *Histoires* XXXVIII, 16, 5.

³ Strabon, *Géographie* VIII, 6, 23, C381. Voir à ce sujet le livre d'Edouard Will (WILL 1966 et 1967 rééd. 2003, 394).

⁴ DUCREY 1999 [1968], 305.

⁵ Parmi les dirigeants politiques on connaît le sort de Cléomène III roi de Sparte qui se tue en 219, après une tentative de soulèvement en Égypte, ou encore de Persée, après sa défaite face aux Romains en 168 avant J.-C., ou encore du plus célèbre d'entre eux, la reine Cléopâtre VII.

⁶ Diodore, *Bibliothèque historique* XVI, 16, 3 (traduction de F. Hoeffler, 1865). Plutarque, *Dion* XXXV, nous propose une version du récit où selon Éphore il se tue, mais, selon Timonidès, il est pris vivant puis humilié, tué et son corps subit des outrages.

⁷ Diodore, *Bibliothèque historique* XVI, 31, 4 : τὴν ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας αἰκίαν.

⁸ Diodore, *Bibliothèque historique* XVIII, 46, 7 (traduction de P. Goukowsky, 1978).

Partie 1 : Le suicide primitif

laisser se tuer lui-même¹. En 213, Achaïos tente également de se soustraire à la capture par le suicide, mais il échoue et est tué par Antiochos III².

Dans d'autres situations, comme en cas de défaite, la violence ne vient pas de l'ennemi, mais du groupe qui l'a subie. Ainsi Timocrate, un stratège lacédémonien, se tue en 429 lors de la bataille de Naupacte, au moment où son vaisseau est coulé par les Athéniens pourtant inférieurs en nombre. Il avait de quoi craindre le retour à Sparte quand on sait le sort de Pantitès et d'Aristodémos qui avaient eu le tort de ne pas se faire tuer au combat avec les Trois cents. Si le second rattrapa sa faute lors de la bataille de Platée³, le premier se pendit⁴ alors qu'il avait été chargé d'apporter un message en Thessalie et n'avait pas eu un comportement indigne. Plus tard, en 373, lors d'une autre bataille navale Iphicrate capture Crinippos et son navire, mais celui-ci se tue de douleur, nous dit Xénophon, avant qu'Iphicrate n'ait pu le rançonner⁵. Sa mort lui évite de retourner vaincu à Sparte et retire à Iphicrate une partie du prix de sa victoire.

2 Suicide de masse

Le suicide de masse est le cas le plus emblématique de situations suicidaires en cas de conflit⁶. Si on pense immédiatement au suicide collectif des juifs de Massada en 73 après J.-C., de nombreux cas moins célèbres méritent de retenir notre attention. Et cela, dans un premier temps, parce qu'ils concernent les Grecs et non des barbares, puis, parce qu'ils donnent de précieuses informations sur la gestion collective de ce type de situation au regard des valeurs grecques ou tout simplement des organisations sociales et politiques qui étaient les leurs. Nous allons aborder quelques-uns de ces suicides de masse afin d'en comprendre les logiques.

¹ Plutarque, *Eumène* XVII et Justin XIV, 4. Voir également WILL 2003, 52-53, pour ces événements.

² Polybe, *Histoires* VIII, 20, 6.

³ Nicole Loraux (LORAUX 1984a, 37) affirme que celui-ci ne fut pas honoré, ayant trop cherché à mourir lors de la bataille. Selon l'helléniste, Durkheim fait de sa mort un suicide (DURKHEIM 1990 [1897], 374).

⁴ Hérodote, *Histoires* VII, 232.

⁵ Xénophon, *Helléniques* VI, 2, 36.

⁶ Pour une étude plus approfondie des suicides collectifs, consulter ELLINGER 1993, 279-290, VOISIN 1984. Voir le tableau 5 pour un récapitulatif.

Partie 1 : Le suicide primitif

a Les Phocidiens

Vers 570 avant notre ère, à Hyampolis, les Phocidiens se donnent collectivement la mort¹. Le premier point qui attire l'attention du chercheur est le décalage entre la date de ce suicide de masse et les sources qui les rapportent, de Polybe au II^e siècle avant notre ère à Polyen au II^e ou III^e siècle de notre ère². Les Thessaliens, en guerre contre les Phocidiens sont sur le point d'attaquer Hyampolis. Par décret³, les Phocidiens décident d'un suicide collectif en cas de défaite⁴. Finalement, ils obtiennent la victoire. Ils remercient les dieux lors des Elaphébolies⁵. Si nous en croyons Plutarque, l'évènement s'est inscrit dans la mémoire collective. Le moraliste rapporte que « le décret fut en conséquence appelé par les Grecs « Désespérance phocidienne » (Φωκέων Απόνοιαν). Polybe y fait allusion lorsqu'en comparant le sort des Phocidiens à celui des Abydiens il affirme qu'il est pire encore⁶.

b Les Xanthiens

Le second récit, ou plutôt la suite de récits de suicides concernant une ville, concerne Xanthos une des plus importantes cités de Lycie dans l'antiquité. En effet, par trois fois, des suicides collectifs se sont produits alors que la ville était menacée par les ennemis, même si les diverses fouilles du site ne semblent pas relever de traces de ces suicides⁷. Le premier épisode est rapporté par Hérodote au V^e siècle, soit moins d'un siècle après les faits qui se seraient déroulés entre 546 et 540. Battus par Harpale dans la plaine lycienne, refoulés dans la ville, les Xanthiens « rassemblèrent dans la citadelle leurs femmes, leurs enfants, leurs biens, leurs serviteurs, y mirent le feu et la brûlèrent complètement ; cela fait, après s'être liés par de terribles serments, ils firent une sortie ; et tous les Xanthiens périrent en combattant ». Dans cet extrait, le désespoir et la crainte de la défaite portent les Xanthiens à préférer la mort collective. La mort de leur proche, dont il n'est pas précisé si elle fut volontaire ou contrainte, précède leur départ vers une mort certaine. Le fait d'avoir

¹ Selon ELLINGER, 1993, 281, voir également BOULOGNE 2002, 282 note 42, l'évènement aurait eu lieu vers 510.

² Polybe, *Histoires* XVI, 32, 1-5 ; Plutarque, *Moralia* 244A-E, Pausanias, *Description de la Grèce* X, 1, 6-9 ; Polyen, *Ruses de guerre* VIII, 65 ; Étienne de Byzance, s.v. *Phokis*.

³ Plutarque, *Moralia* 244D.

⁴ Les récits diffèrent un peu sur ce point, voir BOULOGNE 2002, 282, note 48.

⁵ Voir Plutarque, *Moralia* 660D et ELLINGER 1993, 236.

⁶ Polybe, *Histoires* XVI, 31, 1-5 : Φωκικήν ἀπόνοιαν. Pour le proverbe, voir aussi Étienne de Byzance, *Ethnique*, 676, 1-2.

⁷ La ville fait l'objet de fouilles de la part d'une mission canadienne, voir <http://www.xanthos.hst.ulaval.ca/fr/index.html> (consulté le 3/12/13).

Partie 1 : Le suicide primitif

résisté à Harpage rendait probablement toute reddition impossible. Le récit d'Hérodote ne précise pas s'il s'agit de suicide collectif, il décrit plutôt un massacre et une mort collective au combat. C'est Plutarque qui décrit cet événement comme un suicide¹. Hérodote ajoute que les Cauniens périrent de la même façon, sans préciser davantage². Cet épisode des guerres médiques devait être bien connu et si Hérodote n'y a pas assisté, nous pouvons le tenir pour une source fiable. Il a probablement inspiré les récits de Plutarque et d'Appien lorsqu'ils font allusion à ces événements en présentant les récits des suicides qui ont eu lieu ensuite³. En effet, Appien rapporte que devant l'avancée d'Alexandre (vers 334/333) les Lyciens de Xanthos renouvelèrent leur acte. Mais d'une part, Appien, historien du II^e siècle de notre ère, est fort éloigné des faits, d'autre part Arrien⁴, autre historien romain de la même époque, dit que la ville s'est rendue comme les autres villes de Lycie. On peut donc difficilement trancher et affirmer qu'il y ait eu une seconde destruction collective de la part des Lyciens⁵.

En revanche, Plutarque rapporte un récit plus détaillé de la conquête de la ville par Brutus en 42 avant notre ère. Avec lui, le « désespoir⁶ » reparaît, c'est ainsi qu'il désigne le sentiment qui anime les Lyciens : « Mais les Lyciens furent pris soudain d'un terrible accès de désespoir, plus fort que toute raison, et l'on ne saurait mieux définir ce sentiment qu'en parlant d'un désir passionné de la mort ». Le récit détaillé qu'il en fait exprime le pathétique de la situation. Aucun autre récit d'un autre auteur⁷ ne consacre autant de place à cette description. Si les fouilles « n'ont pas encore fourni la moindre trace de cet événement »⁸ et que des familiarités existent entre le récit d'Hérodote et celui de Plutarque, la question de la véracité de ces récits reste suspendue à ce que les fouilles pourront révéler.

¹ Plutarque, *Brutus* XXXI, 7 (traduction d'A.-M. Ozanam, 2001) : « Les Xanthiens renouvelèrent ainsi avec audace, bien longtemps plus tard, comme s'il s'agissait d'un cycle fixé par le destin, le malheur de leurs ancêtres qui, à l'époque des guerres médiques, avaient incendié leur cité de la même manière et s'étaient donné la mort ».

² Hérodote, *Histoires* I, 176 (traduction de PH.-E. Legrand, 1993).

³ Plutarque, *Brutus* XXXI, 1-7, et Appien, *Histoire des guerres civiles de la république romaine* IV, 80.

⁴ Arrien, *Anabase* I, 24, 4.

⁵ DES COURTILS (J.) 2003, « Xanthos en Lycie : nouvelles données sur la romanisation d'une ancienne cité indigène », *REG* 116-1, 1-16, voir les pages 3 et 4 où l'auteur évoque le développement d'un sanctuaire, mais dans le même temps le déclin de la cité.

⁶ ἀπόνοιαν.

⁷ Appien, *Histoire des guerres civiles de la république romaine* IV, 80 ; Dion Cassius, *Histoire romaine* XLVII, 34, 1-3.

⁸ DES COURTILS 2003, 7.

Partie 1 : Le suicide primitif

En aucun cas ces destructions, réelles ou fictives, ne furent totales. Au VI^e siècle, la ville de Xanthos survécut parce qu'aux dires d'Hérodote quatre-vingts familles étaient absentes lors de la destruction. Pour les autres « destructions », l'archéologie témoigne de la continuité de la cité aux époques hellénistique et romaine. Si cette ville ne fut pas une cité de Grecs, elle ne s'hellénisa pas moins avant de se romaniser et reçut les institutions qui en firent une cité. Le peuple des Marmariens se trouve également en Lycie, et il aurait eu lui aussi à subir le passage d'Alexandre. Mais ce peuple se situe « aux confins de la Lycie » et Diodore, l'auteur qui nous rapporte les faits parle de « bourg fortifié » (χωρίον) et pas de cité¹.

c Les villes barbares

Des suicides collectifs se déroulèrent dans d'autres villes barbares ou dominées par les barbares. La ville d'Éion, ancienne *apoikia* des Érétriens, occupée par les Perses en 476 av. J.-C., fut le théâtre du suicide de son maître Bogès, quand les Grecs, commandés par Cimon, tentaient de le déloger². Les Taoques mirent également fin à leurs jours en se précipitant des remparts de leur ville (401/400), comme le rapporte Xénophon³, témoin des événements qu'il rapporte. Souvent les suicides collectifs chez les barbares sont effectifs comme ceux que nous venons de citer ainsi que les Sidoniens vers 350, les Isauriens en 322, une ville de Cappadoce face à Perdicas (l'ancien général d'Alexandre), les Espagnols de Sagonte face à Hannibal en 218, les Numancéens en 133, Norbéens et Illyriens.

d Abydos

L'évènement qui s'est produit à Abydos, cité grecque de la rive asiatique de l'Hellespont, vers 200 av. J.-C., est un cas exceptionnel dans la mesure où, contrairement aux autres villes grecques, le suicide collectif est réalisé. L'ancienne colonie milésienne (aujourd'hui Nagara-Bouroun) opposa une résistance à Philippe V qui s'opposait à Attale⁴. Ce sort est habituellement réservé aux barbares dans les textes anciens. Polybe⁵, notre source principale sur ce cas, compare le sort de la ville à celui des Acarnaniens et des

¹ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 28, 5 (traduction de P. Goukowsky, 1976).

² Hérodote, *Histoires* VII, 107 ; Plutarque, *Vie de Cimon* VII, 1-3 ; Polyen VII, 24.

³ Xénophon, *Anabase* IV, 7, 13-14.

⁴ Voir HUS (A.), 1974, « la version livienne d'un récit polybien : Tite-Live, XXXI, 14,11-16, 8, Polybe, *Histoires* XVI, 25-29 », in *Mélange de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offert à Pierre Boyancé*. Rome : École française de Rome 419-434.

⁵ Polybe, *Histoires* XVI, 32, 1-5. Le récit sera repris plus tard par Tite-Live, *Histoire romaine* XXXI, 17-18 dans une version plus personnelle.

Partie 1 : Le suicide primitif

Phocidiens, comme pour en souligner le caractère exceptionnel. Au contraire de ces derniers, dont le sort a épargné le pire, les Abydiens poussés à la même extrémité se sont vus obligés d'aller jusqu'au bout, ils « choisirent tous ensemble de subir leur destin avec leurs enfants et leurs femmes, plutôt que de rester en vie avec la perspective de voir leurs enfants et leurs femmes tomber au pouvoir de l'ennemi ».

Tite-Live compare les Abydiens aux Sagontins et offre un récit de la fin d'Abydos plus détaillé. Les deux récits montrent deux points de vue complètement différents. Alors que le récit de Polybe, un Grec contemporain des événements, compare le sort d'Abydos à celui d'autres cités grecques, dans le récit de l'historien romain, l'accent est mis sur le manque d'humanité de Philippe. Tite-Live compare le sort des Abydiens à celui des Sagontins qu'il a raconté plus tôt dans son ouvrage¹. Il ne choisit pas ce récit au hasard puisque c'est par le siège que Hannibal impose à cette cité que débute la seconde guerre punique en 219-218. Le manque d'humanité du Macédonien est alors mis sur le même plan que celui des Carthaginois qui ont poussé les Sagontins à cet extrême.

Les récits relevant des suicides de masse tiennent compte de la distinction entre Grecs et barbares, mieux entre la cité et d'autres modèles d'organisation. Les cités, à l'exception d'Abydos, ne se détruisent pas, et la décision de la mort est prise collectivement, parfois par tous les éléments de la société (hommes, femmes et même enfants pour les Phocidiens, et même si nous pouvons douter de la véracité historique de ces détails, le fait qu'ils soient rapportés montre leur importance). Le cas d'Abydos est exceptionnel et entraîne des commentaires de Polybe qui insiste sur le sort misérable des Abydiens. Pour les barbares l'issue est toujours fatale. Quant à la décision, elle peut être concertée ou l'acte peut être accompli dans un élan de folie collective à l'image des Xanthiens qui tirent des larmes à Brutus.

¹ Tite-Live, *Histoire romaine* XXI, 14, 2.

Partie 1 : Le suicide primitif

Tableau 5 Les suicides collectifs

Date	Peuple	Mode	Issue	Ennemis	Décision	Sources
570 env	Phocidiens (Grecs)	Feu	Victoire des Phocidiens, suicide non accompli	Thessaliens	Publique	Pol. 16, 32, 1-5 Plut., <i>M.</i> 244a-e Paus. X, 1, 6-9 Polyen 8, 65
546/540	Xanthiens I (Lyciens)	Feu	Fatale	Perses	Publique	Hdt. 1, 176 Plut., <i>Brutus</i> 31, 7 App., <i>Bell.</i> <i>civ.</i> 4, 80
476	Perses d'Éion	Feu	Fatale	Grecs (Cimon)	Privée	Hdt. 7, 107 Plut., <i>Cim.</i> 7, 1-3 Polyen 7, 24
401/400	Taoques	Précipitation	Fatale	Grecs	Privée	Xén., <i>Anab.</i> 4, 7, 13-14
350 env	Sidoniens	Feu		Perses	?	DS. 16, 45, 4-5
334/333	Marmariens (Lycien) Xanthiens II	Feu		Alexandre	Publique	DS. 17, 28 App. <i>Bell.</i> <i>Civ.</i> 4, 80 ; Arr. <i>An.</i> 1,24,4
322	Isauriens (Pisidie)	Feu	Fatale	Alexandre	Publique	DS 18, 22, 2-8
	Une ville de Cappadoce	Feu	Fatale	Perdiccas	?	Justin 13, 6, 1-3
218	Sagontins	Destruction des biens par le feu Enfants tués Femmes pendues	Fatale	Hannibal	Publique	App., <i>Iberica</i> 12, 45-46 DC. 13 = Zonaras 8,21 DS. 25,fr. 17 Pol. 3, 17 Tite-Live 21, 14 Florus 1, 22, 6
210	Acarnaniens	Feu	Victoire des	Étoliens	Publique	Pol. 9,40

Partie 1 : Le suicide primitif

	(Grecs)		Acarnaniens, suicide non accompli			Pol. 16, 32, 1-5 Tite-Live 26,25,9-17
200	Abydiens (Abydos : colonie milésienne)	?	Défaite et reddition, suicide non accompli	Philippe V de Macédoine	Publique	Pol. 16, 31-34 Tite-Live 31, 17-18
133	Numancéens	?	Fatale	Romains (Scipion)	Publique	Tite-Live, <i>Periochae</i> 59 Florus 1, 34 (11, 18) App., <i>Iberica</i> 96-97
82 ou 81	Norbéens	Arme Feu Pendaison	Fatale	Romains	Privée	App., <i>Bell. civ.</i> 1, 94-95
42	Xanthiens III	Feu	Fatale	Romains	Privée	Plut., <i>Brutus</i> 2, 8 ; 31 App., <i>Bell. civ.</i> 4, 80 DC. 47, 34, 1-3
35	Metulum (Illyrie)	Feu Arme	Fatale	Romains (César)	Privé	App., <i>Illyrica</i> 19-21 DC. 49, 35

B Passages

Les périodes de transition entre deux états, ou plutôt deux statuts sont considérés comme étant des périodes de fragilité réelles ou supposées. Pour autant, seules certaines de ces transitions donnent lieu à des récits de suicide. Nous allons étudier le mariage et la vieillesse, deux situations où le changement de statut remet à ce point en question l'identité de l'individu que celui-ci est susceptible de chercher dans la mort une solution à ses problèmes.

1 De la jeune fille à... la jeune fille

La perspective du changement de statut s'inscrit en profondeur dans la vie d'une jeune fille et est un moment de fragilité. Les récits sur de jeunes filles qui se donnent la

Partie 1 : Le suicide primitif

mort avant le mariage, qu'elles le refusent ou une fois qu'ils ont eu lieu sont fréquents¹. Les récits où le suicide de jeunes filles intervient sont principalement fictifs et concernent avant tout des mythes traitant d'incestes et de viols. En revanche les mêmes récits concernant les jeunes garçons sont beaucoup moins nombreux, voire inexistant si on s'en tient à la question du mariage².

a Le refus du mariage : la fille, son père ou son frère

Les récits de refus du mariage ne mènent pas tous à l'inceste ou au suicide. En revanche, les récits impliquant une union entre un père et sa fille, par la force, par tromperie ou par consentement, entraînent le plus souvent un acte violent, comme le meurtre³ ou le suicide. Ce sont ces derniers cas que nous allons étudier plus précisément. J. Rudhart, dans son article sur l'inceste⁴, note au sujet de ces unions impies qu'elles ne sont jamais réciproques et qu'elles attirent l'attention des dieux au point de déclencher des conséquences incontrôlables. Le suicide trouve alors sa place parmi les châtements divins.

Le plus souvent, c'est le père qui souhaite abuser de son enfant. Les sources font état de trois cas de figure : (a) le suicide de l'enfant intervient avant l'union impie ; (b) il peut se produire une fois que la jeune fille s'est vengée de son père ; (c) enfin, le père peut aussi l'accomplir. Les exemples ci-dessous témoignent des attitudes violentes face à l'inceste. En effet, (a) Sidé préfère s'égorger pour ne pas subir les regards lascifs de son père⁵. (b) Cyané, quant à elle, après avoir été violée par son père, rendu fou par Dionysos, l'égorge avant de se trancher le cou à son tour sur son cadavre⁶. De même, Pélopie, violée par son père, Thyeste, se transperce de l'épée qu'elle a volée à son agresseur⁷. Ainsi, pour la fille victime de son père, une seule solution est acceptable : la disparition. Cette disparition peut prendre la forme du suicide ou d'une métamorphose⁸. (c) Enfin, certains pères se tuent

¹ Van Hooff parle d'un groupe à risque (VAN HOOFF 1990, 22).

² Il existe quelques cas de jeunes garçons qui se suicident pour échapper à un viol, comme Démoclès horrifié des avances de Démétrios (Plutarque, *Démétrios* XXIV, 5).

³ Comme c'est le cas pour Larissa qui tue son père qui l'a violée (Parthénios, *Passions d'amour* XXVIII).

⁴ RUDHARDT 1982, 748.

⁵ Oppien, *Des oiseaux* I, 5.

⁶ Plutarque, *Moralia* 310C.

⁷ Hygin, *Fables* 88.

⁸ Il arrive parfois que des versions proposent le suicide et d'autres la métamorphose comme c'est le cas pour Smyrna. Voir la partie sur les thèmes littéraires concernant la métamorphose comme métaphore du suicide.

Partie 1 : Le suicide primitif

après avoir commis l'impensable. Dans le récit rapporté par Parthénios¹, Clyménos avait promis sa fille à Alastor mais refuse finalement de la lui donner et s'unit ouvertement à elle. Finalement, reconnaissant son erreur, il se tue. Quant à Pangée², il se tue de désespoir, après avoir, sans le savoir, eu des rapports avec sa fille.

Très rarement, le désir de s'unir à son père vient de la fille³. Myrrha, fille de Roi (Théias ou Cinyras, selon les versions), a attiré la colère d'Aphrodite qui lui inspire un amour interdit pour son père⁴. Elle manœuvre donc et obtient ce qu'elle souhaite. Mais le père devient furieux lorsqu'il découvre la supercherie. Dans la plupart des versions, elle est métamorphosée par les dieux en la plante qui prendra son nom, la myrrhe. Elle donne ainsi naissance à Adonis⁵. Ovide seul ajoute à son récit une tentative de suicide par pendaison, mais celle-ci intervient lorsque la jeune fille se languit d'amour pour son père⁶. Chez ce poète également elle est métamorphosée en végétal pour ne pas continuer à vivre. Quant au père, victime des machinations de sa fille, il se tue⁷.

Il arrive également que la jeune fille désire le frère, comme Byblis, dont le départ la porte à chercher la solitude et la mort⁸. Si cette relation est moins condamnée que la précédente, elle n'en appelle pas moins le même type de sanction.

La toile de fond de ces mythes repose dans le refus de l'union légitime qui permet la reproduction du corps social au profit d'une union stérile ou dangereuse. En choisissant un partenaire sexuel trop proche, la jeune fille sort de son rôle d'instrument d'échange. Le mythe illustre alors cette angoisse sociétale du refus de la jeune fille à jouer son rôle en mettant en évidence sa perversion. Le père, quant à lui, s'inscrit également dans une

¹ Parthénios, *Passions d'amour* XIII. Voir également Euphorion fr. 22 Scheid ; Hygin, *Fables* 206, 242, 246 et 253 ; Nonnos, *Dionysiaques* XII, 70-75 et Scholie à Homère, *Illiade* XIV, 291.

² Plutarque, *Origine des noms de fleuves, de montagnes et de ce qui s'y trouve* III, 2.

³ Nous connaissons également le cas de Nyctiméné dans le récit rapporté dans la *Mythologie Vaticane (Scriptores Rerum Mythicarum Latini)*, Bode, t. I, p.32 = 1,98 ; p. 87 = 2,39) ou encore chez Ovide, *Métamorphoses* II, 589-595. Chez Hygin, *Fables* 204, ou Servius, *Géorgiques* I,403, elle était victime de son père. Dans tous les cas elle ne se tue pas mais est métamorphosée.

⁴ Selon Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 4, elle refusait de lui rendre les honneurs.

⁵ Hygin, *Fables* 58 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 4.

⁶ Ovide, *Métamorphoses* X, 378.

⁷ Ovide, *Art d'aimer* I, 285-287, concernant la métamorphose. Pour le suicide du père, voir Hygin, *Fables* 242, 4, Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXXIV, 5.

⁸ Parthénios, *Passions d'amour* XI.

Partie 1 : Le suicide primitif

logique de refus de l'échange et du développement de la communauté, il souhaite garder pour lui et en jouir de ce qu'il a produit plutôt que de l'offrir à un étranger¹.

Il faut souligner l'importance de la pendaison lorsque la jeune fille est à l'origine de l'inceste. En effet, les récits de jeunes filles incestueuses qui se tuent, quelles qu'en soient les circonstances, évoquent la mort par pendaison. On peut penser aux jeunes filles pendues aux branches d'un olivier que Diogène aurait comparé à des fruits, souhaitant que chaque arbre en ait de tels², aux filles de Lycambes, à Charila (pour peu que ce mythe ait un fond de vérité), ou encore à Myro et à sa sœur. En outre, chaque fois qu'il est fait allusion à une épidémie de suicides, cela concerne des jeunes filles qui se pendent. Deux cas sont connus pour la Grèce³, celui des Milésiennes rapporté par Plutarque et celui des filles d'Athènes à la suite du meurtre d'Icaros⁴. Pour Hippocrate⁵, ces pendaisons tiennent de la nature des femmes. Sans analyser davantage cette source à laquelle nous reviendrons, nous nous contenterons de remarquer que, pour le médecin, la solution au suicide des jeunes filles est le mariage. Il y aurait une interconnexion entre le refus du mariage et la pendaison.

Le problème de l'angoisse générée par le mariage, avant d'être lié à la nature de la femme peut être mis en relation avec celle du mariage. En effet, les conditions du mariage sont complètement différentes selon qu'on est un homme ou une femme. L'homme reste au sein de sa lignée tandis que la femme entre dans la famille de son mari, quittant la sienne et ne gardant avec elle que des liens plus ou moins lointains⁶. Au contraire de l'homme, la jeune fille ne devient femme que par un changement radical de son identité et de ses conditions d'existence qui doivent la mener à la maternité. Ainsi ces récits ne sont pas le reflet d'un problème lié au simple changement de statut de la jeune fille vers le statut de femme, mais de la manière dont ce changement s'opère⁷. Ces légendes concernant les

¹ Voir LEVI-STRAUSS 1967, 39, au sujet de la relation entre la prohibition de l'inceste et les règles du mariage.

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 52.

³ Pour Rome, une épidémie de suicide est connue à la suite d'une disette en 440-439. Voir Tite-Live, *Histoire romaine* IV, 12, 10, qui parle de précipitation dans le Tibre. Si la Grèce a connu de nombreuses occasions similaires, aucun cas de ce type n'a été rapporté.

⁴ Hygin, *Fables* 130,3-4 et *L'astronomie* II, 5.

⁵ Hippocrate, *Les maladies de jeunes filles* VIII, 466-468 Littré.

⁶ VAN HOFF 1990, 23-24 ; VERILHAC, VIAL 1998 ; ROUSSELLE, SISSA, THOMAS 1985 rééd. 2005.

⁷ Voir les nombreux suicides de jeunes femmes dans les sociétés primitives lorsqu'elles sont soumises à la belle famille, exemple chez BOHANAN 1960, 261. L'auteur propose une

Partie 1 : Le suicide primitif

« épidémies » de suicide témoigneraient d'une reconnaissance et d'une mise en récit des difficultés qu'elles engendreraient dans la société. Elles reposeraient alors bien davantage sur la puissance de représentation que sur des faits réels d' « épidémies » de suicides de jeunes filles la mort pour éviter le mariage¹.

b La peur du viol et les modes suicidaires

On rencontre également le suicide en cas de viol. Une fois de plus, le corpus mythologique est important. L'union de la femme à l'homme est marquée par la violence et l'enlèvement, en témoigne le rapt de Perséphone par Hadès. En effet, alors qu'elle n'était encore que Corè, la fille de Déméter avait attiré l'attention d'Hadès qui n'ayant ni le consentement ni le refus de Zeus enleva la jeune fille². Le consentement de la jeune fille n'est d'ailleurs pas demandé habituellement dans un mariage et la cérémonie du mariage consacre cette forme de violence. Lors du transfert de l'épouse de sa famille d'origine vers celle de son mari, durant le cortège nuptial, le rapt est plus ou moins mimé et reste à l'esprit, il rappelle que la femme est en partie un objet d'échange. Les mythes illustrent cette crainte de la violence des hommes en racontant soit des poursuites qui poussent la victime à se tuer avant d'être attrapée soit des situations sans fuites où la femme se tue pour échapper à la violence ou à ses conséquences.

La mort peut être recherchée par la précipitation. Le mythe de Britomartis, rapporté par Callimaque³ au III^e siècle avant J.-C., évoque le cas d'une jeune fille qui, poursuivie par Minos, préfère bondir dans la mer plutôt que d'être attrapée⁴. Nous trouvons de

approche de la compréhension du suicide en se basant sur le rôle que l'individu tient dans son groupe.

¹ Ces cas de suicide liés aux conflits matrimoniaux sont peu connus dans les sources en Grèce, nous pouvons toutefois évoquer le cas d'Hipparchia qui menace de se tuer si ses parents ne la laissent pas épouser le philosophe Cratès (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 96).

² Comme le raconte l'Hymne homérique à Déméter.

³ Callimaque, *Hymne à Artémis* 188-204. Diodore (Diodore, *Bibliothèque historique* V, 44) rejette cette version du mythe.

⁴ Il faut noter la proximité de ce mythe avec la précipitation à Leucade dont nous parlerons ensuite. Nous observons également cette précipitation dans les flots dans le cas d'Hippo qui préfère se jeter à l'eau pour ne pas subir des outrages ennemis (Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* VI, 1 ext. 1). La précipitation à la mer pour échapper à la violence des hommes se retrouve également dans le mythe d'Ino dont le culte était répandu.

Partie 1 : Le suicide primitif

nombreuses images de ces poursuites sur les vases sans que l'issue soit connue, mieux sans qu'elle soit explicitée¹.

La précipitation peut ne pas toucher la victime, mais se retourner contre l'agresseur. Ainsi, des Thraces menés par Butès en cherchant des femmes tentèrent de se saisir des suivantes de Dionysos. La plupart réussirent à s'enfuir, mais l'une d'elles, Coronis, fut violée par Butès. Cette dernière implora Dionysos qui en rendant fou le Thrace l'amena à se précipiter dans un puits².

Le récit des suicides suite à un viol le mieux documenté est celui des filles de Scédasos connus par plusieurs sources avec des variantes dont une parle de meurtre. Xénophon, le premier, fait allusion à cette légende de manière sobre. Selon lui, les Thébains trouvèrent un encouragement à battre les Spartiates en réponse à un oracle « d'après lequel les Lacédémoniens devaient être vaincus là où était le tombeau des jeunes filles qui, d'après la légende, après avoir été violées par des Lacédémoniens, s'étaient tuées. Aussi les Thébains ornèrent-ils ce tombeau avant le combat »³. Ce récit atteste de l'ancienneté de la légende par rapport aux autres sources qui la relatent plus précisément, mais qui ne sont pas contemporaines ni du viol ni de la bataille de Leuctres. Diodore, d'abord, reprend le récit en des termes équivalents, distinguant le cas des filles de Scédasos de celles d'un certain Leuctros qui avait subi le même sort de la part d'ambassadeurs spartiates. Le nom de Leuctros rappelle évidemment le lieu où doit avoir lieu la bataille. Le récit de Plutarque⁴, lui-même Béotien, est davantage développé. Deux jeunes Spartiates, accueillis par Scédasos, violent et tuent les deux jeunes filles en l'absence de leur père. Dans cette version du récit, il n'est pas question de suicide. Pourtant, l'auteur précise qu'après les avoir tuées, les agresseurs jetèrent leurs corps dans un puits. Quant au périégète, il reprend le récit du suicide, précisant que les filles de Scédasos s'étranglèrent. L'étranglement, ou la pendaison par étranglement⁵, est rarement évoqué en cas de viol hors de la famille, alors qu'il est courant pour les morts de jeunes filles. Alors qu'il traite d'autres cas de suicide de jeunes filles, en cas de viol, Pausanias ne précisa pas leur

¹ SCHMITT-PANTEL 1997, 25. Pour la chercheuse les Grecs masquent la violence derrière des images littéraires ou iconographiques. Plutôt que de montrer un viol les peintres représentent un enlèvement de jeune fille.

² Diodore, Bibliothèque historique V, 5, 5.

³ Xénophon, *Helléniques* VI, 4, 7 (traduction de J. Hatzfeld, 1948). Sur cette question voir J.-P. Vernant, « Artémis et le sacrifice préliminaire au combat », *REG* 101, 1998, 221-239.

⁴ Plutarque, *Moralia* 774D.

⁵ Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 13, 5. Le texte dit ἀπάγχουσιν αὐτάς ce qui peut évoquer l'étranglement ou la pendaison par étranglement.

Partie 1 : Le suicide primitif

modalité. La manière de se donner la mort n'est précisée ni pour la vierge de Tégée ni pour celles de Sparte¹. Il est possible que la rareté des pendaisons féminines en cas de viol s'explique par le rapport particulier qui lie la pendaison à certains types d'unions sexuelles comme l'inceste. Le viol ne tient pas une place prépondérante dans ces unions. De ce fait, il ne représente pas un refus du mariage hors du groupe comme cela peut être interprété pour l'inceste.

c Le rôle d'Artémis dans les récits liant viol et suicide

La question du mariage, de la difficulté à quitter le statut de jeune fille, explique peut-être la place prépondérante de certaines divinités dans les récits concernant le suicide de jeunes filles. Si dans ce contexte, Artémis occupe une place prépondérante, Athéna et Dionysos sont aussi concernés par le phénomène². Cette relation entre Artémis et le suicide se retrouve surtout chez des auteurs du II^e/III^e siècle de notre ère, tels Plutarque, Pausanias, Antoninus Liberalis. Plutarque, rapportant les propos d'un superstitieux, évoque la croyance selon laquelle la déesse fait souffrir les femmes en couches et force certains à se pendre³. De fait, la déesse est considérée à la fois comme protectrice des vierges et comme tueuse de femmes⁴. Cependant, ce n'est pas la déesse qui donne la mort aux jeunes filles qu'elle protège.

Pourtant, selon Pausanias, plusieurs jeunes filles, victimes de viol, se seraient suicidées dans les sanctuaires de la déesse ou à proximité. Les filles spartiates que nous venons d'évoquer se seraient suicidées suite à un viol commis lors d'une fête dans le sanctuaire d'Artémis *Limnatis*⁵. Le Périégète associe également à un suicide l'origine d'une épiclèse d'Artémis à Tégée où elle était *Hégémonè*. Chromios, guidé par Artémis, aurait tué le tyran d'Orchomène pour venger sa sœur qu'il avait tenté de violer. Afin d'éviter cela, celle-ci s'était donné la mort⁶. On retrouve un mythe analogue dans un texte

¹ Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 4, 2 et VIII, 47, 6 ; IV, 4, 2. Pausanias traite peu des pendaisons de femmes. Quand il parle de la pendaison de Phèdre il dit « la manière dont Phèdre périt » (Pausanias, *Description de la Grèce* X, 29, 3, traduction d'A.-J. Reinach, cité par PICARD 1928, 47-48) sans préciser ce qui était déjà connu.

² Trois divinités interviennent fréquemment dans les récits de suicide, Artémis, Athéna et Dionysos, un texte tardif note l'influence de d'Arès, mais on ne le retrouve dans aucun autre texte n'ayant pas trait à un contexte de guerre (Ptolémée, *Tétrabiblos* IV, 9 (201)).

³ Plutarque, *Moralia* 170 A-B.

⁴ LORAUX 1981, 47.

⁵ Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 4, 2.

⁶ Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 47, 6. Le texte ne précise pas la manière dont elle se tue.

Partie 1 : Le suicide primitif

d'Antoninus Liberalis qui présente l'histoire d'Aspalis. Ce récit précise que le corps de la jeune fille disparaît et qu'une statue apparaît auprès de celle d'Artémis : « Les gens du pays donnent à cette statue le nom d'Aspalis *Ameilété Hécaergé* ; et tous les ans les vierges du pays y suspendaient une jeune chèvre ignorante du mâle en souvenir d'Aspalis qui était vierge quand elle se pendit »¹.

Le rôle d'Artémis dépasse la question du viol, la déesse intervenant quand les jeunes filles sont menacées. C'est à nouveau dans un temple d'Artémis appelée *Euclia* que sont enterrés les corps des filles d'Antipaenos qui se sont tuées pour sauver Thèbes². Dans l'histoire du « désespoir phocidien » dont nous avons parlé plus tôt, le suicide collectif concerne en priorité les non-combattants. Pour commémorer leur victoire contre les Thessaliens, les Phocidiens fondent une grande fête, les *Elaphèbolia*, en l'honneur de la déesse³. D'autres récits placent également Artémis au centre comme celui d'Artémis *Apanchomenè*, mais dans la mesure où ce récit ne traite pas de viol, il sera abordé plus loin dans ce travail⁴.

2 La mort des anciens

Après la mort des jeunes filles, la mort des anciens est souvent abordée dans les sources. Plutarque dans la vie de *Lycurgue*⁵ dit de celui-ci pour introduire le récit de son suicide : « Il avait atteint l'âge où l'homme peut continuer à vivre ou y renoncer, s'il le désire, et il jugeait qu'il avait eu, dans son existence, suffisamment de bonheur. Il se laissa donc mourir de faim ». On reconnaît, dans ce texte, le modèle de mort cher aux philosophes et peut-être davantage aux auteurs qui rapportent leurs faits et gestes. Le modèle de suicide évoqué date probablement plus de l'époque de Plutarque au II^e siècle après J.-C. que de celle de Lycurgue dont l'existence est légendaire. Le moraliste renvoie pourtant à l'idée que l'homme a une durée de vie déterminée à accomplir. Cette idée est

¹ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XIII, 4-7 (traduction de M. Papathomopoulos, 1968). L'évènement prend lieu à Mélité. Or nous savons par Plutarque qu'à Athènes c'est à cet endroit que se trouve un temple d'Artémis *Aristoboulè* construit par Thémistocle à proximité du lieu où les cordes des pendus sont jetées. Voir Plutarque, *Thémistocle* XXII, 2.

² Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 17, 1.

³ Voir à ce sujet P. Ellinger (ELLINGER 1993, 240).

⁴ Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 23, 6-7. Voir à la page 291 de ce travail pour un développement plus long sur ce cas.

⁵ Plutarque, *Lycurgue* XXIX, 7-8 (traduction d'A.-M. Ozanam, 2001).

Partie 1 : Le suicide primitif

ancienne, pour Platon cela correspond à une centaine d'années¹ ce qui est bien plus que l'espérance de vie à l'époque classique² où l'on considérait qu'à 60 ans un citoyen avait atteint un âge bien avancé. À Athènes et de Sparte étaient libérés de leurs obligations militaires précisément ceux qui avaient atteint cet âge. Reste à savoir si ceux qui avaient atteint la soixantaine étaient disposés à se donner la mort et les raisons qui les poussaient à le faire.

Deux causes peuvent expliquer le suicide à un âge avancé : la diminution ou la perte de capacités physiques ou intellectuelles et la disparition des enfants.

La perte des capacités physiques et intellectuelles ne se produit pas au même moment pour tous les hommes puisqu'elle dépend entre autres, du genre de vie et de l'alimentation des individus. Elle induit pourtant un changement de statut du citoyen qui fait l'expérience d'une forme de dépendance envers ses enfants ou ses proches, dépendance parfois intolérable³. Ce changement de statut correspond aussi à celui de la représentation de soi qui s'insère également dans un processus de dépréciation du corps vieillissant qui s'oppose à celui des jeunes, dont la beauté et les performances sont valorisées par les Anciens. Nous observons ce processus de dépréciation de soi chez un athlète cléonéen du V^e siècle qui a cessé son activité. Lorsqu'il s'aperçoit qu'il ne peut continuer à bander son arc, le pancratiaste Timanthès de Cléone, qui remporte la victoire olympique en 456 av. J.-C., décide de se tuer en allumant un bûcher et en se jetant dedans⁴.

Les ressources ou leur manque entraînent des contraintes. La vieillesse mène un homme déjà pauvre à plus de misère. Comme le rapporte un auteur anonyme⁵, un vieillard « épuisé de vieillesse et de pauvreté » préfère mettre fin à ses jours en s'enterrant lui-même. L'auteur explique ce comportement extrême comme une inversion des pratiques civiques due à l'extrême solitude dans laquelle le vieil homme est réduit à vivre. Dans une

¹ Platon, *République* X, 615a-b. Nous retrouvons cette durée de cent années dans l'*Énéide* durant laquelle les âmes des morts sans sépultures doivent errer (Virgile, *Énéide* VI, 329). Cette durée est évidemment bien au-dessus de ce que la plupart des Grecs devaient connaître.

² CATRYSSSE 2003, 7 note 5, parle d'une trentaine d'années environ.

³ Cette dépendance prend la forme de nombreuses obligations du fils envers son père (GLOTZ 1904a, 359).

⁴ Pausanias, *Description de la Grèce* VI, 8, 4 (traduction de J. Pouilloux, 2002), juge que cet acte doit être considéré « comme folie plutôt que comme courage (μανία μᾶλλον ἢ ἀνδρία νομίζοιτο) », peut-être en réaction à la mort de Pérégrinos. Dans ce cas, il fait peut-être plus allusion au procédé menant à la mort qu'au fait de se tuer.

⁵ *Anthologie palatine* VII, 336.

Partie 1 : Le suicide primitif

épigramme de Léonidas de Tarente, poète du III^e siècle avant J.-C., un autre vieillard préfère mourir au plus vite plutôt que de vivre misérablement, pour quelques étés encore¹.

Outre les conditions matérielles, la disparition d'un enfant apparaît comme un puissant moteur du désir de Mort. Dans une pièce d'Euripide², le vieil Iphis, père d'Évadné qui vient de se précipiter dans le bûcher de son mari, nous en offre un exemple poignant. Voici ce qu'il dit :

« Assez ! À présent, malheureux, que faut-il que je fasse ? Rentrer dans mes foyers ? Y trouver une immense solitude, y mener une impossible vie ? Ou me rendre au palais de Capanée, séjour qui m'était cher, au temps où ma fille vivait ? Elle n'est plus, l'enfant qui couvrait de baisers ma joue, et qui prenait ma tête dans ses mains. Pour un père, il n'est rien de plus doux qu'une fille. L'âme d'un fils, certes, est plus haute, mais moins tendre, moins caressante ! Allons, emmenez-moi bien vite à la maison, et plongez-moi dans les ténèbres, où je veux, desséché par la faim, détruire ce vieux corps. Toucher les ossements de mon fils ? À quoi bon ? Que je te hais, vieillesse, implacable adversaire ! comme je hais qui tâche à prolonger sa vie, qui, par des potions, des drogues, des magies, tente de détourner le cours des destinées, d'éviter la mort ! Les êtres inutiles à la cité devraient bien plutôt disparaître ; ils devraient s'en aller, cédant la place aux jeunes ! »

C'est aux alentours de 422 av. J.-C. qu'Euripide, alors âgé d'environ soixante ans, met en scène les *Suppliantes*. Sans aller jusqu'à dire que le discours d'Iphis présente des aspects autobiographiques, force est de constater qu'il met en évidence ce qui est le lot de la vieillesse : la crainte de solitude, la vacuité d'une vie désœuvrée, le malheur de survivre à ses enfants, d'autant plus quand ils se sont donné la mort. La douleur d'Iphis est telle qu'il choisit de se laisser mourir d'inanition. Dans *Médée*, autre pièce d'Euripide, Créon non plus ne peut supporter la vie à la suite du meurtre de sa fille³. Enfin, selon un texte d'Hygin, des rumeurs de la mort d'Ulysse provoquent le suicide d'Anticlée⁴.

La crainte de finir à la fois décrépité et abandonné, comme Tithonos, apparaît comme un puissant moteur du suicide. Mortel, aimé d'Eôs qui obtint pour lui l'immortalité, Tithonos vieillit, la déesse ayant oublié de demander à Zeus de lui accorder également la jeunesse éternelle. Tant qu'il fut beau, elle habita avec lui, mais dès qu'il vieillit, elle l'écarta peu à peu, l'abandonnant dans la solitude alors que son corps décrépité ne pouvait plus se mouvoir⁵. Pourtant, contrairement aux personnages célèbres que nous avons

¹ *Anthologie palatine* VII, 731.

² Euripide, *Suppliantes* 1093-1113 (traduction de L. Parmentier, H. Grégoire, 1959).

³ Euripide, *Médée* 1210-1211 ; 1217.

⁴ Hygin, *Fables* 243,2 et *Scholies à l'Odyssee* XI, 202.

⁵ *Hymne homérique à Aphrodite* 218-238.

Partie 1 : Le suicide primitif

évoqué, ce symbole de la vieillesse, de la décrépitude et de l'abandon ne peut avoir recours au suicide.

Si la maladie grave rend le suicide acceptable, se tuer en bonne santé ne sera pas toléré avant que certaines écoles philosophiques de l'époque hellénistique en fassent la promotion. En revanche il existait à Céos¹, et peut-être en d'autres cités du monde grec, comme à Marseille², un suicide institutionnalisé, dépendant d'une décision collective. Cette coutume, qui sera plus amplement développée plus loin, concernait directement les anciens.

La mort des anciens est également une question importante dans la gestion de l'*oikos*, c'est-à-dire dans l'économie familiale. D'une part, l'ancien consomme des ressources qu'il ne peut plus contribuer à produire : sa mort libère sa famille d'une charge. D'autre part, il occupe encore une place prépondérante en son sein en termes d'autorité et de succession. Ces deux préoccupations ont un poids plus ou moins important, selon la richesse de la famille. La censure envers le meurtre des parents, crime le plus horrible aux yeux de beaucoup de sociétés anciennes, autant que l'idée de solidarité familiale, protège contre la tentation de faire disparaître ses aînés. Si on se réfère aux lois de Solon, comme les parents ont obligation d'éduquer leurs enfants, les enfants avaient obligation de porter secours à leurs aînés tombés dans la dépendance³.

C Les revers de fortune

Platon exprime l'idée que l'individu frappé par une infortune sans issue peut se tuer. Nous avons vu que les situations de guerre pouvaient constituer ce type d'infortune, mais d'autres coups du sort peuvent pousser à se tuer. Cela concerne principalement la déchéance économique ou encore la perte de statut ou celle d'un être cher.

1 La pauvreté : la limite à ne pas dépasser

Le texte de Théognis⁴ introduit un lien presque naturel entre la pauvreté et le suicide. Mais ce lien est postulé par un aristocrate qui ne rejette pas la pauvreté en elle-même, mais la pauvreté pour un aristocrate. Nous observons par ailleurs un rejet du fait d'être pauvre

¹ Aristote, *fr.* 611 Rose ; *Anthologie palatine* VII, 470 ; Strabon, *Géographie* X, 5, 6 (486C) ; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* II, 6, 8 ; Élien, *Histoire Variée* III, 37.

² Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* II, 6, 7.

³ Démosthène, *Contre Timocrate* 107.

⁴ Théognis I, 173-182. La notion de pauvreté est problématique du fait de la difficulté à bien la définir, voir à ce sujet FINLEY 2007, 134.

Partie 1 : Le suicide primitif

dans le monde classique. Discutant avec Socrate, Polos en fait l'un des principaux vices liés à l'argent, au corps et à l'âme¹. Bien plus tard, Plutarque rapporte que « Si les pauvres gens n'élèvent pas d'enfants, c'est qu'ils ont peur qu'élevés moins bien qu'il ne faudrait, ils ne deviennent serviles, incultes, privés de toutes les qualités ; ils pensent aussi que la pauvreté est le dernier des maux, ils ne supportent pas de la transmettre à des enfants comme une grave et pénible maladie... »². Ailleurs, il conseille aux pauvres de donner la meilleure éducation possible à leurs enfants³ pour éviter de la transmettre comme une mauvaise habitude.

Devenir pauvre pour quelqu'un qui ne l'était pas est intolérable et peut conduire au suicide. Le philosophe Ménippe⁴ ayant perdu tous ses biens se serait tué. Au-delà de la critique contre le philosophe cynique qui, censé rejeter la richesse, se tue alors qu'elle l'abandonne, l'anecdote souligne comment les revers de fortune sont également des moteurs du suicide. On décèle une moquerie dans les propos de Diogène Laërce qui rapporte cette anecdote : celle-ci repose à la fois sur l'incapacité présumée de Ménippe à supporter ce revers de fortune et sur l'usage qu'il fait de la pendaison comme moyen de fuir la pauvreté, mais également comme révélateur de son manque de capacité à endurer le malheur. Lucien⁵ rapportant la mort de Demonax évoquera des causes similaires formulées de manière plus positives : l'incapacité à subvenir à ses besoins, plutôt que la crainte de la pauvreté, pousse le philosophe à passer à l'acte. En effet, Démonax se donnera une mort philosophiquement correcte en s'abstenant de nourriture.

La pauvreté n'est pas acceptée par tous comme cause légitime du suicide. Platon ne dit rien d'explicite sur ce sujet, mais la pauvreté peut entrer dans les situations d'infortunes sans issues et imprévisibles qu'il présente comme cause acceptable pour se tuer⁶. Pour sa part, Aristote rejette vigoureusement cette excuse qu'il considère comme une marque de lâcheté⁷. Qu'ils soient fictionnels (comme ceux de Charila ou d'Érigone) ou historiques (comme ceux des philosophes cités plus haut, même si, nous l'avons vu, certains font l'objet de railleries), dans les faits, les suicides pour cause de pauvreté ne sont pas

¹ Platon, *Gorgias* 477c : Οὐκοῦν χρημάτων καὶ σώματος καὶ ψυχῆς, τριῶν ὄντων, τριττὰς εἴρηκας πονηρίας, πενίαν, νόσον, ἀδικίαν;

² Plutarque, *Moralia* 497D (traduction de J. Defradas, 1975).

³ Plutarque, *Moralia* 8E.

⁴ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 100.

⁵ Lucien, *Vie de Démonax* 65-66.

⁶ Platon, *Lois* IX 873c.

⁷ Aristote, *Éthique de Nicomaque* III, 7, 13 (1116a.14).

Partie 1 : Le suicide primitif

condamnés. Les épigrammes de l'*Anthologie palatine* le montrent bien. En effet, pour l'homme bien né, l'idée de la pauvreté est intolérable et il vaut mieux se pendre ou se précipiter plutôt que de vivre dans cet état, puisque même pour celui qui n'a pas grand-chose il y a une limite à la déchéance. Nous avons déjà cité l'épigramme anonyme évoquant l'homme qui choisit de s'enterrer vivant¹. La plus ancienne épigramme dont nous connaissons la date est écrite par Léonidas de Tarente vers le III^e siècle av. J.-C. Elle rapporte qu'un homme, acculé à plus de pauvreté qu'il n'en peut supporter, préfère se tuer plutôt que de continuer à vivre². Une autre, datée du II^e siècle av. J.-C., raille la taille ridicule des parcelles agricoles : un homme appelé Ménophanès s'est acheté un champ qui ne suffit ni à subvenir à ses besoins, ni à l'enterrer après sa pendaison³. Le cas d'Aristéidès dont l'épigramme est plus tardive (I^{er} siècle après J.-C.) illustre davantage un revers de fortune. Alors qu'il est riche d'un maigre troupeau, celui-ci est emporté en peu de temps ce qui le laisse démuné. Alors il préfère se pendre⁴.

Plusieurs situations montrent que l'homme peut provoquer son infortune. Ainsi Athénée et Élien⁵ rapportent le cas d'un groupe d'hommes qui dilapide leur fortune en fêtes interminables avant de se tuer lorsque la richesse vient à manquer. Il est probable que ces récits soient fictifs, les deux auteurs s'inspirant peut-être d'un troisième plus ancien. Le récit d'Athénée s'attache à montrer deux hommes, Autoclès et Epiclès, vivant et faisant la fête ensemble⁶ avant de boire de la ciguë. Élien transforme les noms des noceurs, en incluant dans le groupe un troisième personnage. Leurs noms évoquent trois Athéniens célèbres : Périclès, Callias, fils d'Hipponicos et Nicias de Pergase⁷. Leur mort est la preuve éclatante de leur manque de contrôle. Concernant les revers de fortune, la limite n'est pas seulement comprise en termes de perte de richesse, la perte de statut peut également conduire à se tuer.

¹ *Anthologie palatine* VII, 336.

² *Anthologie palatine* VII, 731.

³ *Anthologie Palatine* XI, 249.

⁴ *Anthologie Palatine* IX, 149 ; 150 et 255.

⁵ La note 36 de la page 177 de la traduction d'Élien, *Histoire variée*, par A. Lukinovitch et A.-F. Morand, 1991, affirme l'existence d'un lien entre ces deux sources anciennes.

⁶ Athénée, *Les Deipnosophistes* XII, 537C.

⁷ Élien, *Histoire Variée* IV, 23.

2 Perte de statut

Cette question de la perte du statut peut être comprise en termes de déshonneur. Ainsi, selon Euripide, Léda se serait tuée par honte du comportement de sa fille¹. Cette question est centrale lorsqu'il s'agit du suicide en Grèce ancienne et apparaît tout au long de ce travail. Nous l'avons déjà évoqué sous une autre approche pour les jeunes filles violées ou victimes d'inceste ou nous en parlerons pour les hommes comme Ajax. Dans ce qui va suivre, nous comprendrons la perte de statut comme changement effectif de statut social. C'est le cas des spartiates tombés en esclavage dont Plutarque rapporte les récits et qui se tuent plutôt que d'accomplir des tâches déshonorantes pour un être libre². Les situations de conflits que nous avons analysées rentrent également dans ce cadre si l'individu craint l'esclavage plutôt que des mutilations ou des outrages. Les sources spécifient rarement si le suicide intervient pour éviter cette perte de statut ou pour éviter d'autres dangers.

3 La perte d'un être cher

La dernière situation de revers qui mène au suicide que nous allons évoquer, c'est la perte d'un être cher emporté par la mort. Cette situation est présente dans la poésie homérique où l'aède chante la douleur de la mort de Patrocle qui rend fou Achille. Antiloque surveille le héros « Il tient les mains d'Achille, dont le noble cœur terriblement gémit : il craint qu'il ne se tranche la gorge avec le fer »³. Cette situation est largement développée dans la tragédie où le deuil qui tourmente les protagonistes les mène souvent à la catastrophe. Ce lien entre perte d'un être cher et suicide devient même un *topos* littéraire quand il s'agit de la mort du mari au point qu'on peut s'interroger sur les relations de ce type de suicide et les morts d'accompagnement⁴. Le suicide peut même être cyniquement utilisé, comme le fait Clytemnestre. Devant Agamemnon, elle évoque, les fois où la souffrance ressentie du fait de son absence l'a poussé à vouloir se tuer⁵. Le public connaît les véritables intentions de la reine et peut s'indigner de son hypocrisie. Pourtant, ce désir suicidaire intensifie l'absurdité tragique lorsqu'il est exprimé par Admète dont la femme

¹ Euripide, *Hélène* 136 ; 196-211.

² Plutarque, *Moralia* 234C et 242D.

³ Homère, *Iliade* XVIII, 32-34.

⁴ Nous traiterons de ce lien dans la partie consacrée au sacrifice.

⁵ Eschyle, *Agamemnon* 875-876.

Partie 1 : Le suicide primitif

s'est sacrifiée justement pour qu'il vive¹. Enfin, les parents âgés perdant leurs enfants ne sont pas exempts de velléités suicidaires, comme nous l'avons constaté plus haut avec la mort d'Iphis², de Créon³ ou d'Anticléa⁴.

D La déception amoureuse

La déception amoureuse est la dernière grande circonstance mise en avant dans les sources qui traitent du suicide. Le lien entre les douleurs provoquées par l'amour et la « solution » du suicide est très ancien.

Sappho la première l'évoque au début du VI^e siècle avant notre ère : « être morte, voilà sans détour, ce que je souhaite »⁵ ou encore « Mais un désir de mourir me tient »⁶ dit-elle. Elle ne dit pas encore qu'elle souhaite se tuer, mais que la mort est préférable à une vie de souffrance sans l'être aimé. Certaines traditions postérieures rapportent qu'elle se serait tuée à Leucade⁷. Ces traditions récentes en comparaison de l'évènement supposé s'appuient sur une ancienne tradition de Leucade. Anacréon, poète du VI^e siècle environ, évoque ce lien entre Leucade et l'amour : « D'un bond, du haut de la roche de Leucade je plonge dans le flot argenté, ivre d'amour », dit-il⁸. Le saut de Leucade est parfois évoqué durant l'époque classique. Euripide semble imiter Anacréon lorsque Silène dit : « Oui, je raffolerais de vider une coupe, une seule, en échange du bétail de tous les cyclopes, et de sauter dans l'onde amère, du roc de Leucade, pour un moment d'ivresse où les sourcils se détendent »⁹. Le thème du saut dans la mer est souvent associé à un nom de lieu. Dans notre cas, la roche de Leucade (roche blanche) se situe sur l'île rocheuse du même nom dans la mer d'Actium, le long des côtes d'Acarmanie. La tradition affirme que le saut dans la mer du haut de cette roche délivre des affres de l'amour. Sappho dispute la primauté du saut avec Céphalus¹⁰, Phobos¹¹ ou même Zeus ou Aphrodite lorsqu'elle cherchait à se

¹ Euripide, *Alceste* 895-902.

² Euripide, *Médée* 1210.

³ Cette peur est évoquée par Médée lorsqu'elle pense au départ de ses enfants. Voir Euripide, *Médée* 1030.

⁴ Hygin, *Fables* 243, 2.

⁵ Sappho 94. Sur ce point, voir PIGEAUD 2004, 171.

⁶ Sappho 95 PIGEAUD 2004, 174.

⁷ Strabon, *Géographie* X, 2, 9 ; Ampélius, *Aide-mémoire* VIII, 4 et Ovide, *Héroïdes* XV, 165.

⁸ Anacréon fr. 31 Page.

⁹ Euripide, *Cyclope* 165-166.

¹⁰ Strabon, *Géographie* X, 2, 9.

¹¹ Selon Charon de Lampsaque cité par Plutarque, *Moralia* 255A.

Partie 1 : Le suicide primitif

libérer de son amour pour Adonis¹. Cette pratique semble se substituer ou compléter une autre plus ancienne dont nous reparlerons en évoquant la nature ordalique du suicide antique. Nombre de personnes ont imité Sappho qui, cherchant une solution à la souffrance d'aimer en sautant de la roche blanche², se précipita dans la mer. Nous parlons, contrairement au cas précédent, d'amour contrarié.

Ainsi ce qui nous importe ici n'est pas le thème de la perte d'un être cher, mais celui de l'amour contrarié et de la manière dont il a évolué. Pour l'époque classique, les cas de Médée et de Déjanire, abandonnée respectivement par Jason et Héraclès sont très parlants. Dans ces cas, la violence féminine prend une part importante³. Le dépit et l'orgueil blessé provoqué par l'abandon les conduisent à une violence incontrôlable. Au prologue de *Médée*, dans un long monologue, la nourrice craint les réactions de Médée abandonnée par Jason :

« Ses enfants lui font horreur, elle n'a plus de joie à les voir. Et je crains d'elle quelque résolution étrange : violente est son âme ; elle ne supportera pas d'être maltraitée ; je la connais et je tremble [qu'elle ne se plonge un glaive acéré à travers le foie, en entrant à la dérobée dans la chambre où est étendue sa couche, ou qu'elle n'aille jusqu'à tuer le souverain et son époux, et ne s'attire ensuite quelque pire disgrâce]⁴. »

À plusieurs reprises dans la pièce, Médée hésite à se tuer⁵, et finalement la violence de son âme dénoncée par la nourrice se déchaînera contre la jeune épousée et surtout contre ses propres enfants. C'est bien innocemment que, trompée par le centaure, Déjanire tue son mari Héraclès. La violence est libérée par le poison de la tunique, mais se retourne contre elle. Finalement, elle s'enfonce un poignard dans le foie⁶, lieu fort signifiant pour les auteurs tragiques comme nous le verrons bientôt.

Le seul cas qui ne soit pas mythologique à l'époque classique concerne la fille d'Ischomachos qui aurait partagé la couche de Callias. Andocide affirme qu'elle a tenté de se tuer non par un amour déçu, mais par honte, Callias prodiguant ses faveurs à la mère de

¹ Ptolémée cité par Photios, *Bibliothèque* 190, 153a.

² Voir la liste de ces individus chez Photios, *Bibliothèque* 190, 153a.

³ Pauline Schmitt Pantel (SCHMITT PANTEL 1997) étudie de nombreux cas de violences féminines et leurs causes.

⁴ Euripide, *Médée* 36-44 (traduction de L. Méridier, 1961).

⁵ Euripide, *Médée* 97-98 et 144-147 ou encore chez Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* III, 789 et 807.

⁶ Sophocle, *Trachiniennes* 878-931.

Partie 1 : Le suicide primitif

la jeune fille¹. À l'époque hellénistique, Antiochos se laisse dépérir par amour pour la femme de son père². Nous trouvons assez peu de récits de personnages considérés comme historiques exprimant leur douleur d'avoir été éconduits. Le thème de l'amour déçu se développera considérablement à l'époque hellénistique quand la « psychologie » des personnages occupe une place de choix dans les sources à notre disposition et l'expression des émotions gagne en subtilité et en finesse. Nous aborderons cette question dans la troisième partie de ce travail.

¹ Andocide I, 124-125.

² Plutarque, *Démétrios* XXXVIII, 2.

IV Les modes suicidaires comme révélateurs d'identité sociale

La plupart des ouvrages traitant du suicide prennent pour point de départ les manières par lesquelles les individus se donnent la mort. C'est le cas de Van Hooff¹ qui passe en revue les différents modes, tels la pendaison, la précipitation, l'égorgeage. Cette approche laisse supposer que la pendaison, par exemple, est une réalité unique, aux contours bien déterminés, tant au niveau du phénomène social que de sa représentation. Cela laisse également supposer que l'individu décide du moyen de s'ôter la vie en fonction de considérations principalement pragmatiques. Une telle interprétation dépend de certaines sources, comme des *Grenouilles* d'Aristophane. Voulant rejoindre l'Hadès, Dionysos s'enquiert auprès d'Héraclès, un spécialiste en la matière, des meilleurs moyens pour y parvenir².

Si nous nous contentions de ce point de vue, nous énoncerions alors différents modes de suicide existant en Grèce ancienne : la pendaison, l'empoisonnement, la précipitation. On s'apercevrait rapidement qu'on retrouve ces procédés dans toutes les sociétés anciennes, et que certains perdurent jusqu'à nos jours. Or, une telle approche ne permet pas suffisamment de mettre en évidence les originalités de ce phénomène en Grèce ancienne.

Pour comprendre plus en profondeur les enjeux de ces moyens de se donner la mort et les définir précisément, il faut prendre le point de vue de celui ou de celle qui se voit proposer ces choix et s'interroger sur les facteurs qui les guideront. Nous retrouvons alors Aristophane qui semblait nous avoir si mal guidés précédemment. Dans les *Grenouilles*, à la suite de l'évocation de chaque type de mort qui lui est proposé, Dionysos, en fait un commentaire et révèle la direction vers laquelle il faut orienter notre recherche. La pendaison est étouffante, le poison glacial, la précipitation rebutante : « mais j'y perdrais deux plats de cervelle » dit-il³. Ainsi, pour mieux comprendre le choix de tel ou tel procédé pour se donner la mort, il faut tenir compte du système de représentation dans lequel il s'inscrit ainsi que les réactions qu'il suscite. C'est à ce prix qu'on peut espérer déceler un système de compréhension du suicide où un mode ne prend sens que par opposition et par comparaison avec les autres.

¹ VAN HOOFF 1990, 40-78.

² Aristophane, *Grenouilles* 120-135.

³ Aristophane, *Grenouilles*, 134.

Partie 1 : Le suicide primitif

Le choix d'un mode de suicide, par le suicidant, ou du moins la mise en scène par un auteur ancien de tel ou tel mode, est certes révélateur de l'identité du suicidant. Néanmoins, il faut tenir compte des autres moyens de se tuer qui n'ont pas été retenus. L'observation des sources nous mène vers trois fondements identitaires, centrés sur la définition de ce qu'est ou de ce que doit être un individu dans la cité. Un premier élément de définition repose sur les clivages masculin/féminin, citoyen/esclave, riche/pauvre ; un deuxième oppose le citoyen ou son *oikos* à ce qui leur est extérieur ; enfin, un troisième, qui peut être qualifié de « transcendant », regroupe tout ce qui relève de la nature surhumaine d'un individu et tend à le rapprocher du monde divin.

A La question du genre

Examinons en premier lieu la question du genre¹. Une opposition revient à plusieurs reprises dans les sources entre la mort donnée par le fer et celle donnée par la corde. Si cette opposition n'est pas spécifique au suicide — sa première occurrence ne concerne d'ailleurs pas le suicide, mais la mise à mort des servantes d'Ulysse ayant trahi leur maître au profit des prétendants² — elle est reprise assez souvent dans le cas du suicide pour qu'on puisse se demander quelle signification elle peut avoir³.

¹ Sur le symbolisme sexuel du mode suicidaire, voir FEDERN, NUNBERG 1978. Selon Freud, « le choix d'une forme de suicide révèle le symbolisme sexuel le plus primitif : un homme se tue avec un revolver, c'est-à-dire qu'il joue avec son pénis, ou bien il se pend, c'est-à-dire qu'il devient quelque chose qui pend de toute sa longueur ; la femme connaît trois façons de se suicider, sauter d'une fenêtre, se jeter dans l'eau, s'empoisonner. Sauter d'une fenêtre signifie accoucher, aller dans l'eau signifie donner naissance, s'empoisonner signifie grossesse, premièrement parce que la mère souffrant de nausée semble à l'enfant avoir été empoisonnée et deuxièmement parce que l'enfant croit qu'on conçoit les enfants en mangeant des aliments particuliers. Ainsi la femme remplit sa fonction sexuelle même en mourant » Cité par E. Roudinesco à la page 43 de son article (ROUDINESCO (E.), 1995, « Tabou chez les psychanalystes », *L'Histoire* 189, 43).

² Homère, *Odyssée* XXII, 435-473.

³ Il faut également noter que toutes les fois où un suicidant s'interroge ou se voit imposer un choix, la corde ou l'épée font toujours partie des alternatives, voir Hélène (Euripide, *Hélène* 355 et 839-843), Créuse (Euripide, *Ion* 1065), Évadné (Philostrate, *Imagines* II,30), les femmes de Mithridate (Plutarque, *Lucullus* XVIII,6), Dionysos (Aristophane, *Grenouilles* 120-135. Voir aussi 1504-1507 où l'on propose aux responsables athéniens véreux de choisir la voie du suicide), Eurydice (Diodore, *Bibliothèque historique* XIX, 11, 7), Phyllis (Ovide, *Héroïde* II, 132-147). Le plus souvent le choix se fait à partir de trois possibilités. Ce chiffre renvoie au carrefour qui se dit τρίδοχος c'est-à-dire la rencontre de trois routes qu'on retrouve dans un texte de Plutarque faisant allusion à Artémis (Plutarque, *Moralia* 170 A-B) et nous savons l'importance que le carrefour ou le croisement prendra pour le traitement du corps du suicidé (CROOKE 1909).

Partie 1 : Le suicide primitif

Pour Nicole Loraux¹, si cette opposition est essentiellement tragique, il lui semble pourtant qu'elle est principalement liée à des questions de genre et de construction du genre plus largement partagée par la société. La pendaison serait une mort féminine² alors que la mort par les armes révélerait le propre de l'homme, le courage (ἀνδρεία).

1 Pendaison et féminité

L'affinité entre la pendaison³ et la féminité se comprend dans un réseau de significations complexes sans qu'on puisse savoir — notamment par manque de sources — quel élément est prépondérant. Il nous faudra de ce fait nous contenter de citer ces éléments et de les décrire. Cette affinité est, en premier lieu, associée aux vêtements et au tissage, ensuite, elle se manifeste dans certaines pratiques religieuses et festives, enfin elle est liée au souffle.

a Nouer

L'imaginaire de la pendaison s'inscrit dans un premier temps dans le champ de la ruse par l'instrument qui sert le plus souvent à exécuter cet acte, lien, lacet, ceinture, corde, βρόχος étant le terme grec qui revient le plus souvent pour le désigner. L'aède l'utilise lorsqu'il chante la pendaison de Jocaste et, cette utilisation perdure encore de nos jours⁴. Nicole Loraux rappelle la proximité entre l'instrument qui sert à pendre et la pendaison elle-même, d'où l'utilisation de l'un pour l'autre dans certains textes tragiques⁵. La spécialiste rappelle également comment le lacet s'inscrit dans un mode de guerre et de

¹ LORAUX 1984b, 212 et 218 note 97. Voir également GERNET 1982b, 81.

² Le lien entre la pendaison et la féminité semble établi dans d'autres sociétés que celle des Grecs. Ainsi les Baganda, dont on a parlé plus haut, brûlent le corps des pendus avec l'arbre utilisé, ceci à un carrefour, et si une femme passe à proximité des cendres, elle les recouvre pour que l'esprit du mort ne puisse pénétrer chez elle et renaître (voir MINOIS 1995, 62 qui cite Louis Vincent-Thomas).

³ On entend par suicide par pendaison le fait de se donner la mort avec l'aide d'un objet, le plus souvent une corde, ou un lacet entouré autour du cou qu'il enserre. Ce moyen entraîne deux manières de mourir distinctes, la première par étranglement et la seconde par une précipitation qui brise la nuque. La distinction est importante car dans le premier cas elle lie le suicide par pendaison à l'étranglement en général et plus spécifiquement à la mise à mort par étranglement (LORAUX 1984b, 220, BROUARDEL 1897, CHARLIER 2009, 123). Concernant l'affinité entre féminité et pendaison voir LORAUX 1984b, 211 n° 64.

⁴ Pour Chantraine (CHANTRAINE 1977, 198) βρόχος est encore utilisé en Grèce dans un sens proche et il pourrait avoir une familiarité avec quelques mots slaves signifiant « filet, lacet » ou même « petit filet ». Voir également Démocrite, fr. B134 (DUMONT 1991).

⁵ LORAUX 1989, 134-135.

Partie 1 : Le suicide primitif

chasse marqué négativement, puisque basé sur la ruse¹. Elle insiste enfin sur une métaphore fréquemment utilisée pour dire, ou ne pas dire, la pendaison. Cette métaphore apparaît dans l'*Odyssée* et, dans l'*Hippolyte* : les servantes d'Ulysse, pendues ensembles par la tête sont comparées à des oiseaux, comme le sera Phèdre qui, elle, choisit la voie du suicide². Nicole Loraux propose d'interpréter ce lien entre les femmes et la pendaison en termes de division sociale du travail³. Le lacet serait le point de différenciation entre des activités masculines, guerre et surtout chasse, et une activité féminine, c'est-à-dire le tissage. Elle prend à témoins les nombreuses situations où le vêtement devient instrument de mort⁴, que ce soit dans le cas d'Antigone⁵ ou des suppliantes qui, dans la pièce homonyme d'Eschyle, tentent de faire de leur parure l'outil de leur mort⁶. Le tissage consiste essentiellement à resserrer et le pas entre resserrer et étouffer est rapidement franchi. L'étouffement se produit quand le souffle ne peut plus circuler librement, question à laquelle nous reviendrons après avoir étudié le rôle du balancement.

b Bercer

Un certain nombre de récits religieux, ou de rites, mettent les femmes en relation avec le balancement et la pendaison. C'est le cas d'un rite qui consiste à accrocher des escarpolettes⁷ aux branches des arbres afin que les jeunes athéniennes s'y balancent en chantant une chanson appelée ἀλῆτις, ce qui signifie « errante », allusion probable à Érigonè, la jeune fille qui erre par l'Attique à la recherche de son père mort. Ce rite, appelé αἰώρα, qui fait l'objet de vives discussions parmi les spécialistes, devait se pratiquer le

¹ Cette opposition se retrouve dans le jugement des armes, entre la bravoure d'Ajax et la ruse d'Ulysse (Homère, *Odyssée* XI, 541-567). Concernant la chasse, voir SCHNAPP 1997.

² Homère, *Odyssée* XXII et Euripide, *Hippolyte* 758-763 et 828-829. Voir également les situations de métamorphoses en oiseaux, qui remplacent peut-être des récits de suicide par pendaison ou de précipitation. Nous y reviendrons plus tard. Par ailleurs Colette Méchin (MECHIN 1991,61) note qu'il existe toujours à notre époque une mort animale par étranglement, réservée aux volatiles.

³ Voir TESTART (A.), 1986, *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs- cueilleurs*, Paris (*Cahier de l'Homme* 25).

⁴ Voir également Loraux 1989, 136 qui, s'appuyant sur Eschyle (Eschyle, *Suppliantes* 465), affirme que « pour la femme, il n'y a pas loin de la parure au lacet ».

⁵ Sophocle, *Antigone* 1221.

⁶ Sur le lien entre la ceinture, le mariage et la mort et le rôle de la ceinture ainsi que sa place dans la construction de l'identité féminine, voir SCHMITT 1977. Nous pouvons également consulter LORAUX 1981, 45 et DETIENNE 1998 [1977], 85.

⁷ HANI 1978, 111 « instrument constitué d'un siège attaché par deux cordes à une branche d'arbre ou à un portique », FERNAND 1946 parle de pendaison à un *tholos*.

Partie 1 : Le suicide primitif

troisième jour des Anthestéries, le jour des Morts dit *Chytroi*¹. Son origine est développée par deux auteurs, Ératosthène² et Callimaque³, de manière légèrement différente avec pour point commun le suicide d'une jeune fille.

Pour Ératosthène⁴, le rite date de l'époque où Érigonè, fille d'Icarios s'est pendue après que son père ait été tué par des bergers en Attique. Une vague de suicides s'étant abattue sur les jeunes filles athéniennes, le sort fut conjuré par l'institution de cette fête. Pour Callimaque⁵, Érigonè est la fille d'Égisthe. Elle serait venue à Athènes réclamer vengeance pour le meurtre de son père et se serait pendue devant le refus des Athéniens de condamner Oreste, responsable de celle-ci⁶. Ces récits pourraient bien être largement postérieurs à la création de la fête⁷, Gantz⁸ indique que la fille d'Icarios serait une création datant de l'époque hellénistique⁹.

En tout cas, quelle que soit l'identité de la jeune fille, la structure du récit reste analogue. Deux interprétations sont proposées pour donner du sens à cet ensemble de mythes et de rites. Certains y voient un rite de fertilité agraire¹⁰. Nilson propose de mettre en rapport l'αἰώρα à la culture de la vigne, et plus particulièrement au moment de la taille, qui se fait au début du printemps¹¹. Hani rappelle qu'on sait « que les croyances et les rites relatifs aux trépassés ont toujours et partout été intimement mêlées aux croyances et aux rites agraires de fécondité, car on pensait que c'étaient les habitants de l'Au-delà qui assuraient la continuité du monde des vivants, puisque les morts sont à l'origine des

¹ HANI 1978, 111.

² Dans une scholie à l'*Iliade* qui lui est attribuée ; Σab II. 22, 29.

³ Callimaque 8, 1 (Pfeiffer).

⁴ Pour le récit, voir Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 7, 3 ; Hygin, *Fables* 130 et 243 ainsi que l'*Astronomie poétique* II, 4 ; Statius, *Thébaïde* XI, 644-647 ; Ampélius, *Aide-Mémoire* II, 6 ; Ovide, *Contre Ibis* 612-614 et Nonnos, *Dionysiaques* XLVII, 224.

⁵ Callimaque 8, 1 (voir HANI 1978, 109 note 4) et Dictys de Crète 6,4 pour le texte.

⁶ Selon Euripide, une fête aurait même été instituée en l'honneur d'Oreste, voir *Iphigénie en Tauride* 959.

⁷ Pour Burkert (2005, 273-274), la fête des Anthestéries daterait d'au moins un millénaire avant notre ère.

⁸ GANTZ 2004, 1206.

⁹ Le récit d'Hygin, mythographe romain fidèle à ses sources, concernant la fille d'Égisthe ne parle pas de suicide (Hygin, *Fables* 122,3). Une pièce de Sophocle aurait eu pour sujet Érigonè (GANTZ 2004, 1206) mais nous ignorons sur lequel des deux récits cette pièce porte.

¹⁰ Voir FRAZER (J.) 1906-1915³ [1890], *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, t3, 156, 277 et t5, 101, 107.

¹¹ Hésiode, *Les travaux et les jours* 570.

Partie 1 : Le suicide primitif

nourritures et du patrimoine familial »¹. D'ailleurs les divinités liées à la fécondité, sous la forme de l'agriculture ou des naissances ont souvent séjourné sous la terre, dans le monde des morts comme c'est le cas en Grèce avec Perséphone². La relation des hommes à la terre est évidente : d'elle jaillissent les semences ; à elle retournent les morts. Dans un deuxième temps, en plus du rite de magie agraire, Dieterich³ se fondant sur l'étude des images liées à l' αἰώρα, propose d'y voir un rite d'expiation ou de purification destiné à écarter le mauvais œil.

Concentrons-nous davantage sur la première hypothèse, à savoir le lien entre le balancement, l'oscillation, et la fécondité. Hani rappelle que ce lien est répandu bien au-delà de la Grèce. L'aspect ascendant de l'escarpolette figurerait la montée de la plante alors que l'arc de cercle qu'elle décrit symboliserait le « rythme solaire »⁴ comme cela se retrouve fréquemment en Inde où ce type de balançoire est un objet rituel courant. Agissant sur la fécondité de la terre, elle influe également sur celle de la femme. Platon fait du mouvement et du balancement un instrument d'éducation visant à affermir l'âme de l'enfant ou à l'apaiser et à faciliter l'assimilation des aliments⁵. Il développe alors ce qu'il avait dit plus tôt dans le *Timée*⁶, à savoir qu'il existe plusieurs types de mouvements : « Or de tous les mouvements le meilleur est celui qu'un corps produit par lui-même en lui-même, parce que c'est celui qui est le plus proche parent du mouvement de l'intelligence et de celui de l'univers. Le mouvement qui vient d'un autre agent est moins bon, mais le pire est celui qui, venant d'une cause étrangère, meut le corps partiellement pendant qu'il est couché et en repos », et il poursuit en donnant les exemples de la gymnastique pour le premier mouvement, du « balancement qu'on éprouve en bateau ou dans tout autre véhicule qui ne fatigue point le corps », pour le second, avant d'en venir au troisième type de mouvement. Ce mouvement, c'est celui qui force la nature. Dans le cadre de sa démonstration sur la manière d'entretenir le corps, Platon prend l'exemple de la « purgation médicale obtenue par des drogues » dont il estime qu'il ne faut user que dans des cas exceptionnels, parce que, selon lui, la maladie a, comme l'homme, une durée

¹ HANI 1978, 108.

² CALAME 2015, 48.

³ DIETERICH 1961, 36.

⁴ HANI 1978, 113-114.

⁵ Voir Platon (Platon, *Lois* VII, 789b) qui utilise *aiōra* pour parler d'une « litière », selon Luc Brisson pour dire ἢ καὶ ἐν αἰώραις. En VII, 790d, le philosophe évoque l'utilisation du mouvement et du bruit pour endormir les enfants.

⁶ Platon, *Timée* 88-89b.

Partie 1 : Le suicide primitif

d'existence qu'il ne faut pas tenter de raccourcir trop artificiellement. Il est possible de rapprocher cette typologie des mouvements exposée par Platon de la question que nous étudions. Ainsi, nous pouvons rapprocher le troisième mouvement imposé de l'extérieur, alors que le corps est passif, à la mort offerte par la pendaison quand le second mouvement peut être celui de la balançoire. L'αἰώρα oscille entre ce mouvement que les corps « reçoivent au cours d'un transport en litière, sur mer ou à cheval, bref toutes les fois que, de n'importe quelle façon, leur mouvement leur vient d'autres corps »¹ et le balancement mortel qu'offre la pendaison² ou le « vol sinistre » de la précipitation³, mouvements où le corps ne s'appartient plus.

Ces considérations nous amènent à étudier un élément important du rite, l'instrument qui sert au balancement et son lien avec la pendaison. Ce lien est attesté de manière explicite dans un texte de Pausanias⁴ qui décrit un tableau où nous voyons Ariane en train d'observer sa sœur Phèdre, assise sur une balançoire : « Celle-ci se balance sur une corde à laquelle elle se tient des deux mains. L'attitude suggère, quoique sous une forme plus décente, la manière dont Phèdre périt ». La difficulté à représenter ce genre de scène de mort transforme, par une analogie, celle du balancement, le suicide par pendaison en scène de femme sur une balançoire. Nous connaissons plusieurs vases qui représentent des jeunes filles se balançant⁵ sans qu'on puisse les lier avec certitude au rite de l'αἰώρα ou à la pendaison.

La pendaison des jeunes filles a occasionnellement été reliée à l'usage des *oscilla*⁶. Cette pratique consiste à suspendre des petites poupées représentant un personnage féminin. Nous connaissons cette pratique par un texte latin qui indique que, dans la mesure où les pendus ne recevaient pas d'honneur funèbre, on pendait des *oscilla* en leur faveur⁷. Nous ne trouvons pas de traces de privation de sépulture en cas de pendaison dans les sources grecques, ce qui rend, dans ce cas, la pratique inutile si nous nous en tenons à

1 Platon, *Lois* VII, 789d.

2 Mouvement qu'évoque Euripide, *Hélène* 352 : φόνιον αἰώρημα

3 Mouvement subi par Évadnè, dans Euripide, *Suppliantes* 1047 : δύστηνον αἰώρημα κουφίζω ,

4 Pausanias, *Description de la Grèce* X, 29, 3 (traduction de J. Hani, 1978, 118-119).

5 Voir à ce sujet BURKERT 2005 et MARTIN, METZGER 1976, 128.

6 Voir Robert 1946, 501 pour qui tous les mythes de pendaison renvoient à cette pratique.

7 Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* XII, 603 (traduction J.-L. Voisin, 1979, 424) : « Et par ailleurs, selon Varron, on suspendait des *oscilla* en faveur de ceux qui s'étaient pendus, auxquels le droit interdit de rendre les honneurs funèbres, comme pour apaiser leurs mânes en imitant cette mort ».

Partie 1 : Le suicide primitif

l'explication de l'origine qu'en donne Varron. La seule mention à une statuette pendue se réfère à celle d'Artémis que pendent des enfants¹. Or ce n'est pas la déesse qui les punit, mais les hommes, que la déesse elle-même sanctionne ensuite pour avoir lapidé les enfants². Il me paraît téméraire de relier pendaison et pratique des *oscilla* sans plus de sources sur le sujet.

Ces quelques éléments peuvent nous renseigner à la fois sur l'αἰώρα et sur un ensemble de représentations sur les liens entre l'univers terrestre et aérien et leurs relations avec la féminité. Ces représentations nous aident à mieux comprendre la place de la pendaison dans l'imaginaire grec. La femme est le lieu où se joue la fécondité et par ce moyen la reproduction du groupe. Pour que la fécondité soit assurée au mieux, la jeune fille doit parcourir l'ensemble du cycle de la croissance, symbolisé par son balancement qu'imprime un agent extérieur à son corps. Les représentations montrent toujours ce balancement impulsé par un tiers. Sur une hydrie conservée à Berlin³, datée des alentours de 430 av. J.-C., une jeune fille en pousse une autre sur une balançoire située au-dessus d'un pithos, en partie enterré. Une écharpe est suspendue au-dessus de la jeune fille qui donne le mouvement. Sur un skyphos⁴ d'environ 430 av. J.-C., conservé également à Berlin, c'est un satyre qui pousse la jeune fille. À chaque fois, le mouvement est rendu par la course de la balançoire qui arrive à son aboutissement vers la droite alors que ceux qui la poussent sont à gauche, les bras tendus. Sur une amphore à col attique, datant d'environ 525 av. J.-C., conservée au Louvre⁵, une femme est représentée assise sur une balançoire, entourée de deux hommes ; elle regarde vers l'arrière en direction de l'homme situé à gauche de l'image. La femme est statique et nul ne la pousse. La balançoire est également en repos. Un personnage de taille réduite se trouve sous la balançoire. Selon Emma Stafford, la femme pourrait être Alceste secourue par Héraclès⁶. Mais aucun mythe ne parle d'une pendaison pour Alceste, sur cette image la balançoire la montre suspendue entre la vie et la mort, sans mouvement, comme en attente. Plus que l'image de la balançoire, c'est le balancement qui importe pour désigner la pendaison.

1 Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 23, 6-7

2 Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 23, 7.

³ Berlin F2394.

⁴ Berlin F2589.

⁵ Louvre F60.

⁶ STAFFORD 2012, 120, pour l'identification d'Alceste sur cette céramique, Emma Stafford n'explique pas sur quoi elle fonde cette identification.

c Le souffle et le sang

Le dernier élément que nous allons examiner concernant les rapports entre pendaison et identité est le lien entre la femme et le souffle¹. Il faut, pour bien comprendre ce lien, inclure le rapport des femmes avec le sang comme Hippocrate nous y invite. Le médecin postule ce lien lorsqu'il traite du resserrement du cou lié à l'angine. Il affirme en effet que celle-ci : « provient du sang quand ce liquide se coagule dans les veines du cou »². Avant d'aller plus avant dans le raisonnement, il faut donc préciser quelques points concernant la physiologie de la femme dans la pensée médicale. Pour les médecins, la bonne santé de la femme dépend du placement de son utérus et de la libre circulation de l'air et des fluides dans son corps. De l'air parce que la circulation entre la bouche et le vagin ou l'anus ne doit pas être entravée. Quant aux fluides, s'agissant du sang, l'écoulement doit se faire sans encombre afin de purifier le corps. C'est parce que la voie est entravée par la virginité³ que la jeune fille subit des dérèglements.

Le rôle de l'utérus est primordial pour la santé physique ou mentale de la femme. L'auteur du traité *Les lieux dans l'homme* affirme que « l'utérus est la cause de tous les maux »⁴. Il dit ailleurs que concernant la femme il peut être cause de suffocation⁵ s'il se rapproche du foie ou du cœur⁶ et quand la matrice porte au foie, la tendance à la

¹ Pierre Brulé rappelle les affinités entre les jeunes filles et le vent, élément fortement masculin (BRULE 1987, 308-310) considéré comme fécondant. Pour cet auteur, le sacrifice de jeunes filles au vent correspond à un « rituel métaphorique de l'acte sexuel ».

² Hippocrate, *Des lieux dans l'homme* 30. Voir LORAUX 1984b, 214.

³ Hippocrate, *Maladies de jeunes filles* 1, L. VIII, 466, 15-20 (traduction d'E. Littré, 1853) : « A ce moment le sang se porte à la matrice, comme pour s'écouler au dehors. Ainsi donc, quand l'orifice de l'issue n'est pas ouvert, et que le sang arrive en plus grande abondance, tant par les aliments que par l'accroissement, alors le sang, n'ayant point de sortie, s'élanche, vu la quantité, sur le cœur et le diaphragme ». Voir l'article d'Hélène King à ce sujet (KING 1983).

⁴ Hippocrate, *Les lieux dans l'homme* 47.

⁵ ROUSSELLE 1980, 1109-1111. L'auteur explique qu'il y a une grande continuité dans les représentations du corpus hippocratique, chez Soranos et Galien.

⁶ Hippocrate, *Maladie de Femmes* 1,7 « Suffocation utérine subite : cette affection survient surtout chez les femmes qui n'ont pas de rapports sexuels, et chez les femmes d'un certain âge plutôt que chez les jeunes; en effet leur matrice est plus légère. Voici comment cela se fait : la femme avant les vaisseaux plus vides que d'ordinaire et ayant plus fatigué, la matrice, desséchée par la fatigue, se déplace, attendu qu'elle est vide et légère; la vacuité du ventre fait qu'il y a place pour qu'elle se déplace; s'étant déplacée, elle se jette sur le foie, y adhère, et se porte aux hypocondres; en effet elle court et va en haut vers le fluide, vu qu'elle a été desséchée à l'excès par la fatigue; or, le foie est plein de fluide. Quand elle s'est jetée sur le foie, elle cause une suffocation subite, interceptant la voie respiratoire qui est dans le ventre [...] Si la matrice reste longtemps fixée au foie et aux hypocondres, la

Partie 1 : Le suicide primitif

suffocation peut aller jusqu'à la mort. Il y a donc une relation entre le resserrement de la gorge, l'afflux de sang et le placement de l'utérus dans cette pensée. Existe-t-il une opposition liée au genre entre d'une part, pour un homme, une mort sanglante considérée comme positive et une mort par asphyxie rejetée et d'autre part, pour une femme, une mort par asphyxie considérée comme normale et un refus d'une mort sanglante ? Dans quelle situation cette opposition peut-elle s'inverser ? Qu'est-ce qui dicte cette inversion ? Le Corpus hippocratique a déjà répondu en partie à ces questions. Décrivant la menstruation, il met en avant le manque de contrôle face à ce qui est alors une perte¹ alors que l'homme offre volontairement son sang pour la cité. La perte de sang des femmes, si elle se fait dans la norme médicale, n'est pas négative. En revanche, si la femme se cause elle-même une blessure, son action est considérée comme virile. Il faut préciser que les dérèglements dont la femme est victime sont totalement hors de son contrôle ou de sa volonté. La mobilité de son utérus ou le caractère dérégulé de sa sexualité sont liés à sa nature de femme².

Par ailleurs, chez l'homme, la perte du souffle peut être rapportée positivement, c'est le cas de Diogène le cynique qui, décrivant une des versions de sa mort, dit :

« Selon d'autres, dont Cerdidas de Mégalopolis ou de Crète, ce fut pour avoir retenu sa respiration. Cerdidas s'exprime ainsi dans ses Méliambes : Non, il n'est plus, le Sinopéen de jadis, le fameux porteur de bâton, au manteau plié en deux, qui mangeait en plein air ; il est monté au ciel, après avoir serré ses lèvres contre ses dents et mordu en même temps qu'elle sa respiration. Oui, fils de Zeus tu l'étais vraiment, tout autant que chien céleste³. »

Ce texte illustre un mode de mort philosophiquement correct et démontre le contrôle ultime que l'homme peut avoir sur ses fonctions vitales. Le contrôle de soi passait également par des exercices de respiration (n'insistons pas, nous reparlons de tout cela

femme succombe étouffée. » Voir aussi Hippocrate, *Maladie de Femmes* II, 123-127. 124 : « Si la matrice, se fixant au cœur, cause de la suffocation et que l'air se portant en haut aille par violence, la femme a de l'anxiété et des tournoiements; parfois, aussitôt, le vent, tourbillonnant, va vers le bas et sort, ou il y a même des vomissements bilieux, et ainsi se termine la crise » (pour ces deux textes la traduction est d'E. Littré, 1853).

¹ Voir Bodiou (BODIOU 2006) qui évoque au sujet des menstruations une perte involontaire, mais normale de sang, signe de bonne santé et de fertilité (Voir également BODIOU *et al.* 2005, 226 et DEAN-JONES 1989).

² Hésiode, *Les travaux et les jours* 65-68. Nous pouvons noter que cet auteur semble établir un lien entre la maternité et l'étouffement (Hésiode, *Théogonie* 159-160), à chaque enfant né de son union à Gaïa, Ouranos les cachait dans le sein de la terre : « et la Terre géante criait du dedans, sanglotante, étranglée » (ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη στενομένη), traduction de Ph. Brunet, 1999.

³ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 76 (traduction de M.-O. Goulet-Cazé, 1999).

Partie 1 : Le suicide primitif

dans la deuxième partie sur la philosophie). La situation suicidaire dans les sources grecques met le plus souvent en scène les représentations du genre, la femme perd son sang contre sa propre volonté et un homme retient son souffle de sa propre volonté parce qu'il a ce qui manque à la femme : la volonté, l'intention, la fermeté. En une occasion particulière, la femme peut montrer le contrôle de son souffle. Cette occasion c'est l'accouchement. Aristote explique que les douleurs de l'accouchement dépendent de la capacité de la parturiente à retenir sa respiration¹. C'est donc dans cette situation critique où sa vie est en jeu pour le bien de la cité que la valeur de la femme rejoint brièvement celle de l'homme², du moins à Sparte où ces exercices peuvent prendre figure d'un entraînement sportif³.

Cette relation opposée entre sang et souffle se retrouve dans la manière de tuer les animaux, c'est-à-dire dans le cadre de normes alimentaires⁴, et dans le sacrifice. En effet les mises à mort par étouffement sont proscrites dans le sacrifice animal, le sang doit couler pour qu'il soit considéré comme normal⁵. C'est probablement parce que l'acte sacrificiel est une affaire d'homme comme nous le verrons. Ainsi se superposent le genre et la capacité de décision que seuls les hommes peuvent logiquement posséder, mais qui parfois peut être exprimé par des femmes tout comme la mollesse, l'indécision peuvent être le fait d'un homme. Alors on remarque à l'occasion le courage de la femme et le manque de fermeté de l'homme⁶. Le courage de la femme trouve un exemple dans la fermeté de Déjanire qui se tue comme le ferait un homme⁷, en faisant couler son sang.

Le dernier point que nous allons aborder sur la relation des femmes et du souffle concerne l'invention de la flûte par Athéna et son rejet immédiat. Les deux récits que nous avons sur ce sujet concordent sur les points suivants⁸. La déesse Athéna aurait inventé la

¹ Aristote, *De la génération des animaux* 775b (traduction de J. Barthelemy-Saint-Hilaire, 1866) : « Mais la douleur exerce la respiration ; et selon qu'on peut la retenir, l'enfantement est, ou facile, ou douloureux ».

² LORAUX 1981, 37 note 1 sur le droit d'inscrire le nom des hommes morts à la guerre et des femmes mortes en couches sur les stèles funéraires à Sparte. Elle précise que nous n'avons pas trouvé traces de ce privilège dans d'autres sources.

³ Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens* I, 3-4 ; Critias fr.32 DK et Plutarque, *Lycurgue* XIV, 3.

⁴ De nos jours Méchin (MECHIN 1991, 61) rappelle qu'on distingue les animaux qui doivent mourir en saignant et ceux qui n'ont qu'à perdre le souffle comme les oiseaux.

⁵ Voir à ce sujet BURKERT 2011, 59 ; LORAUX 1989, 127 et Photios, *Bibliothèque* 37b Ctésias.

⁶ Plutarque, *Moralia* 236 D-E.

⁷ Sur la mort virile de Déjanire, voir LORAUX 1981, 64.

⁸ Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 4, 2 et Plutarque, *Moralia* 456. Voir sur cette question VERNANT, VIDAL-NAQUET 1992, 301 et FRONTISI-DUCROUX 1994.

Partie 1 : Le suicide primitif

flûte et l'aurait abandonnée parce qu'elle lui déformait le visage. Ils diffèrent cependant sur quelques points. Plutarque rapporte que le satyre Marsyas l'aurait reprise à son compte en en modifiant l'usage par un meilleur contrôle du souffle et que par l'usage d'un masque, il cachait son visage déformé¹. Pour Pindare², l'instrument a été inventé pour imiter les gorgones pleurant leur sœur tuée par Persée puis la déesse en fit don aux hommes. De αὐλός P. Chantraine³ dit qu'il est un tube allongé et creux, il ajoute qu'au figuré il peut désigner le jet de sang⁴ ou qu'il désigne une sorte de ciguë dite *cicuta uirosa*. Bref, c'est un instrument de bien mauvais augure dont la connotation sexuelle le lie à un autre instrument à vent, l'αὐλός, qui était celui des prostitués de bas étages⁵ qu'on appelle aulétrides. Pour Françoise Frontisi-Ducroux⁶ le rejet de l'instrument repose sur la ressemblance qu'il provoque entre Athéna et les Gorgones, ressemblance intolérable pour la déesse⁷. Dans cet ordre de ressemblance la pendaison par strangulation, c'est-à-dire un blocage du souffle, a peut-être provoqué un rejet par la déformation du visage de la victime la rapprochant de celui de la mort horrible que représente Gorgô. Il y aurait un lien entre pendaison, rejet de l'αὐλός et déformation du visage. Cette hypothèse « esthétique » a été proposée pour expliquer le rejet de la pendaison à Rome⁸. Elle est rejetée par Jean-Louis Voisin⁹ qui explique que certains suicides par les armes ne devaient pas être particulièrement esthétiques non plus. Pourtant, il me semble que mettre une mort relativement habituelle pour des hommes aguerris sur le même plan qu'une mort considérée comme anormale (la

¹ « Les poètes racontent en plaisantant qu'un satyre voyant Athéna jouer de la flûte, lui dit : Quittez un instrument qui déforme vos traits. Une lance à la main sied mieux à vos attraits. D'abord, elle ne voulut pas écouter ses représentations ; mais ensuite, s'étant considérée dans l'eau, elle eut horreur d'elle— même, et abandonna la flûte. Cependant l'altération des traits était compensée par la douceur du chant. On dit que le satyre Marsyas ajouta l'anche à la flûte, afin d'employer le moins de souffle possible, et qu'il masqua son visage, pour cacher les difformités que produisait le jeu de cet instrument. Sous un masque brillant il cacha sa laideur; Et de sa bouche énorme, avec des aiguillettes, il sut adroitement rétrécir la grandeur. Mais la colère, outre qu'elle force et défigure tous les traits du visage, fait entendre des sons durs et déplaisants. » Plutarque, *Moralia* 456B-C (traduction de M. L'abbé Ricard, 1844, avec une légère modification de ma part).

² Pindare, *Pythique* 12.

³ CHANTRAINE 1977, 140 : αὐλός.

⁴ Homère, *Odyssée* 22,18.

⁵ LEDUC, SCHMITT PANTEL 2003, 140.

⁶ FRONTISI-DUCROUX 1995, 74 et 2003, 212.

⁷ Alcibiade refuse d'apprendre l'aulos qui était enseigné aux jeunes sous le même prétexte (Plutarque, *Alcibiade* 2, 5-7).

⁸ MATZNEFF 1977 [1965], 144-181 pour la 2^e édition.

⁹ VOISIN 1979, 431.

Partie 1 : Le suicide primitif

pendaison par strangulation) n'est pas pertinent. En outre, la strangulation déforme le visage qui est le centre de l'expression alors que les morts dont il parle, par éviscération, concernent une zone plus facilement dissimulable en cas d'exposition du corps. Présenter un cadavre au visage déformé peut poser plus de difficulté qu'un cadavre qui a été éviscéré, mais qu'on peut préparer pour les funérailles.

Tout ce par quoi la femme existe dans le monde grec, à savoir la maternité et les travaux du foyer, s'exprime dans la pendaison, pourtant la nature féminine s'accorde bien avec d'autres types de mort. Mais la pendaison est au centre des représentations, Nicole Loraux la rapproche de la précipitation ou de la noyade alors que les autres manières de se tuer ne présentent pas de telles correspondances entre elles¹.

2 Une mort d'homme : l'ἀνδρεία et l'épée

L'arme est l'instrument de la citoyenneté². Le citoyen étant le défenseur de la cité l'arme s'inscrit dans son éducation et dans le serment qui est fait à l'âge ou quittant l'adolescence il devient un homme (à Athènes du moins³). Le citoyen doit donc mourir par ce qui le définit le mieux. Il aurait d'ailleurs été peu probable que le corps ne fût pas transpercé ou coupé à un moment de son existence. C'est dans la nature de l'homme d'affronter le danger et de courir le risque de faire couler le sang, et que son sang coule piqué par le fer⁴, cette nature c'est l'ἀνδρεία⁵. L'ἀνδρεία, c'est ce qui fait de l'homme, un homme (ἀνὴρ), c'est à la fois le courage, la virilité⁶. C'est une valeur sociale plus qu'un trait physiologique, une femme peut le posséder et acquérir par-là des valeurs de virilité, comme nous l'avons évoqué pour Déjanire, sans devenir homme dans les faits. Dans les

¹ Voir LORAUX 1984b, 204 note 34 pour le rapprochement entre la pendaison comme mode d'étouffement (ἀποπνίγω) et la noyade dite πνίγω et LORAUX 1985, 45 « *Qu'aiôrèma* désigne aussi bien le balancement de la pendue que l'envol d'Évadnè, c'est là ce qui nous arrêtera, le temps de constater qu'entre la pendaison et la précipitation il existe dans la langue tragique une évidente parenté thématique ». Pierre Brulé (BRULE 2007, 36) rapproche également la pendaison de la noyade. Voir également Hippocrate, *Les maladies de jeunes filles* VIII, 466-471.

² Les citoyens pouvaient porter des armes et quand cela leur était interdit, c'était limité à certains lieux publics, assemblées ou agora, comme le montrent les récits de Charondas et Dioclès (Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 19, 2 ; Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 11, 2).

³ Voir SEBILLOTE CUCHET 2007, 233.

⁴ LORAUX 1989, 108-109.

⁵ Voir ROSEN, SLUITER, 2003.

⁶ BAILLY 2000, 63.

Partie 1 : Le suicide primitif

circonstances qui nous concernent, cette virilité se définit comme la capacité à voir le sang s'écouler, à le faire couler et enfin à faire couler le sien.

a Sous l'auspice de la « Belle mort » ?

Le modèle le plus valorisé de mort pour l'homme, c'est le modèle de la « belle mort ». Ce modèle présenté dans l'*Illiade*, c'est celui du guerrier qui meurt jeune dans la gloire du combat, le corps transpercé des coups de l'ennemi. Il perdure dans l'Athènes classique où les oraisons funèbres use de ce terme, *καλὸς θάνατος*¹. Mourir jeune dans la gloire ou vivre une vie longue et sans gloire, le choix qu'Achille s'est vu proposer, se pose à tous les guerriers et les encourage à tenir devant le danger, assurés qu'ils sont d'avoir la reconnaissance de la cité et d'acquérir l'immortalité que le renom confère. Certaines situations suicidaires peuvent être éclairées par la relation à cette mort idéalisée. Le lien est clairement évoqué par Thérycion un proche de Cléomène III : « La plus belle des morts, roi, celle qui se produit sur le champ de bataille, nous l'avons fuie. Cependant, tous nous avaient entendus dire qu'Antigone ne triompherait pas du roi de Sparte vivant. Mais le genre de mort qui vient en second lieu pour le mérite et pour la gloire reste encore maintenant en notre pouvoir ». Cette proposition de suicide est rejetée par Cléomène pour qui elle est le fait des lâches. Cela n'empêchera pas Thérycion d'accomplir ce qu'il proposait et de se tuer². De manière plus allusive, parce que le texte ne le dit pas aussi clairement, quand Eumène est saisi par ses hommes qui veulent le livrer à Antigone, il sait ce qui l'attend s'il tombe entre les mains de son adversaire³. Il préfère une tout autre mort. Alors si le suicide n'est pas une belle mort, elle permet au moins de ne pas vivre cette fin ignominieuse qu'apporte la défaite. Elle peut être un intermédiaire entre la belle mort et la mort ignominieuse.

En outre, la belle mort invite à tenir son poste⁴, ce à quoi les guerriers sont éduqués, c'est-à-dire l'inverse de ce que le suicidé fait, si nous en croyons ceux qui condamnent cet acte. Platon y fait allusion dans le *Phédon*⁵, quand il affirme que le suicidé quitte son poste.

¹ VERNANT 1989b, 42 note 2.

² Plutarque, *Cléomène* XXXI, 12.

³ Plutarque, *Eumène* XVII.

⁴ LORAUX 1989, 77-91.

⁵ Chez Platon, *Phédon* 62b, l'allusion est peu sûre, Léon Robin traduit *φρουρᾶ* par « garderie » quand Émile Chambry parle de « poste ». Même si le terme ne renvoie pas à un rôle sur le champ de bataille, mais plutôt en garnison, cela dicte le comportement que le citoyen doit adopter.

Partie 1 : Le suicide primitif

Cette métaphore invite à montrer, d'une part, le suicidé comme un lâche¹, ce qui est déjà suffisant pour concourir à sa condamnation morale, d'autre part, comme un déserteur.

Le modèle de la « belle mort » reste le référent incontournable d'une mort virile, aucun suicidé ou presque ne peut prétendre à être mort d'une belle mort². En outre l'une des caractéristiques de la belle mort c'est qu'elle doit être digne de commémoration ; à l'inverse, dans la plupart des cas, le suicidé sera oublié comme nous l'avons précisé plus haut. S'il y a une belle mort par le suicide, elle ne concerne pas la mort virile exprimée par les armes, mais plutôt la force mentale exprimée par Socrate. Cela ne signifie pas que tout guerrier qui se tue est considéré comme un lâche comme le montre le cas que nous allons examiner maintenant.

b La virilité d'Ajax

Ajax est un héros paradoxal, il est incontestablement mort de sa main³, mais est digne de mémoire et honoré à tel point que rien n'a empêché que son nom soit dans la liste des héros choisis à Athènes pour être à l'origine des tribus de la réforme clisthénienne⁴. Il reste le modèle du héros viril ayant une mort tragique.

On se trouve donc dans une situation complexe à l'époque classique qui, tout en condamnant le suicide, met en avant un personnage mythique dont le choix de se donner la mort est une composante essentielle de la « personnalité »⁵. Pour éclairer cette question, il faut brièvement revenir sur le parcours de ce personnage dans les sources. L'Ajax

¹ Voir J. De Romilly (DE ROMILLY 1995) sur l'importance du courage de tenir bon et de rejeter le suicide ainsi que l'inversion de point de vue, du courage de se tuer au courage de vivre.

² VERNANT, VIDAL-NAQUET 1992, 85 note 85 insiste sur la présence au vers 1415 de l'Ajax de Sophocle du terme ἀγαθῶ qui le désigne comme « brave » et rappelle le citoyen mort pour la patrie. Chez Sophocle, *Ajax* 479-480 (traduction P. Mazon, 2002), le héros qualifie la mort qu'il a choisie de belle mort, en affirmant : « Ou vivre noblement ou noblement périr » (ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι).

³ Voir Svenbro (SVENBRO 2001, 118) qui montre comment Sophocle évite justement de parler de la main d'Ajax.

⁴ Aristote, *Constitution d'Athènes* XXI, 3, indique que les noms des tribus ont été choisis par la Pythie parmi 100 héros. Sur les enjeux politiques de la place d'Ajax dans les tribus clisthénienne, voir LÉVEQUE (P.), VIDAL-NAQUET (P.), 1964 *Clisthène l'Athénien*, Paris ; LAMBERT 1997 ; DE POLIGNAC 2007. Athènes s'appuie sur ce mythe pour affirmer ses prétentions sur l'île de Salamine. Sur les *Salaminioi* voir FERGUSON 1938 ; TAYLOR 1997 ; LAMBERT 1997 ; L'HOMME-WERY 2013. Sur les privilèges de la tribu Aiantis voir Plutarque, *Moralia* 628A-629A.

⁵ VERNANT, VIDAL-NAQUET 1992, 112 : « Ajax n'est pas un personnage vivant dont nous, modernes, pourrions faire la psychologie, reconstituer l'évolution ».

Partie 1 : Le suicide primitif

homérique semble bien différent de celui dépeint par Sophocle au V^e siècle. Le premier est le protecteur des Achéens, ardent à la bataille et sensible envers ses ennemis et ni l'*Iliade* ni l'*Odyssee* n'évoquent directement son suicide. Ce récit se développe probablement entre le VIII^e et le VII^e siècles av. J.-C., dans l'*Éthiopide* d'Arctinos de Milet, auteur du VIII^e siècle, et dans la *Petite Iliade* de Leschès de Mytilène, auteur du second quart du VII^e siècle. Si dans l'*Éthiopide*, qui possède également l'épisode de la Nékya, le suicide n'est pas perçu négativement, un changement semble de ce point de vue s'opérer avec la *Petite Iliade*. Nous ne gardons d'indices de ces récits que dans les textes de Pindare¹ et dans des fragments d'Eschyle². Ce sont surtout les représentations figurées qui nous indiquent l'ancienneté du récit suicidaire qu'on observe sur des céramiques à partir du VII^e siècle avant notre ère. La mort d'Ajax représente la majorité des images présentes dans le corpus iconographique concernant le suicide³. Plus que les détails du récit sur ce héros⁴, nous allons chercher à comprendre comment Sophocle, seul auteur dont nous ayons conservé la tragédie complète à propos d'Ajax, résout le paradoxe présenté plus haut et qui permet de préserver la virilité du héros sans contrevenir à la morale opposée au suicide qui fait du suicidé un efféminé⁵. Il faut noter que le poète tragique est tributaire de la tradition à son sujet et ne peut s'aliéner une partie de son public en proposant des innovations qui risquent de déplaire⁶. Le point central de cette question, c'est la responsabilité du héros dans son acte. La folie du héros ne suffit pas à elle seule à ne pas en faire le responsable de cet acte. La responsabilité n'étant pas de nature morale, mais factuelle, il suffit d'avoir commis un acte répréhensible pour en être responsable et surtout coupable comme le montrent les cas

¹ Pindare, *Néméennes* VIII, 46 ; *Isthmiques* IV, 53 et *Néméennes* VII, 25-29.

² Jouan (JOUAN 1987,67) rappelle que le poète avait écrit une trilogie dont le Salaminien était le héros (*Le Jugement des armes, Femmes Thraces et les Salamiennes*). Nous n'avons qu'une idée très vague de l'intrigue de ces pièces. On assiste, dans la première, à une confrontation entre Ajax et Ulysse suivi du jugement des armes et du suicide du héros. Dans la seconde, le poète développe une partie du récit qui montre l'invulnérabilité d'Ajax sauf en un point précis à l'aisselle (on trouve ce détail également chez Pindare, *Néméennes* VI, 47). La dernière pièce raconte le retour de Teucros chassé de Salamine lorsqu'il revient sans Ajax (voir Sophocle, *Ajax* 463-465).

³ Voir également la notice du *LIMC* « Aias I » ; GALLET DE SANTERRE 1989.

⁴ La bibliographie est volumineuse sur ce personnage comme le rappelle Vidal-Naquet (VERNANT, VIDAL-NAQUET 1992, 96 note 13).

⁵ GALLET DE SANTERRE 1989, 233, se pose la même question en termes plus larges : pourquoi existe-t-il tant de représentations d'Ajax en comparaison avec d'autres suicidés mythiques ?

⁶ JOUAN 1987, 72 précise que « tenu par les traditions épiques, il devait aussi prendre en compte le culte voué de son temps à Ajax sur les terres entourant le golfe Saronique, en particulier à Athènes, à Salamine et à Égine.

Partie 1 : Le suicide primitif

d'*Œdipe* et d'autres héros tragiques. Certains hellénistes expliquent ce paradoxe par le fait que le héros est déresponsabilisé. La responsabilité tombe sur Teucros qui arrive trop tard¹ et ne joue pas son rôle de soutien, ou encore sur Hector dont le présent — l'épée — est l'instrument du trépas². Pour d'autres, le héros porte la pleine responsabilité de son acte, c'est la deuxième partie de la pièce, le débat sur ce qui va advenir du corps d'Ajax³, qui le réhabilite en faisant de lui un objet de culte⁴.

c Les lieux de frappe

Quand il s'agit d'identité, les zones servant d'entrée à la lame et de sortie au fluide vital ne sont pas anodine. Elles sont le plus souvent l'expression d'une géographie symbolique du corps qui exprime la nature du trouble. Nous pouvons noter que le souci de localisation de la frappe a une grande importance dans la tragédie⁵ dont les auteurs prennent soin le plus souvent, lorsqu'une arme est utilisée pour se donner la mort, de préciser où le suicidant s'est frappé. Dans le cas de la pièce d'Eschyle narrant la mort d'Ajax, *Le jugement des armes*, nous avons noté que cela peut même devenir un enjeu dans le déroulement de l'intrigue.

Le plus souvent (en termes d'occurrences dans le corpus) la frappe semble se situer au niveau du cou si nous nous appuyons sur le terme le plus souvent utilisé, « égorger » (σφάζω). Nous ne pouvons pas toujours distinguer si c'est une frappe à la gorge en général

¹ SVENBRO 2001, 121.

² Sur l'épée d'Ajax, voir Sophocle, *Ajax* 1026-1027. VERNANT, VIDAL-NAQUET 1992, 104 ; STAROBINSKI 1974, 28 et LORAUX 1984a.

³ Dans la pièce de Sophocle le refus des Atrides d'offrir une sépulture au héros s'appuie sur l'agression nocturne et la colère du roi et de son frère. Il est plus difficile d'identifier la motivation menant à refuser les funérailles traditionnelles pour le héros dans les sources plus anciennes, Porphyre cité par Eustathe (Eustathe, *Commentaires sur l'Iliade* 285, 34-35 voir également Pseudo-Apollodore, *Épitome* V, 7) affirme que dans la *Petite Iliade* Ajax n'a pas été incinéré du fait de la colère du roi (HOLT 1992, 319) mais du fait d'être considéré comme un ennemi, ce qui revient au même. Seul Philostrate, *Héroïque* XXXV, 15, affirme que la cause de ce refus est le suicide du héros. Dans aucune version il n'est laissé sans sépulture : s'il n'est pas incinéré, il est au moins enterré (Sophocle, *Ajax* 1166-1167 ; Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 17, 3 ; Strabon, *Géographie* XIII, 595 ; Pausanias, *Description de la Grèce* I, 35, 3-5 sur son tombeau).

⁴ VERNANT, VIDAL-NAQUET 1992, 114 ; BLAISE 1999, 385 : « Ainsi la dernière partie de la tragédie doit retracer le chemin de la déchéance à la gloire, elle est perçue comme le moment où Ajax pouvait se transformer en objet de culte et passer de la damnation à la sanctification ».

⁵ Nicole Loraux a entrepris ce travail de mise en relations entre le lieu de la frappe et les significations que les auteurs pouvaient lui accorder (LORAUX 1985), en mettant l'accent sur les tragédies athéniennes.

Partie 1 : Le suicide primitif

ou sur le point particulier que le sacrificateur utilise pour tuer une victime. On peut même imaginer que cette expression prenne un sens très large. Ainsi une Scholie¹ d'*Ajax* nous apprend qu'un acteur, Timothéos de Zacynthe, a reçu le surnom de σφαγεύς, c'est-à-dire d'égorgeur, pour sa performance dans cette scène durant laquelle Ajax se tue, σφαγεύς désigne alors l'ensemble du personnage d'Ajax. Sophocle lui-même utilise νεοσφαγής lorsque Tecmesse parle d'Ajax qui vient de se tuer², alors que le héros est décrit au vers suivant comme « transpercé » (περιπτυχής) et que les descriptions de sa mort indiquent qu'il s'est frappé au flanc³ (πλευρᾶν).

Quelques femmes se frappent à la gorge, mais ce sont à chaque fois des situations particulières. Euripide évoque le cou dans le cas de Jocaste⁴, mais il préfère le verbe ὠθέω (pousser) à σφάζω. D'autre part, il utilise le mot ἀχένος pour désigner le cou alors qu'il est davantage utilisé dans des contextes de pendaison. L'acte est qualifié de « chose affreuse (δεινά) », ce qui est plutôt réservé à la pendaison. Hippocrate rapporte également le cas suivant : « La femme qui s'était égoragée étouffait (Ἡ γυνή, ἥ ἀπέσφαζεν αὐτήν, ἐπνίγετο). Il lui fut donné beaucoup trop tard une potion évacuante, et elle eut des évacuations »⁵. Ce texte montre que l'égorgement a une relation avec le souffle et qu'il mène à l'asphyxie pour le médecin grec. Ce même médecin considère qu'il suffit de refermer la gorge pour sauver l'individu et qu'il retrouve la parole qu'il avait perdue⁶. En tout cas, même quand elle s'égorge la femme meurt avec le souffle coupé. Quelques autres cas parlent de femmes égorchées⁷, mais la description ne nous permet pas de savoir

¹ Schol. à *Ajax* 864.

² Sophocle, *Ajax* 898-899 : « Ajax est là, à terre, baignant dans son sang tout fumant, transpercé d'un fer que son corps nous cache » (Αἴας ὄδ' ἡμῖν ἀρτίως νεοσφαγῆς κείται κρυφαίῳ φασγάνῳ περιπτυχῆς), traduction de P. Mazon, 2002. Voir également en 815 où σφαγεύς désigne l'arme plantée dans le sol juste avant qu'Ajax ne se jette dessus.

³ Sophocle, *Ajax* 834 ; Pindare, *Néméennes* VII, 27.

⁴ Euripide, *Phéniciennes* 1457 (traduction de L. Méridier, 2002) : « Mais à la vue du triste événement, la mère, transportée de douleur, arracha une épée des cadavres, et fit une chose affreuse : à travers le cou elle s'enfonça le fer ».

⁵ Hippocrate, *Épidémie* 5, 33 (traduction de J. Jouanna, 2000).

⁶ Hippocrate, *Des chairs* XVIII, 3 (traduction de R. Joly, 1978) : « Tout cela montre que c'est l'air qui parle. J'ai vu des gens qui, voulant se tuer, s'étaient coupé la gorge tout à fait (Εἶδον δὲ ἤδη οἱ, σφάζαντες ἑωυτοῦς, ἀπέταμον τὸν φάρυγγα παντάπασιν); ils vivent, il est vrai, mais ne parle plus du tout, à moins qu'on ne puisse fermer la plaie ; alors ils parlent (de nouveau). ».

⁷ Les Coronides, évoquées par Ovide, *Métamorphoses* XIII, 692. Le poète précise que l'une des sœurs s'est égoragée en faisant preuve d'un courage au-dessus de son sexe. Diodore cite le cas d'Axiothéa (*Bibliothèque historique* XX, 21, 2) ; Plutarque, *Moralia* 310C, cite celui de Cyané qui égorge son père puis se tue probablement en se frappant à la

Partie 1 : Le suicide primitif

exactement où elles se sont frappées. En effet, le terme σφάζω est parfois, comme dans le cas d'Ajax, utilisé pour dire « se frapper », comme le montre la description du suicide d'Eurydice par Sophocle qui parle de « cette mort de femme égorgée (σφάγιον ἐπ' ὀλέθρῳ γυναικεῖον) » et qui plus loin précise par la voix d'un serviteur : « Elle s'est frappée de sa main, en plein foie » (Παίσασ' ὑφ' ἧπαρ αὐτόχειρ αὐτήν)¹. La dernière femme égorgée dont nous allons examiner le cas voit sa fin décrite par Plutarque. Il s'agit de Monime de Milet, la femme grecque du roi Mithridate. La ville dans laquelle elle était réfugiée avec Bérénice, une autre épouse du roi Mithridate, et deux sœurs de celui-ci, étant assiégée par les Romains, le roi du Pont leur ordonna de se tuer afin de n'être pas capturées. Bacchidès, l'envoyé du roi, leur laisse le choix de leur mort. Monime souhaite se pendre avec son diadème, mais celui-ci se brise. C'est à ce moment qu'elle tend la gorge à Bacchidès². Elle ne se tue pas elle-même avec l'arme, c'est le serviteur qui procède à la mise à mort.

La frappe peut également se situer au niveau de la poitrine. Plusieurs mots grecs renvoient à cette zone. Ainsi dans un texte de Pindare³, Ajax se passe l'épée au travers une zone que l'auteur qualifie de φρενῶν. Cela correspond au cœur, siège des passions⁴. Commentant ce texte au III^e siècle, Euphorion qualifie la poitrine de θώρακα, c'est-à-dire « thorax »⁵. La poitrine peut également être désignée par le mot στῆθος comme nous l'observons dans un texte de Diodore qui raconte la mort d'Amphinome, fille de Pélias, dont il dit : « elle se perça la poitrine avec une épée »⁶. Enfin, nous trouvons le mot στέρνον dans des textes à partir du II^e siècle de notre ère. Panthée, Sinonis et Aura, se percent la poitrine (τοῦ στέρνου)⁷. Cette localisation est particulièrement appréciée également dans les textes latins traitant du suicide de Grecs ou de barbares⁸.

gorge. Nous ne pouvons qu'imaginer qu'elle se frappe également à la gorge. Voir aussi Cléopâtre, Laodamie et Marpessa qu'évoque Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 2, 7.

¹ Sophocle, *Antigone* 1291-1292 et 1315 (traduction de P. Mazon, 1955).

² Plutarque, *Lucullus* XVIII, 6-7.

³ Pindare, *Néméennes* VII, 27.

⁴ ONIANS 1999 [1951], 39.

⁵ Euphorion, Scholie à Pindare, *Néméennes* VII, 39.

⁶ Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 50, 2 (traduction de F. Hoeffler, 1865) : ξίφει πατάξασαν ἐαυτῆς τὸ στῆθος.

⁷ Philostrate, *Images* II, 9 (traduction d'A. Pelletier, 1975) ; Jamblique, 75a, 21-36 ; Nonnos, *Dionysiaques* XLVIII, 734.

⁸ Nous retrouvons les mêmes zones dans les textes latins. Ovide indique souvent cette localisation pour les suicides utilisant une arme. Dans les *Métamorphoses* ou les *Héroïdes*, il décrit le suicide d'Althée de cette manière. Dans le second texte, il précise qu'elle « a enfoncé un poignard dans son propre sein ». *Praecordia* désigne le diaphragme, le traducteur a préféré dire « le sein » (*Métamorphoses* VIII, 532-533 ; *Héroïdes* IX, 157).

Partie 1 : Le suicide primitif

Enfin le lieu par lequel la mort arrive peut être également situé au niveau du flanc, et parfois plus distinctement du foie. Nous devons principalement à Sophocle les descriptions de suicides où l'arme s'enfonce dans le flanc (πλευρά). C'est le cas dans la description des suicides d'Ajax¹, Hémon² ou encore de Déjanire³. Nous observons également ce terme plus tardivement dans une épigramme de Nicandre de Colophon au II^e siècle avant notre ère dans laquelle l'auteur décrit le suicide d'Othryadès⁴.

Le lieu de la frappe peut être plus « précis » et toucher le foie. Sophocle décrit également une frappe au foie pour le suicide de Déjanire, mais après avoir dit qu'elle s'était frappée au flanc. Tout comme pour Eurydice, c'est après avoir précisé que Déjanire s'est « égorgée » qu'il indique qu'elle s'est frappée « en plein foie » (ὀφ' ἥπαρ). C'est dans les pièces d'Euripide que la frappe au foie devient systématique pour les femmes qui se tuent avec une arme⁵. Ainsi Électre menace de se tuer en se frappant le foie⁶ et la nourrice de Médée craint que sa maîtresse ne fasse de même⁷. Dans son *Andromaque*, le poète cite la volonté de suicide d'Hermione qui se saisit d'une arme, mais ses velléités sont trop rapidement empêchées pour savoir si elle comptait enfoncer l'arme au niveau du foie.

Ce type de mort est qualifié de « noble »⁸ par Oreste dans la pièce d'Euripide lorsqu'il envisage une manière appropriée à son rang de se sortir des difficultés dans lesquelles il se trouve. Il est également envisagé brièvement par Héraclès avant que Thésée

Les *Métamorphoses* sont aussi l'occasion de décrire les morts de Thisbé, d'Hylonome, des Coronides (dont l'une se frappe à la gorge, l'autre au cœur), mais aussi de Pyrame ou d'Amphion (respectivement *Métamorphoses* IV, 163 ; XII, 425-428 ; XIII, 692 ; IV, 119 ; VI, 271-272). Dans tous ces cas, c'est dans la poitrine que l'arme s'enfonce, même si le poète varie les expressions (nous avons cité *praecordia*, pour Althée il utilise également *viscera* pour dire le ventre ou la poitrine, pour Thisbé il utilise *pectus* qui signifie poitrine. On observe cela également pour Pélopie dans le texte d'Hygin (*Fables* 87) ou Charite dans les *Métamorphoses* d'Apulée (*Métamorphoses* VIII, 4).

¹ Sophocle, *Ajax* 833-834 (traduction de P. Mazon, 2002) : « que j'aille déchirer mon flanc à cette épée » (πλευρὰν διαρρήξαντα τῷδε φασγάνῳ). Nous pouvons observer ce terme au sujet du héros dans le texte d'Euphorion déjà cité.

² Sophocle, *Antigone* 1234-1239 : « il tend le flanc et y enfonce la moitié de son épée ».

³ Sophocle, *Trachiniennes* 920-30.

⁴ *Anthologie palatine* VII, 526 : διὰ δὲ ξίφος ἤλασε πλευρᾶν.

⁵ Il en va autrement pour les hommes ; pour Castor et Pollux, pour Pylade, ou Œdipe le lieu de la frappe n'est pas spécifié, il est juste suggéré chez ces deux derniers pour qui Euripide utilise σφαγή.

⁶ Euripide, *Électre* 688.

⁷ Euripide, *Médée* 36-44.

⁸ Euripide, *Oreste* 1060 et 1062-1063, pour la mort noble en se frappant le foie.

Partie 1 : Le suicide primitif

ne vienne le convaincre de renoncer à ses projets suite au meurtre de ses enfants¹ ou par Ménélas qui évoque cette possibilité alors qu'il est suppliant en Égypte avant de se ressaisir². Mais si ces hommes envisagent cette manière de se tuer, aucun ne franchit le pas³.

La localisation exacte de ces différents termes (φρήν, θώραξ, στήθος ou στέρνον pour la poitrine, πλευρά pour le flanc, ἥπαρ pour le foie) importe moins que la valeur symbolique auquel ils renvoient⁴. La différence entre se frapper le flanc ou le foie tient donc au terme utilisé et non à une recherche de précision anatomique. C'est également dans ce sens qu'il faut comprendre l'utilisation de σφαγῆς pour Ajax quand il n'est pas forcément lié à la gorge. Le verbe marque l'importance de la gorge pour qualifier la mort sanglante qui rappelle le sacrifice animal tout comme la gorge est importante pour désigner la mort non sanglante. En effet l'autre forme de suicide fortement localisée est la pendaison qui par un lacet enserre le cou. Il est significatif que ces deux types de mort, pendaison et égorgement, pour lequel le lieu par lequel la mort survient est important, soient aussi révélateurs dans la constitution du genre.

De la même manière, la distinction opérée dans la tragédie dans le choix entre le flanc et le foie pour se tuer marque la différenciation sexuelle. La frappe au flanc rappelle la mort du soldat⁵ alors que le foie est un symbole de maternité⁶. Déjanire, dont la virilité de la mort a été mise en avant⁷, s'est transpercée le flanc avec un poignard, mais Sophocle prend soin d'ajouter qu'elle s'est frappée au foie pour bien affirmer que malgré son courage sa nature reste féminine. D'ailleurs, autre signe que la réalité de l'anatomie est largement secondaire, Déjanire se frappe au foie du côté gauche ce qui est une anomalie sur le plan physiologique⁸. Pour les hommes comme pour les femmes, la localisation n'est

¹ Euripide, *Héraclès* 1149.

² Euripide, *Hélène* 982-983.

³ Pour Castor et Pollux, pour Pylade ou Œdipe le lieu de la frappe n'est pas spécifié, il est juste suggéré chez ces deux derniers pour qui Euripide utilise σφαγή.

⁴ LORAUX 1981, 46. Le chercheur y voit « plus qu'une indication physiologique, une façon pour les femmes de se situer par rapport à l'univers du guerrier ». Elle ajoute que, dans l'univers du guerrier homérique, la frappe au foie est courante.

⁵ LORAUX 1985, 88.

⁶ Sur les différentes significations liées au foie, voir LORAUX 1981, 46, note 44 ; LORAUX 1985, 41 et 88. L'helléniste postule un lien d'une part entre la pendaison et le mariage et de l'autre entre le fait de se frapper au foie et la maternité. Voir aussi ONIANS 1999 [1951], 109-115.

⁷ LORAUX 1985, 90.

⁸ LORAUX 1985, 90-91

Partie 1 : Le suicide primitif

que rarement précisée hors d'un contexte poétique pour lequel les lieux où le coup porte ont une valeur sexuée. Nous avons étudié comment s'exprimait le rapport entre femmes et sang¹ ; voyons maintenant ce qu'il en est de ce point de vue chez les hommes.

d Le rapport au sang

S'il est un domaine dans lequel le féminin et le masculin se distinguent quand il s'agit de suicide, c'est celui du rapport au sang. Nous en avons esquissé les particularités pour les femmes, nous allons approfondir la question s'agissant des hommes. Deux éléments de différenciation paraissent au premier plan. Le premier élément est l'éducation des hommes à la violence et à la guerre qui inclut le fait de s'habituer à voir le sang couler, son propre sang et celui de l'ennemi. Le second élément est le lien entre la capacité à faire couler le sang et le politique dans un sens large.

L'éducation du citoyen-soldat forge un rapport au corps et au sang particulier qui caractérise l'identité masculine et par là la manière dont il doit mourir (modèle qui devient la « belle mort » dans la cité). Un exemple de cette éducation à la mort et au sang apparaît dans l'*Ajax* de Sophocle lorsque le héros homonyme, en parlant de son fils, à ce qu'il voit le carnage pour s'habituer au sang². Cela s'inscrit dans le modèle homérique de la virilité, dans lequel la blessure valide la capacité de l'homme à faire preuve d'ἀνδρεία³. Ainsi lorsqu'il est temps de mourir Ajax n'hésite pas un instant, pas plus qu'Antiloque n'hésite à se mettre en travers de la trajectoire d'un trait mortel pour sauver son père⁴. Ce fer familier n'effraie pas plus des hommes bien réels et aguerris comme Cléomène et ses compagnons qui n'hésitent pas à faire couler leur sang. C'est que l'éducation du jeune citoyen passe par une préparation physique rude qui rend son corps propre à endurer la souffrance et les coups. Ce sont les Spartiates qui ont poussé cet entraînement le plus loin afin que la cité engendre des guerriers inégalables. Après avoir éliminé les enfants plus faibles dès la naissance, la cité retire dès 7 ans les enfants de leur famille afin qu'ils soient éduqués dans le cadre d'une discipline sévère comprenant des mises à l'épreuve physiques et mentales

¹ Voir page 134.

² Sophocle, *Ajax* 545-549 (traduction de P. Mazon, 2002) : « Soulève-le, soulève-le ici. Il ne s'effraiera pas de voir tout ce sang frais, s'il est vraiment mon fils, s'il tient bien de son père. Il faut tout au contraire le dresser sans retard aux mœurs rudes d'Ajax : il faut qu'il prenne un cœur semblable au sien ».

³ LORAUX 1989, 117.

⁴ Pindare, *Pythiques* VI, 28 et Philostrate, *Images* II, 7.

Partie 1 : Le suicide primitif

pour forger le corps et la détermination. Les punitions corporelles sont également fréquentes et contribuent à l'endurcissement¹.

Nous avons vu comment les Spartiates se tuaient pour préserver leur honneur, il faut ajouter toutes les épreuves durant leur initiation telle que la cryptie, les châtiments corporels (nous pouvons citer les flagellations dans le cadre du culte à Artémis Orthia) qui donnent au Spartiate une endurance légendaire dès le plus jeune âge² et font que la douleur n'est en aucun cas un frein pour commettre l'irréparable. Si Sparte cristallise cette résistance, elle n'est pas étonnante pour un peuple entraîné dès le plus jeune âge à tuer et à mourir pour sa cité.

Si les autres cités comme Athènes sont moins rigoureuses³, la préparation à la vie de soldat n'en est pas moins exigeante et touche un grand nombre d'individus. L'apprentissage s'accompagne de toute façon de douleurs selon Aristote⁴ et la violence a une place importante dans l'éducation⁵. Tout cela ne mène évidemment pas au suicide, mais fait que la crainte de souffrir n'est pas un frein, ou ne doit pas en être un, pour les hommes grecs et que la violence a une place légitime dans les rapports entre hommes.

Ce rapport au sang peut même prendre une forme privilégiée lorsque seul un homme peut accomplir certaines tâches où il coule. C'est en effet à l'homme (*mageiros*) qu'appartient d'égorger les animaux lors du sacrifice. Le rôle de la femme dans le sacrifice sanglant est différent. Elle peut être prêtresse ou canéphore⁶, elle porte alors le panier sacrificiel (*kanoun*) ; mais en aucun cas elle ne peut mettre à mort l'animal elle-même. Ce rôle peut être lié à la force nécessaire pour assurer cette fonction si nous considérons que l'égorgeur est aussi le boucher qui découpe la viande, mais ce n'est sûrement pas la seule explication. En Grèce cette exclusion prend une dimension politique, il faut en effet

¹ DUCREY 1999 [1968], 53-55 ; LEVY 2003, 52-59 ; VERNANT 1987.

² L'épisode rapporté par Plutarque de l'enfant qui préfère être dévoré vivant par un renardeau plutôt que de montrer qu'il avait volé est une illustration de cette endurance des Spartiates dès le plus jeune âge. Voir à ce sujet Plutarque, *Vie de Lycurgue* XVIII, 1, et *Moralia* 234 A-B, et l'article de Jean Ducat (DUCAT 2004).

³ Voir MARROU, 1948, notamment 69-70 où le savant précise que les Athéniens du V^e siècle ont abandonné l'éducation militaire qui ne réparait qu'au IV^e siècle avec l'éphébie. L'éducation aristocratique reste néanmoins pendant tout ce temps davantage orienté vers la préparation aux armes.

⁴ Aristote, *Politique* VIII, 5, 4 1339a28.

⁵ LEGRAS 2008.

⁶ LISSARRAGUE 2002, 254.

Partie 1 : Le suicide primitif

rappeler que le sacrifice sanglant est le privilège de la citoyenneté¹. Cela explique probablement pourquoi l'usage du verbe σφάζω pour désigner le suicide est courant quand il s'agit d'un homme. Ce verbe souligne la dimension sanglante du mode de mise à mort, ce qui en exclut les femmes.

3 Domination, exclusion et violence symbolique

Comme nous venons de le voir, l'opposition entre l'utilisation d'une corde ou d'une arme pour se tuer révèle des formes d'identification complexes associées au genre. Mais il ne faut pas réduire le mode de suicide à ce seul critère. En effet, celui-ci est également en lien avec le statut de celui qui se tue et exprime plus largement un rapport de domination. Le dominé intègre la manière de mourir qui lui est donnée pour sienne, et cette domination dépasse la seule opposition des genres pour mettre en valeur, au sein du système poliade, la prédominance du citoyen sur le reste de la population. Ainsi, le mode de suicide exprime une violence symbolique exercée non seulement à l'égard des femmes, mais aussi de tous ceux qui optent pour les mêmes modes opératoires.

a Les lâches, les mauvais et les efféminés

Nous avons déjà abordé le lien entre la pendaison et la lâcheté à propos des soldats, ou encore entre pendaison et pauvreté, mais nous pouvons l'étendre à d'autres catégories. Ainsi Timarque accusé par Eschine² de se prostituer est censé s'être pendu, mode efféminé pour une pratique efféminée³. Plus que le fait d'être l'objet d'une sexualité passive, Timarque est accusé d'être incapable de se maîtriser, c'est-à-dire de maîtriser ses désirs. Cela l'aurait conduit à une situation de dépendance dont la pendaison est le mode. Il est toujours complexe d'évaluer la réalité des propos rapportés par les anciens d'autant plus lorsqu'il s'agit d'une accusation. Mais si nous prenons le cas de Timarque, le choix de la pendaison s'inscrit dans un ensemble de représentations qui le renvoie à son statut de dominé ou d'immoral. En d'autres termes, ce choix sanctionne ce statut comme une punition qu'il s'inflige ou comme une évidence dont il se fait l'incarnation.

¹ Voir SCHMITT-PANTEL, 2001. À la page 157, elle précise que les situations où la femme tient le couteau sont excessivement rares et dans des contextes d'anormalité. Les fêtes réservées aux femmes font état de consommation de viande et la cité de Délos fait appel à un homme pour le sacrifice.

² Plutarque, *Moralia* 841A ; Eschine, *Contre Timarque*, arg. 16.

³ LEDUC, SCHMITT PANTEL, 2003.

Partie 1 : Le suicide primitif

On remarque également dans la tragédie que les hommes les plus vils sont toujours invités à se pendre. Ainsi celui qui trahit des suppliants mérite-t-il cette mort¹. Pour Sophocle également la pendaison échoit à ceux qui commettent des fautes horribles comme l'atteste ce passage où Œdipe répond au chœur qui s'étonne qu'il se soit aveuglé plutôt que tué. Il dit : « Ah ! ne me dis pas que ce que j'ai fait n'était pas le mieux que je pusse faire ! Épargne-moi et leçons et conseils ! ... Et de quels yeux, descendu aux Enfers, eussé-je pu, si j'y voyais, regarder mon père et ma pauvre mère, alors que j'ai sur tous les deux commis des forfaits plus atroces que ceux pour lesquels on se pend ? »² Les forfaits d'Œdipe sont donc juste au-dessus de ceux pour lesquels on se pend dans cette échelle d'atrocité que proposent les poètes à la réflexion collective.

b Mises à mort et suicide

Ce lien entre domination et manière de tuer ou de se tuer n'est nulle part plus manifeste que dans les mises à mort décidées par les cités³. Observons brièvement les mises à mort dans un premier temps. Celles-ci sont parfois liées à la nature de la faute. Ainsi la précipitation est une mort habituellement réservée aux sacrilèges⁴ ou bien aux délits de nature politique⁵. À Athènes les voleurs de toutes sortes subissent l'*ἀποτυμpanισμός*⁶. Les manières légales de tuer un condamné peuvent être liées aussi au statut de celui-ci dans la société (citoyen, esclave, etc.). En effet, les différents modes d'exécution observés à Athènes⁷ concernent les citoyens. Au sein même des citoyens, une différence existe entre les condamnés à mort qui peuvent obtenir de se tuer par le poison, du fait de leur rang et surtout leur richesse, et les autres. Les différents moyens de mettre à mort un condamné montrent un jeu complexe de domination où les citoyens les plus riches réservent à ceux d'entre eux pris en faute une mise à mort moins douloureuse et moins infamante.

¹ Euripide, *Héraclides* 246.

² Sophocle, *Œdipe-Roi* 1374.

³ CANTARELLA 2000, 11 précise en effet que, dans le monde homérique, les châtiments sont réglés par le chef de famille. Les problèmes entre les différentes familles relèvent des règles de vengeance.

⁴ GERNET 1982b, 192 ; CANTARELLA 2000, 81-85

⁵ GERNET 1982b, 192 note 43 ; KARABELIAS 1991, 100 ; CANTARELLA 2000, 86-87.

⁶ Aristote, *Constitution des Athéniens* 52,1 ; GERNET 1982b, 195. Le même auteur, à la page 179, décrit le supplice comme une sorte de cruxifiction : « Le condamné, nu, est attaché par cinq crampons à un poteau dressé sur le sol ; défense d'approcher pour lui apporter secours ou allègement en quoi que ce soit : on attend que la mort s'ensuive. »

⁷ Pour la précipitation, l'*ἀποτυμpanισμός* et la ciguë, voir LORAUX 1984b, 198.

Partie 1 : Le suicide primitif

Pour ce qui est du suicide, nous pouvons commencer à parler d'intégration de la domination au moment où celui-ci devient un mode de punition. En effet, l'individu se reconnaissant irrémédiablement coupable d'une faute tend à utiliser la pendaison comme mode de suicide tandis que ceux dont la valeur est mise en doute cherchent à prouver leur innocence en se précipitant (nous détaillerons le caractère ordalique de cette manière de se tuer). Enfin, ceux qui se considèrent victimes utilisent un mode sanglant. Ce schéma n'est évidemment pas absolu, mais il correspond assez bien aux cas de suicide de femmes. Celles à l'origine d'un inceste se pendent généralement (Myrrha, Byblis), celles qui en sont victimes se tuent avec une arme (Cyané, Pélopia) et nous avons noté la place de la précipitation pour celles qui fuient les ardeurs masculines. Les sources montrent ainsi, comme pour les mises à mort, un lien entre les manières de se donner la mort et le contexte.

B L'altérité

Après avoir exploré l'univers de l'identité du citoyen en relation avec ceux qui l'entourent dans la cité, nous allons examiner comment le suicide intervient pour définir l'identité du barbare aux yeux du Grec. Lorsque le suicide est évoqué au sujet des barbares, cela prend le plus souvent le chemin des extrêmes. Nous pouvons identifier deux attitudes, considérées par les Grecs comme inappropriées, au sujet du suicide des barbares. Dans un premier cas, le suicide illustre le mépris que les barbares ont de la vie et, dans le second, il rend évident un mode de vie dérégulé. Ces récits répondent à des logiques d'inversion — les Grecs soulignant volontiers que les coutumes barbares sont opposées aux leurs—, d'exagération — des traits culturels sont grossis pour montrer le manque d'ordre des barbares — et d'idéalisation — par la déformation de la réalité, on suggère les carences de la société grecque. Ce que nous allons développer est surtout pertinent pour l'époque archaïque et classique avant que le modèle poliade ne s'exporte de manière intensive avec les conquêtes d'Alexandre et favorise des échanges culturels.

1 L'inversion

Xénophon dans la *Cyropédie*¹ raconte l'histoire de Panthée. Celle-ci est la femme d'Abadat, le roi de Suse allié à Cyrus. Abadat a été tué lors d'un combat contre les Égyptiens, et Xénophon décrit les efforts du roi Cyrus pour atténuer les douleurs de la reine. Mais celle-ci n'a plus qu'un projet en tête, suivre son mari dans la mort. Elle

¹ Xénophon, *Cyropédie* VII, 3, 14.

Partie 1 : Le suicide primitif

annonce son intention sans équivoque et met son plan à exécution au plus tôt. Dans ce récit, nous trouvons la reprise d'un modèle grec relativement classique de fidélité féminine. C'est après le suicide que nous retrouvons trait pour trait une inversion de valeurs grecques. Après le suicide de Panthée, Cyrus cherche à honorer la mémoire d'Abradatas, ce qui paraît normal, mais également de la reine. Il leur fait construire, ainsi qu'aux eunuques qui les ont suivis dans la mort, un tombeau ainsi qu'un monument grandiose. Il fait inscrire sur le tombeau « les noms d'Abradatas et de Panthée, en caractères assyriens ». Xénophon ajoute que le roi « prit soin que les morts obtinssent tous les honneurs funèbres voulus et le tombeau élevé était, dit-on, gigantesque ». Cet extrait exprime l'inverse de ce que Platon préconise pour la cité des Magnètes. Le tombeau n'est pas à l'écart, il est ostensible, les noms des morts, y compris d'une femme qui se tue avec un poignard qu'elle se plonge dans le cou¹, comme un homme, y apparaissent. L'acte est digne de mémoire, il n'y a pas d'oubli, d'écartement, de crainte d'une souillure ou autre contrecoup divin.

2 L'exagération

D'après les Grecs, les barbares vont forcément toujours plus loin dans le sens du dérèglement, de l'absence de contrôle de soi et du groupe ou l'absence de solidarité. Selon Hérodote, il existe un peuple d'Indiens dont les membres :

« ont ces autres mœurs : ils ne tuent rien qui soit vivant, ils ne sèment rien, ils n'ont pas coutume d'avoir des maisons, ils se nourrissent d'herbages et ont une graine légumineuse de la grosseur d'un grain de millet dans une cosse que la terre produit d'elle-même ; ils recueillent cette graine, la font bouillir avec la cosse et s'en nourrissent. Si l'un d'entre eux tombe malade, il s'en va dans la solitude et se couche ; et personne ne s'occupe de lui, ni après sa mort ni pendant sa maladie »².

L'individu accepte son sort, il se met à l'écart pour mourir, mais le groupe ne s'occupe pas de lui comme c'est la norme dans le monde grec. L'inversion est poussée jusqu'à l'exagération.

Des récits illustrent le mépris de la vie de la part des barbares : un texte d'Athénée montre ainsi les Thraces jouant à un jeu effectué lors des banquets consistant à se passer une corde au cou tout en étant juché sur une pierre, muni d'une serpette. Les autres poussent la pierre et le pendu doit couper la corde avant de mourir. Si c'est le cas : « les

¹ J'ai préféré sur ce point la traduction de P. Chambry (1967) « se perça le cou » pour dire *σπασαμένη σφάττει ἑαυτήν* là où Delebecque (2000) traduit « le plonge dans son sein et meurt ».

² Hérodote, *Histoires* III, 99-101 (traduction de Ph.-E. Legrand, 1958).

Partie 1 : Le suicide primitif

autres éclatent de rire en se faisant un jeu de sa mort¹ ». De ces deux exemples, il ne faut retenir que la manière dont les auteurs déforment non pas le suicide des barbares, mais leur propre conception de la mort. Après l'exagération, forme condescendante d'un regard ethnographique, analysons maintenant comment l'autre comprend ce qu'il y a de meilleur.

3 L'idéalisation : le suicide barbare

Le suicide des barbares montre aussi une version idéalisée de la mort volontaire². Cet idéal exprime d'une part l'espérance de la mort sans douleur, liée au sommeil qui aux dires d'Hésiode existait chez les premiers hommes³, et d'autre part la mort par le feu. Diodore⁴ offre un récit de ce type lorsqu'il parle des « Éthiopiens⁵ » qu'aurait rencontrés un certain Iamboulos. Le suicide leur offre un outil utile en de nombreuses circonstances. Il sert d'une part à se débarrasser des infirmes contraints à se suicider⁶, puis des anciens dont il dit qu'ils : « ont comme coutume de vivre jusqu'à un âge fixé à l'avance et, quand ce laps de temps est écoulé, de trépasser en se suicidant d'une étrange manière ; chez eux pousse en effet une herbe hybride et, chaque fois que quelqu'un se couche sur elle, il sombre imperceptiblement dans un doux sommeil puis meurt ». Ce traitement des anciens permet la succession du roi à la tête de toutes les tribus. En effet, le plus âgé d'entre eux est désigné roi et lorsqu'il atteint l'âge de 150 ans, comme tous les autres hommes de cet âge, il doit se tuer et laisser la place au plus ancien après lui⁷. Cette mort plus ou moins volontaire devient ainsi un instrument idéal de contrôle de la population et de succession politique, le terme « idéal » sous-entendant qu'il est une sorte d'outil au service d'une utopie que nous retrouvons au sujet des hommes de l'âge d'or décrit par Hésiode jusqu'aux

¹ Athénée, *Les Deipnosophistes* IV, 155 E (traduction de M. Lefebvre de Villebrune, 1789). Ce mépris de la vie s'exprime dans la coutume des Thraces que rapporte Hérodote et qui consiste à se lamenter lors d'une naissance et à se réjouir lors d'un décès (Hérodote, *Histoires* V, 2-5).

² Nous pouvons rapprocher cette mort idéalisée de certains récits sur la coupe de Céos, abordés ci-dessous, ou des versions les plus épurées de la mort de Socrate qui soulignent l'idéal d'une mort sans souffrance.

³ Hésiode, *Les travaux et les jours* 116 (traduction de Ph. Brunet, 1999) : « Ils mouraient comme s'ils s'endormaient ».

⁴ Diodore, *Bibliothèque historique* II, 55-60.

⁵ ECK 2004, 332, dit à ce sujet : « Le récit de Diodore est difficile à classer ; souvent enfermé, après un examen plus ou moins approfondi, dans un genre, celui de l'utopie, il est fort possible qu'il soit plutôt le reflet d'une expérience réelle, vécue dans l'océan Indien par un explorateur ou par un géographe ».

⁶ Diodore, *Bibliothèque historique* II, 57,5.

⁷ Diodore, *Bibliothèque historique* II, 58.

Partie 1 : Le suicide primitif

hyperboréens de Pomponius Méla¹. Parmi les utopies évoquant une terre d'abondance où les hommes vivent une vie bienheureuse, celle-ci est la seule dans laquelle le suicide prend une place importante.

Ainsi le suicide barbare se trouve aux limites du divin. La mort par auto-crémation sur un bûcher, qu'on retrouve le plus souvent chez les barbares, lorsqu'il s'agit de cas ne relevant pas de récits légendaires ou mythiques², exprime cela. Chez les barbares le feu intervient dans les suicides de masse, comme on l'a noté, mais également dans des situations individuelles. Cette tendance à l'immolation est le propre des barbares dans nos sources³. Les Grecs se préparent parfois à se donner la mort, mais, à l'instar des Phocidiens, ne vont pas jusqu'au bout. Outre cette particularité du suicide de masse, de nombreux suicides individuels sont également observés chez les barbares. Le plus connu d'entre eux est celui de Crésus, roi de Lydie. Le récit de sa mort est rapporté par Bacchylide, auteur du début de l'époque classique né vers 520⁴. Alors que Sardes est sous le coup de l'assaut des Perses, Crésus décide de se jeter dans un bûcher avec sa famille. La fin du récit s'achemine vers le mythe. Zeus éteint le bûcher, enlève Crésus et le porte au pays des Hyperboréens du fait de sa grande piété. Il veut se tuer comme un barbare, mais il termine comme un Grec. Le cas de Bogès d'Éion est particulier. Son suicide est rapporté par plusieurs auteurs grecs d'Hérodote à Polyen. En 476 Cimon assiège Éion, la ville est défendue par Bogès un Perse qui au terme d'un long siège met le feu à la ville et après y avoir jeté ses biens et sa famille se précipite dans le brasier. Son acte de fidélité est loué par les Perses : il aurait pu sauver sa vie en quittant la ville⁵. La fin d'Amilcar est moins

¹ Hésiode, *Les travaux et les jours* 109-126 ; Pomponius Méla, *Chorographie* III, 5, 37. Nous retrouvons chez ce géographe romain la description du peuple hyperboréen dont le sol est naturellement fertile et qui ne connaît que la paix. L'auteur termine la description de ce peuple ainsi : « Ils passent leur vie dans les bois sacrés et dans les forêts, et, dès qu'ils se sentent rassasiés, plutôt que dégoûtés, de vivre, le front ceint d'une guirlande de fleurs, ils vont gaiement se précipiter dans la mer du haut d'un certain rocher ; c'est le genre de mort le plus distingué. » (traduction de L. Baudet, 1843).

² En effet, il existe de nombreux cas de suicides par le feu chez les Grecs (Héraclès est le plus connu), mais ils sont rarement accomplis par un personnage historique. Quand c'est le cas comme pour Pérégrinos, l'acte est condamné (Lucien, *Pérégrinos* 40).

³ Voir dans le corpus les cas suivants : Sidoniens, Isauriens, Indiens obsédés, Sagonte, Xanthiens.

⁴ Bacchylide, *Épinicies* III, 26-62, pour l'ensemble du récit. Hérodote, *Histoires* I, 87, rapporte également cet événement, mais chez cet historien, le bûcher est éteint de manière opportune par une pluie violente.

⁵ Hérodote, *Histoires* VII, 107 ; Plutarque, *Vie de Cimon* VII, 1-3 ; Polyen, *Ruses de Guerres* VII, 24.

Partie 1 : Le suicide primitif

idéale. Alors qu'il voit la défaite se produire face aux Grecs en Sicile vers 483, ce Carthaginois préfère se tuer : « il se jeta dans le feu ; et c'est ainsi qu'il aurait disparu, consumé par les flammes » dit Hérodote¹. Des sources largement postérieures aux périodes des suicidés rapportent la mort de Sardanapale et de Sémiramis. Pour le premier, Athénée cite Ctésias qui est lui-même postérieur de plusieurs siècles à la mort du souverain assyrien à qui les Grecs attribuaient une réputation d'efféminé². Selon Ctésias le souverain se serait immolé par le feu afin d'éviter une défaite. Nous fermerons cette liste d'exemples par la reine légendaire Sémiramis dont la mort fait à nouveau l'objet d'un récit de Ctésias qui ne précise pas la manière dont elle se tua, mais nous indique qu'elle laissa son fils conspirer en accord avec un oracle qu'elle avait reçu et qu'elle « se donna rapidement la mort comme pour rejoindre les dieux ». Hygin, dans un court récit, nous donne sa version et dit qu'elle « se jeta dans un bûcher après la perte de son cheval ». Si le mode donné par Hygin est hérité d'une tradition plus ancienne³ et non une invention de sa part, la volonté de rejoindre les dieux en réduisant le corps à néant introduit ce que nous trouvons dans les mythes grecs, c'est-à-dire la notion d'apothéose qu'apporte le feu. Nous laissons pour l'instant de côté le cas des Indiens pour y revenir dans la seconde partie.

Le suicide des barbares est une identité projetée par le Grec sur l'autre. Ces récits de suicides s'inscrivent dans un processus qui dépasse largement le cadre de notre travail et qui fait du barbare à la fois l'autre détesté ou méprisé, et l'autre idéalisé appartenant à un monde à la fois pré-civique et pré-civilisé plus proche du sauvage ou du divin. Ainsi, il faut prendre tous ces récits avec prudence et les analyser le plus souvent comme des légendes plus que comme des récits fidèles d'évènements.

C La transcendance

Les citoyens, les non-citoyens et les barbares n'en restent pas moins dans le domaine de l'humain. Il existe en revanche des situations où le suicide peut montrer la nature surhumaine de certains individus quand il ne conduit pas à la divinisation.

Le cas le plus célèbre et emblématique est celui d'Héraclès connu par la littérature et l'iconographie. Il sert de modèle pour les autres cas dont nous allons parler, Timanthès, Pérégrinos et peut être même Empédocle. La vie et le parcours d'Héraclès sont suffisamment connus pour ne pas y revenir et nous concentrer sur ce qui nous intéresse ici,

¹ Hérodote, *Histoires* VII, 167.

² Athénée, *Deipnosophistes* IX, 529b-d.

³ Ctésias, *Persica* F1b1 20,1 ; Hygin, *Fables* 242,8.

Partie 1 : Le suicide primitif

à savoir sa mort. Le guerrier invincible ne peut succomber au sort des armes, il lui faut donc mourir victime d'une ruse. Croyant lui donner un philtre d'amour sur les conseils de Nessus, Déjanire fait parvenir au héros une tunique enduite d'un poison. Après avoir enfilé cette tunique, le héros subit des brûlures insupportables, ses chairs se consumant comme rongées par l'acide. Ne pouvant plus supporter la douleur, il demande à son fils de dresser un bûcher sur l'Oeta et lui demande de l'allumer. Au récit de Sophocle¹ font écho avec un peu de variations ceux des auteurs postérieurs. Carine Van Liefferinge rappelle² que deux interprétations sont d'ordinaire proposées sur la mort d'Héraclès sur le bûcher telle qu'elle est mise en scène par Sophocle. Pour Paul Mazon qui adopte la première, dans les *Trachiniennes*, Héraclès meurt comme un homme. Aussi la scène du suicide du héros ne présente pas une apothéose³. D'autre part Claude Calame, prenant l'ensemble des sources pour interpréter l'œuvre de Sophocle, défend l'idée de l'apothéose à laquelle Van Liefferinge semble souscrire⁴. Pour notre part, nous suivrons également l'interprétation de Claude Calame concernant Héraclès et considérerons que son bûcher constitue la voie de passage vers le statut divin. C'est de cette manière que les Grecs semblaient l'avoir compris comme le montrent les exemples suivants. Le cas de Timanthès rapporté par Pausanias⁵ fait directement référence à Héraclès. Une comparaison entre les propos de Pausanias et ceux de Photios au sujet de la mort d'Héraclès le confirme. Le premier nous apprend, à propos de Timanthès, qu'« il avait cessé sa carrière d'athlète, mais il essayait encore sa force en tendant chaque jour un grand arc ; et voilà qu'il fit un voyage et pendant ce temps il cessa la pratique de l'arc. Comme, à son retour, il n'était pas capable de tendre l'arc, il alluma un feu, puis se jette vivant dans le bûcher »⁶. Quant au second, voici ce qu'il rapporte : « Vient ensuite celle d'Héraclès, qui se serait suicidé par le feu parce qu'il n'était plus capable, à cinquante ans, de tendre son arc. »⁷. Si l'imitation d'Héraclès est manifeste, la volonté de divinisation l'est peut-être moins. Il faut lire la fin du texte de Pausanias, pour comprendre davantage. Le périégète dit que « tous les événements de ce genre qui se sont déjà produits dans le monde, ou qui se produiront un jour, on devrait, à

¹ Sophocle, *Trachiniennes* 1157-1280.

² VAN LIEFFERINGE 2000, 105.

³ P. Mazon, Sophocle, *Trachiniennes*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1962, notice, p.7.

⁴ CALAME (C.), 1998, 202 et note 16.

⁵ Pausanias, *Description de la Grèce* VI, 8, 4.

⁶ Pausanias, *Description de la Grèce* VI, 8, 4 (traduction de J. Pouilloux, 2002).

⁷ Photios, *Bibliothèque* 190 (Ptolémée Héphestion), 146b 19 (traduction de R. Henry, 1962).

Partie 1 : Le suicide primitif

mon sens, les considérer comme folie plutôt que comme courage »¹. Pausanias fait probablement allusion à un cas célèbre de suicide par le bûcher. Il pense probablement au cas de Pérégrinos dont l'auto immolation a eu lieu en 165 de notre ère à Olympie. Celle-ci est rapportée par Lucien² qui la tourne en dérision tout au long d'un texte adressé à Kronios peu après les faits et intitulé *Sur la mort de Pérégrinos*. Selon Lucien³, Pérégrinos, parlant de son suicide à venir, aurait invoqué les exemples d'Héraclès et d'Empédocle. Le premier est devenu une divinité par le moyen que nous savons, le second, selon la tradition s'est jeté dans l'Etna⁴ et était considéré de son vivant comme proche d'un dieu⁵. Pour Pérégrinos, la volonté d'être divinisé commence lorsqu'il est honoré par les chrétiens⁶ puis s'intensifie au fur et à mesure que l'échéance du bûcher approche. Il se compare à Socrate, puis à un phénix. Elle culmine avec la prédiction de la Sybille invoquée par un cynique proche de Pérégrinos réclamant qu'un culte soit rendu, après sa crémation, à celui qui « siège près d'Héphaïstos et du souverain Héraclès ». L'exemple d'Héraclès s'est étendu bien après la période que nous nous étions fixés, mais il aide à mieux comprendre comment des mythes d'immortalisation par le feu peuvent conduire à la divinisation d'un héros et à la mort volontaire d'un vieillard. Le pauvre Timanthès, dans le récit qui est fait de sa mort, imite Héraclès. Toutefois, excepté le commentaire allusif de Pausanias et ce qui est connu par ailleurs de cette manière de mourir, rien n'indique que ce soit dans une volonté de divinisation qu'il ait choisi de se donner la mort par le feu.

La crémation dont nous avons vu qu'elle n'est pas pour les hommes ordinaires, mais concerne des individus d'exception, n'est pas la seule susceptible de mener un mortel à accéder au divin. La précipitation peut, dans une moindre mesure, tenir un rôle analogue comme le montrent les apothéoses à la suite d'un saut dans la mer. De nombreux

¹ Pausanias affirme, dans le livre cinq (V, 1, 2), que 270 années ont passé depuis le repeuplement de Corinthe en 44 avant J.-C., ce qui place la rédaction de ce livre vers 174 de notre ère.

² Pausanias et Lucien sont contemporains de Pérégrinos.

³ *Sur la mort de Pérégrinos* 4-5, puis 21, 24 « rejoindre Héraclès », 33 « il devait mourir comme Héraclès, et se mélanger à l'éther ».

⁴ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VIII, 74-75 ; *Anthologie palatine* VII, 123 et 124, Diogène cite également le suicide par pendaison comme mort possible pour Empédocle.

⁵ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VIII, 74-75 : *Anthologie palatine* VII, 124-125. Le texte de Lucien révèle d'autres exemples bien connus, celui des « brahmanes » (25) dont la tradition nous a fourni les noms de Calanos, de Zarmanochégas et dont nous parlerons par la suite.

⁶ *Sur la mort de Pérégrinos* 11.

Partie 1 : Le suicide primitif

personnages mythiques ont accédé à l'immortalité. Il suffit de rappeler, pour l'instant, les cas d'Ino et de Britomartis. Ces suicides feront l'objet d'analyses lorsque nous nous intéresserons aux liens qui se tissent entre le suicide et l'ordalie.

Loin d'être un élément anodin, la manière de se tuer donne des indications sur ce qu'on souhaite montrer et laisser comme image de soi ou dire de l'autre. Au II^e siècle de notre ère, Artémidore écrit un ouvrage sur l'interprétation des rêves et lie des destins individuels avec la manière de mourir. Un homme rêva qu'il avait perdu son nom. À la suite, nous dit l'interprète des rêves, ayant perdu son fils, sa fortune et la citoyenneté, alors il se pendit¹. Artémidore raconte aussi le rêve d'un collecteur d'impôt qui « eut l'impression de se pénétrer lui-même ». Tombé dans le dénuement, il se suicida. La manière de mourir n'est pas exprimée, mais la symbolique de la pénétration semble évidente². Ces interprétations sont un autre moyen de donner du sens, davantage lié à l'individu, mais en s'appuyant sur une interprétation de ce que la manière de mourir peut exprimer.

Deux derniers extraits résument ce que nous avons tenté de montrer dans ce chapitre. À propos de la pendaison l'interprète des rêves affirme que : « Se pendre indique des angoisses et des resserrements à cause de ce qui arrive à ceux qui se pendent, et outre cela le fait de ne pas rester dans sa patrie ni non plus au lieu où l'on est quand on a eu ce rêve : car le pendu n'a plus les pieds sur la terre et il n'a plus d'assiettes ». Alors qu'il dit de l'égorgeage : « Se couper la gorge ou être égorgé par un autre a même signification que ce qu'on a dit plus haut sur la mort, mais cela mène plus vite à terme les accomplissements. Être sacrifié, être égorgé près de l'autel d'un dieu ou en public à l'Assemblée ou à l'Agora, est bon pour tous, surtout pour les esclaves : car, de façon brillante et visible, ils seront libres »³. Le premier renvoie à la perte d'identité, le pendu angoisse et perd sa patrie, alors que le second engendre la liberté pour l'esclave.

¹ Artémidore, *La Clé des songes* I, 4 (traduction d'A.J. Festugière, 1975).

² Artémidore, *La Clé des songes* V, 31 (traduction d'A.J. Festugière, 1975).

³ Artémidore, *La Clé des songes* II, 50 et 51 (traduction d'A.J. Festugière, 1975).

V Des spécificités du suicide antique ?

Un certain nombre d'éléments sont à prendre en compte pour entrevoir la spécificité du suicide en Grèce ancienne. Nous avons déjà vu, pour expliquer la condamnation de cette mort, l'influence que la pensée « primitive » pouvait avoir, nous allons en préciser quelques autres points dans la suite de ce chapitre. Avant d'aborder des questions traitant d'institutions prélogiques et de leur survivance dans des pratiques suicidaires ou liées à la mort volontaire — au sacrifice, à la vengeance, et à l'ordalie — nous allons mieux définir le contexte particulier des relations entre individu et société.

A Un contexte spécifique : la contrainte sociale

La grande spécificité des mondes anciens dans cette relation entre groupe et individu repose dans la contrainte sociale qui s'exerce sur lui. La forme de cette contrainte est ensuite propre à chaque société ancienne. Ce point essentiel qui différencie les sociétés antiques des sociétés modernes explique que la modélisation durkheimienne ne paraît pas appropriée pour la compréhension du suicide. Dans la mesure où cette étude¹ sert souvent de référence pour les érudits travaillant sur le suicide dans l'antiquité², nous allons brièvement faire un retour sur ce travail.

La manière de structurer le suicide pour Durkheim repose sur deux paramètres, l'intégration et la régulation³. À partir de la combinaison de ces variables, selon qu'elles sont importantes ou pas, il énonce des formes de suicide, comme le montre le tableau ci-dessous⁴ :

¹ DURKHEIM 1990 [1897].

² Cette référence touche davantage le monde anglo-saxon avec des auteurs comme Garrison (GARRISON 1995), David (DAVID 2004) ou Van Hooff (VAN HOOFF 1990). En France les auteurs traitants du suicide dans l'antiquité comme Nicole Loraux, Jean-Louis Voisin ou Paul Veyne n'y font que peu allusion préférant souvent une approche plus anthropologique.

³ Bearman (BEARMAN 1991, 503) les définit de la manière suivante : pour l'intégration il propose « Profondeur des relations sociales liant une personne ou un groupe aux autres de manière qu'ils soient exposés à la demande morale du groupe », et pour la régulation « La régulation est la demande morale ou normative qu'implique l'appartenance à ce groupe » (ma traduction de l'anglais).

⁴ BEARMAN 1991, 505 Table I.

Partie 1 : Le suicide primitif

Tableau 6 Formes de suicides selon Durkheim

Forme des suicides		
Intégration	Régulation	
	Basse	Haute
Haute	Anomique	Altruiste
Basse	Égoïste	Fataliste

En cas de régulation et d'intégration haute, le « moi » de l'individu se fond dans le collectif et on parle alors de suicide altruiste dont la forme extrême est le sacrifice. À l'inverse, une régulation et une faible intégration sont liées à une situation où le « moi » s'affirme hors du groupe et de ses préoccupations, on parle alors de suicide égoïste. Si la société ne joue pas correctement son rôle de régulateur, mais que l'individu est néanmoins intégré, on parle de suicide anomique. Enfin, même si Durkheim ne l'a que peu développé, il existe une situation où l'individu est peu intégré, mais subit une régulation importante de la part de la société, les suicides qui se produisent dans ces situations sont appelés « fatalistes »¹.

Il pourrait être possible de chercher chacune de ces formes dans la société grecque, on les retrouverait très probablement tant la conceptualisation est bien construite. Cette analyse a déjà été entreprise par des érudits. En effet, dans un article sur le suicide à Sparte², David prend comme base de départ la définition de Durkheim tout en ajoutant qu'il traitera des tentatives de suicide et des situations de troubles mentaux menant à la mort. Il dresse ensuite un catalogue de tous les suicides liés à Sparte et vérifie la conformité de ces cas avec la typologie proposée par Durkheim. Aussi identifie-t-il en

¹ DURKHEIM 1990 [1897], 311 note 1. Le sociologue propose les suicides d'esclaves comme exemple de cette situation. Concernant l'antiquité grecque cela ne concernerait pas tous les types d'esclavage, l'esclave domestique me semble échapper à cette logique par son intégration dans les familles et la société, en revanche les hilotes spartiates pourraient correspondre à ce schéma. Georges Devereux dans un article paru dans la revue les *Annales* (DEVEREUX 1965, 24-30) décrit fort bien le poids de la régulation en analysant à partir d'un texte de Thucydide (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* IV, 80) la manière dont les spartiates ont maintenu les hilotes sous leur domination en purgeant les hilotes qui s'étaient battus à leur côté et qui étaient susceptibles de servir de meneur à une révolte. Il insiste également sur la manière dont Sparte s'est adaptée en termes d'institutions et de pratiques au danger hilote qu'elle avait elle-même créées.

² DAVID 2004, 25.

Partie 1 : Le suicide primitif

Lycurgue un suicide altruiste, ainsi que des suicides anomiques chez Aritodémos ou Pantitès¹.

Pour Durkheim sa théorie a valeur universelle², et si Garrison³ dans son étude sur le suicide dans la tragédie prend ses distances avec cette théorie, elle n'en fait pas moins une tentative de rapprochement avec la culture grecque en comparant l'intégration et la régulation avec deux notions grecques : φίλια et δίκη. Elle rappelle que la φίλια exprime la force du lien entre des individus, au sein d'une famille ou d'un groupe et cette capacité à créer ce lien. Quant à la δίκη, elle la définit comme la force de préservation de l'ordre établi, traduite le plus souvent par justice.

Si nous ne pouvons rejeter en bloc ce modèle sociologique tant son analyse globale de la société est pertinente, il reste néanmoins plusieurs difficultés. Cette conceptualisation repose, quoi qu'en dise Durkheim, sur une société de type moderne, celle du XIX^e siècle européen, mais ne donne pas de critères permettant d'évaluer ce qu'est une société à forte intégration par exemple. Le modèle varie grandement si nous comparons une société ancienne et une société moderne. Dès que nous comparons deux sociétés, cette absence d'outil d'évaluation jette le trouble sur les conclusions qu'on pourrait tirer de l'utilisation hâtive de cette grille. Le second problème repose sur la manière propre à chaque société de concevoir l'intégration et la régulation. On a parlé plus haut d'un rapprochement possible entre intégration et régulation d'une part et φίλια et δίκη de l'autre. Cela me paraît difficilement applicable en tant que système explicatif du suicide dans la société grecque. Le problème de l'utilisation de ce modèle en histoire ancienne, c'est qu'il s'agit d'un modèle sociologique, utilisant des outils chiffrés hors de notre portée.

La question de la contrainte sociale doit donc être contextualisée. La contrainte sociale en Grèce ancienne s'exerce par le biais de l'obligation d'appartenance à des groupes, des classes d'âge, à un genre. On est un individu parce qu'on appartient à ces groupes. La notion de personne est imbriquée dans la dynamique du groupe en tant que

¹ DAVID 2004, 28-29. L'intérêt de cette typologie reste à démontrer. En effet, qu'apporte à l'historien le fait de savoir que la mort de Lycurgue est de type altruiste ?

² Voir GARRISON 1995, 36, note 104. Cynthia Hamlin et Robert Brym rejettent également la théorie de Durkheim pour l'étude anthropologique des Guarani-Kaiowá, une population du sud-ouest du Brésil. Pour ces auteurs la théorie durkheimienne est monocausale et tient trop peu compte du sujet dans l'action pour bien comprendre cette population. Ils proposent d'y ajouter des causalités culturelles (HAMLIN, BRYM 2006).

³ Voir GARRISON 1995, 36 *sq.* pour une discussion de la théorie de Durkheim et son utilisation pour la Grèce ancienne.

Partie 1 : Le suicide primitif

personnage, de rôle à jouer¹. Il n'y a que peu de reconnaissance de la personne ou de l'individu hors de ces appartenances. De plus, si un individu commet des actes qui ne correspondent pas à ce qui est attendu de lui, le risque d'exclusion est multiplié par le nombre des groupes auxquels il appartient. La conformité devient de ce fait la capacité à correspondre à des modèles préexistants. Quand il s'agit du suicide, cette force sociale peut agir de deux manières qu'on peut considérer comme centrifuges ou centripètes.

Dans le premier cas, le modèle attire et devient source d'imitation, parfois même contre les désirs de l'individu. Diogène Laërce² rapporte qu'après le suicide d'Antipatros, Carnéade « se sentit obligé de quitter la vie avec courage » Dans le second cas, l'impossibilité de se conformer à un modèle entraîne une volonté de mourir qui n'est pas réprouvée. Ajax ou encore à Pantitès³ auquel on dénie des honneurs illustrent bien ce modèle. La force de la conformité ou de l'impossibilité à correspondre à un modèle agit donc en tant que motivation, en tant que phénomène explicatif de la manière dont un acte est compris.

B Se sacrifier

Un autre élément important dans la société grecque, c'est qu'elle encourage au sacrifice de soi. Elle invite l'individu à faire passer ses intérêts, y compris vitaux, après ceux du groupe. La différence essentielle entre le sacrifice et le suicide, qui fait que ces actes ne sont pas confondus, c'est que dans le sacrifice la mort n'est pas recherchée pour elle-même. La mort est le prix à payer pour la survie d'un tiers pour qui on s'offre volontairement. En d'autres termes, le sacrifice volontaire apparaît lorsque le sacrifiant et le sacrifié procèdent d'une même volonté (même si la personne n'exécute pas l'acte elle-même) et qu'il offre sa vie à une tierce puissance pour obtenir une faveur dont il n'est pas directement bénéficiaire⁴. Le point fondamental qui différencie sacrifice, sacrifice de soi et suicide c'est celui de la « volonté » avec trois niveaux qu'il est souvent difficile de connaître avec certitude : la contrainte, le consentement à mourir et la volonté de mourir.

¹ GERNET 2001, 292, dit que « le sentiment de la valeur de l'individu émane de celle du groupe, parce que la personnalité même de cet individu tient par toutes les fibres à l'existence même de ce groupe ».

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IV, 64.

³ DAVID 2004, 29 « En général l'obsession des Grecs pour l'honneur et la honte était au centre de l'étiologie du suicide » (ma traduction), voir note 29 pour Sparte.

⁴ TESTART 2004, VERSNEL 1980.

Partie 1 : Le suicide primitif

La notion de mort volontaire sous-tend une parenté entre le suicide et le sacrifice¹, proximité qui prend corps en premier lieu dans le vocabulaire. On ne trouve pas de différences notables pour désigner l'un ou l'autre. C'est pourquoi les auteurs anciens se sentent obligés de préciser que la victime est consentante. On observe ce consentement à mourir propre au sacrifice dans le récit de la mort d'Alceste dont Euripide dit qu'elle « voulût mourir » (ἤθελε θανόν)² quand Alceste accepte de mourir à la place d'Admète, ou plus loin encore : « N'a-t-elle donc pas accepté, pour sauver son époux, de mourir elle-même, la fille de Pélias ? »³. Le récit du Pseudo-Apollodore⁴ concernant la même héroïne respecte cette précaution consistant à préciser le consentement à mourir, il précise : « Alceste se dévoua à sa place ». Euripide encore, faisant parler Macarie lui fait dire : « voici ma vie qui s'offre volontiers, sans regret »⁵.

Ces précisions sont nécessaires dans la mesure où le vocabulaire utilisé par les auteurs anciens pour désigner le sacrifice ne se différencie pas de celui utilisé pour exprimer le fait de se suicider. Lorsque Pausanias affirme que Macarie « s'égorgea elle-même » (ἀποσφάξασα ἑαυτήν), l'auteur utilise le même vocabulaire que lorsqu'il désigne des suicides du même type⁶, se contentant de préciser qu'« il fallait que l'un des enfants d'Héraclès mourût volontairement, sans quoi les Athéniens n'auraient pas la victoire »⁷. La principale différence réside donc dans cette indication que la mort est volontaire. On retrouve le même procédé dans les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis. Dans ce texte, les Coronides : « se frappèrent de leur navette près de la clavicule et s'ouvrirent la

¹ La limite à poser entre suicide et sacrifice de soi est problématique. La sociologie moderne a hésité quant à son inclusion dans la définition du suicide. Pour Durkheim le sacrifice de soi entre dans la définition du suicide (DURKHEIM 1990 [1897], 5) « On appelle suicide tout cas de mort qui résulte, directement ou indirectement, d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait produire ce résultat », alors que pour Halbwachs un suicide est « Tout cas de mort qui résulte d'un acte accompli par la victime elle-même avec l'intention de se tuer, et qui n'est pas un sacrifice ». Il exclut de sa définition le sacrifice (HALBWACHS 2002 [1930], 479). Le second choix correspond davantage à la réalité grecque.

² Euripide, *Alceste* 17 (traduction de H. Berguin, 1966).

³ Euripide, *Alceste* 36-37 (traduction de H. Berguin, 1966).

⁴ Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 9, 15 (traduction d'E. Clavier 1805).

⁵ Euripide, *Héraclides* 520-533 (traduction de L. Méridier, 1961) : ἦδε γὰρ ψυχὴ πάρα ἑκοῦσα κοῦκ ἄκουσα.

⁶ Voir le cas de Callirhoé (Pausanias, *Description de la Grèce* VII, 21, 1) où il désigne le suicide par égorgement de la manière suivante : ἡ ἀπέσφαξεν αὐτήν.

⁷ Pausanias, *Description de la Grèce* I, 32, 6 : ἀποθανεῖν [...] ἐθελοντήν.

Partie 1 : Le suicide primitif

gorge »¹. Certes, aucun de ces termes ne désigne spécifiquement un sacrifice, mais la nature de leur acte était précisée auparavant lorsque l'auteur affirmait qu'elles s'offraient aux divinités infernales « comme victimes volontaires » (ὅτι αὐτοῖς ἐκοῦσαι θύματα γίνονται). Nous pourrions ainsi multiplier les exemples auprès d'auteurs aussi éloignés qu'Euripide² ou Pausanias³. Nous aurons compris que l'essentiel est que l'individu sacrifié le soit sans ambiguïté⁴, qu'on ne puisse ni soupçonner une contrainte, ni une volonté de mourir. Une fois cette question du consentement posée, la logique de substitution sacrificielle peut s'exprimer.

1 La substitution

L'un des éléments constitutifs du sacrifice consiste en la substitution d'une victime par une autre⁵. Le sacrifice permet d'apaiser une divinité en colère contre un groupe ou un individu.

a Le roi et les jeunes filles : mourir pour le groupe

Certains cas de sacrifices volontaires sont connus par des sources s'étendant sur une durée assez longue. Ces cas font partie du paysage mythologique d'une cité et servent d'exemples à suivre pour sa jeunesse. Ils sont loués par les orateurs lors des oraisons funèbres. L'ensemble des sacrifices que l'on connaît s'inscrit dans deux traditions qui souvent se recoupent : celle de la mort du roi (liée à celle du bouc émissaire) et celles des jeunes filles comparées aux prémices⁶.

¹ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXV, 3 : ἐπάταξαν ἑαυτὰς τῇ κερκίδι παρὰ τὴν κλειῖδα καὶ ἀνέρρηξαν τὴν σφαγὴν (traduction de M. Papatomopoulos, 1968).

² Ménéceé dans *Les Phéniciennes* 997-1006.

³ Voir les filles d'Antipaeos (Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 17, 1).

⁴ Il est possible que ce soit pour éviter les ambiguïtés qu'aucun mot n'ait été spécifiquement créé par des auteurs anciens pour désigner le sacrifice de soi comme ça a été fait pour le suicide avec αὐτόχειρ. Ils ont préféré indiquer à chaque fois le consentement.

⁵ VERSNEL 1980. Cela permet d'ailleurs de mieux comprendre la double substitution qui s'opère parfois. Une vie s'offre ou est offerte et à nouveau la divinité lui substitue un animal, comme dans le cas d'Iphigénie offerte par son père et à la place de laquelle Artémis met une biche.

⁶ Les prémices consistent à offrir aux divinités les premiers fruits (ἀπαρχαί) de toute production. Ce rite était considéré comme fort ancien par les Grecs. Sur cette question des prémices, voir BURKERT 2011, 100-102 et voir 100 note 108 pour leur ancienneté dans les sources.

Partie 1 : Le suicide primitif

Concernant la tradition du roi qui se sacrifie, le cas le plus emblématique est celui de Codros. Lors d'une guerre contre les Spartiates un oracle prédit que la cité dont le roi serait tué aurait la victoire¹. Voici ce que fit Codros selon Lycurgue :

« Les rois d'alors, juges, furent assez braves pour aimer mieux mourir en sauvant leurs sujets que de vivre en cherchant ailleurs un nouveau pays. On raconte que Codros, après avoir averti les Athéniens de guetter le moment où il aurait péri, revêtit un habit de mendiant pour tromper les ennemis, et se glissa hors des portes pour ramasser quelques fagots devant la ville. Deux soldats, sortis du camp ennemi, s'approchèrent et l'interrogèrent sur ce qui se passait dans la place : il abattit l'un d'eux, qui succomba sous les coups de sa serpe ; le survivant, furieux, et prenant Codros pour un mendiant, dégaina et le tua. Là-dessus, les Athéniens dépêchèrent un héraut pour réclamer le roi afin de l'ensevelir, en révélant toute la vérité : les Péloponnésiens rendirent le corps ; mais, comprenant qu'il ne leur serait plus possible de s'emparer du pays, ils se retirèrent. »²

Les nombreuses reprises de ce récit ne diffèrent qu'assez peu sur le fond. Seul Plutarque³ affirme sur la foi de sa source, une *Histoire de Thrace* de Socrate, que les ennemis d'Athènes étaient Thraces et non Péloponnésiens. On retrouve ce schéma narratif dans bien d'autres cas : une patrie en danger, un oracle qui exige la mort d'un personnage important de la cité qui finalement s'offre volontairement pour le bien commun⁴.

Cicéron⁵ faisant le catalogue de « ceux qui se sont illustrés en mourant pour leur patrie », n'inclut dans sa liste que des cas grecs. On peut observer des situations très diverses, certaines entrent dans notre « première » définition du suicide posée en introduction et d'autres pas du tout (en témoigne les sacrifices d'Iphigénie et de Léonidas). D'autres sont difficilement acceptables comme étant des sacrifices de soi. C'est le cas de la mort d'Harmodios et d'Aristogiton.

« Quant à ceux qui se sont illustrés en mourant pour leur patrie, les rhéteurs en général ne leur attribuent pas seulement la gloire, mais la félicité. Ils remontent jusqu'à Érechthée et à ses filles qui, malgré la faiblesse du sexe, sollicitèrent la faveur de mourir pour sauver la vie de leurs concitoyens ; < ils célèbrent > Codros qui, déguisé en esclave pour éviter qu'on ne le reconnût à ses insignes royaux, se jeta au milieu des ennemis, parce que l'oracle avait répondu qu'Athènes serait victorieuse si son roi était tué dans la bataille. On n'oublie point Ménécée qui, sur la réponse d'un oracle également, se sacrifia de même à sa patrie. Iphigénie à Aulis demande

¹ La prédiction change parfois selon les sources, mais le fond reste identique.

² Lycurgue, *Contre Léocrate* 86-87 (traduction de F. Burrbach, 1956).

³ Plutarque, *Moralia* 310A.

⁴ Bonnechère donne l'ordre narratif suivant ; une faute, un fléau, l'oracle demandant le sacrifice d'un être « vierge » et éventuellement une substitution s'opère entre la victime supposée et un animal (BONNECHERE 1994, 25).

⁵ Cicéron, *Tusculanes* I, 48, 116 (traduction de J. Humbert, 1960).

Partie 1 : Le suicide primitif

qu'on la conduise à l'autel, « pour que son sang appelle par incantation le sang des ennemis. » De là on passe à une époque plus récente. On exalte les noms d'Harmodios et d'Aristogiton ; on fait revivre le lacédémonien Léonidas, le thébain Épaminondas. Pour nos compatriotes, on ne les connaît pas, et il y aurait fort à faire pour les énumérer, tant ils sont nombreux ceux à qui nous voyons que la mort dans la gloire a paru digne d'envie¹. »

Nous retrouvons, dans cet extrait, le roi d'Athènes, Codros, les filles d'Érechthée ou encore Ménécée. La catégorie que propose Cicéron est plus large que celle du sacrifice de soi. Le cas des Érechthides est mis en avant par Démosthène dans l'oraison funèbre des guerriers tombés à la bataille de Chéronée, où il désire distinguer ceux qui dans chaque tribu ont préféré « une belle mort à une vie déshonorée² ». Cette tradition était bien connue des Athéniens qui l'avaient vue représentée au théâtre dans plusieurs pièces d'Euripide. Dans l'*Ion*, le héros s'adressant à Creuse lui demande : « Donc ton père Érechthée a immolé tes sœurs ? »³ Cette simple allusion montre que le public connaissait bien la lutte entre Érechthée et Eumolpos que le poète tragique met en scène, vers 422, dans son *Érechthée*. Un oracle ayant prédit qu'une des filles d'Érechthée devait mourir pour sauver la cité, le roi se résout au sacrifice. Les versions diffèrent et de nombreuses questions sont soulevées : combien de filles meurent ? Lesquelles ? Sont-elles sacrifiées ? Si une d'entre elles se donne la mort, les autres se tuent également ? La limite entre sacrifice humain, sacrifice volontaire et suicide est brouillée⁴. Le trouble est encore plus grand quand les filles d'Érechthée sont nommées Hyakintides⁵, comme c'est le cas dans l'oraison de Démosthène. Parfois, les récits à notre disposition sont presque équivalents à ceci près que les noms des protagonistes changent, comme dans le cas des Léontides⁶ ou encore des Coronides⁷.

b L'inférieur pour le supérieur

La logique de substitution se trouve également illustrée par Alceste que nous avons évoquée. Cette fois ce n'est pas l'ensemble de la cité qui est menacée, mais seulement son mari, Admète. Si l'*Alceste* d'Euripide est la seule version qui ait été conservée, ce récit avait été mis en scène par Phrynichos dans une pièce homonyme alors que Sophocle l'avait

¹ Cicéron, *Tusculanes* I, 48, 116-117 (traduction de J. Humbert, 1960).

² Démosthène, *Oraison funèbre* 26 (traduction de R. Clavaud, 1974).

³ Euripide, *Ion* 278.

⁴ Voir Gantz (GANTZ 2004, 423) pour un développement sur cette question.

⁵ Phanodémos 325F4 dit qu'elles furent sacrifiées sur une colline appelée Hyakintos.

⁶ Démosthène, *Oraison funèbre* 29.

⁷ Ovide, *Métamorphoses* XIII, 692.

Partie 1 : Le suicide primitif

abordé dans son *Admète*. Dans la tragédie d'Euripide, l'action se déroule en Thessalie où Admète, le roi, est condamné par une maladie mortelle. Grâce à une intervention d'Apollon les Parques consentent à le laisser vivre mais uniquement si une autre victime s'offre à sa place. Tous, parents inclus, s'y refusent, mais sa femme, Alceste, se propose de mourir pour lui. Admète accepte et elle meurt. Héraclès sauve la jeune femme et la rend à son époux. Dans cette pièce, l'échange est proposé sans ambiguïté, une vie pour une autre. Dans les cas que nous avons exposés précédemment où l'échange consistait en une vie contre la survie de la cité, tous pouvaient être éligibles pour ce rôle de victime. Mais la situation d'Admète est à l'opposé de celle de Codros. Il s'agit de savoir qui à Phères est prêt à mourir pour son roi. La réponse logique est sa femme. La vie d'une femme vaut moins que celle de son époux ? Cette réponse est en partie satisfaisante dans la mesure où elle recoupe les rapports de genre que nous avons souligné ; mais elle n'est pas suffisante. Quand un seul individu est menacé il s'agit surtout pour l'inférieur en statut de mourir pour un supérieur. Ainsi Antiloque se place-t-il devant son père et reçoit le coup mortel ou encore Pausanias devant Alexandre accomplit-il son devoir de garde de corps du roi¹.

2 Aux marges du sacrifice : Les morts d'accompagnement

Une autre logique que celles que nous avons évoquées jusqu'alors existe dans le domaine du sacrifice, c'est ce qu'on appelle les morts d'accompagnement². Ce type de mort trouble encore les limites entre sacrifice, sacrifice de soi et suicide. La logique de substitution en est absente au profit d'une logique de « don », de lien ou d'identité ; la disparition de l'un entraîne celle de l'autre qui n'existe pas indépendamment.

Que des morts d'accompagnement dans leur forme la moins ambiguë, c'est-à-dire sous forme de sacrifices humains, aient existé en Grèce semble acquis³, comme l'attestent certains sacrifices faits à des défunts comme Patrocle. Dans le monde des cités, l'époque historique semble avoir oublié cette pratique en même temps qu'elle a mis fin à la royauté. La mort d'accompagnement semble en effet liée à l'existence de personnages quasi divins⁴. Il faut observer les sources traitant du monde barbare, plus précisément celles

¹ Voir respectivement, Pindare, *Pythiques* VI, 28 et Diodore, *Bibliothèque historique* XVI, 93, 5.

² TESTART 2004, 29-34, met l'accent sur la différence radicale entre sacrifice et mort d'accompagnement.

³ BONNECHERE 1994.

⁴ TESTART 2004.

Partie 1 : Le suicide primitif

décrivant la mort des rois scythes pour en noter l'existence¹. Mais la mort d'un inférieur pour un supérieur ne concerne pas uniquement les rois. L'existence du sati en Inde est avérée par de nombreuses sources² avec deux manières de rapporter le fait. Dans le premier cas, la femme se précipite librement dans le bûcher de son mari, dans le second, la femme est contrainte par la tradition et sa famille³. En ce qui concerne la Grèce, il faut se souvenir des paroles qu'Euripide prête à Évadné sur le point de se jeter dans le bûcher de son mari pour comprendre le sens du moyen utilisé par ces femmes. Elle dit : « je vais sauter dans ce bûcher. Mon corps, parmi les flammes ardentes, je vais l'unir au corps de mon époux, mêler ma chair à sa chair dans le palais de Perséphone ». Puis, plus loin, elle ajoute : « je tombe ! Ô bonheur, non pour toi, mais pour moi, pour mon époux, auquel va m'unir ce brasier ! »⁴ Le vocabulaire exprime assez bien la fonction fusionnelle du feu qui permet aux époux de se rejoindre. Euripide utilise *συμμίξασα* et *συμπυρομένω*, qui traduisent l'idée de mêler. Si Euripide qualifie cet acte d'horrible (ὄ δεινὸν ἔργον⁵) par la bouche du chœur ce comportement se retrouve chez d'autres personnages mythologiques comme Laodamie⁶.

Grâce à l'étude des sources, on peut donc affirmer qu'une corrélation existe entre sacrifice et mort volontaire, pour autant cette corrélation prend en grande partie vie dans la tragédie qui aime à jouer sur le sens des mots. Il faudra aller plus loin dans notre réflexion pour confirmer ce que cette partie esquisse en étudiant la manière dont les orateurs utilisent les mythes pour glorifier le sacrifice du citoyen pour la cité.

C Se venger

La question de l'existence du suicide ayant pour fonction principale la vengeance se pose étant donné les similitudes entre ce qu'il décrit et ce qu'on peut observer dans les

¹ Selon Hérodote, *Histoires* IV, 71, « dans l'espace demeuré libre ils ensevelissent, après les avoir étranglés, l'une de ses concubines, son échanson, un cuisinier, un écuyer, un serviteur, un messager, des chevaux, avec les prémices prélevées sur le reste de ses biens et des coupes d'or, mais ni d'argent, ni de cuivre ; après quoi tous rivalisent d'ardeur pour combler la fosse et la recouvrir d'un tertre aussi haut que possible » (traduction d'A. Barguet, 1985).

² WEINBERGER-THOMAS 1989.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* XIX, 34, 1-6 et Strabon, *Géographie* XV,1, 30, 699.

⁴ Euripide, *Suppliantes* 1020 et 1070.

⁵ Euripide, *Suppliantes* 1072.

⁶ Hygin, *Fables* 104. Voir SECHAN 1967.

Partie 1 : Le suicide primitif

sources. Pour l'anthropologue Jeffreys, ce type de suicide qu'il nomme « samsonic¹ », repose sur la croyance en la puissance des morts et la menace que représente un revenant pour l'offenseur. Comme nous l'avons vu, ces croyances sont partagées par les Grecs qui faisaient le lien avec le potentiel qu'offre le suicide en ce domaine ainsi que le montrent certains récits connus². On se souviendra de celui racontant l'histoire de Charila, jeune fille de Delphes, qui, offensée par le roi qui lui refuse son assistance dans la pauvreté et, en plus, la gifle avec sa sandale, se pend. Cet acte a pour conséquence la famine qui frappe la ville qui est obligée de recourir à des dons pour apaiser la morte³. Scédasos et ses filles se tuent également après qu'elles ont été violées et que leur père, n'ayant pu obtenir justice, se soit également suicidé. Leur mort a été invoquée comme cause de la défaite des Spartiates à Leuctres. En effet, avant de se tuer, le père ou les filles, selon les sources, auraient maudit les Spartiates coupables de leur viol⁴. Mélissos, quant à lui, se précipite du haut d'un rocher à Corinthe après que ses plaintes pour le meurtre de son fils soient restées sans réponse. Enfin, la logique est à ce point inscrite dans le récit mythologique, que deux récits assez proches, portant sur deux jeunes filles appelées Érigonè, coexistent. La première se pend après le meurtre de son père Icaros par ses dévotes. La deuxième, fille d'Égisthe, se pend pour se venger des Athéniens qui ont acquitté Oreste. On peut ajouter à cela, comme Glotz⁵ l'a fait, le récit d'Ajax, qui invoque la vengeance des Érinyes.

Il faut, à mon sens, différencier plusieurs logiques qui ne sont d'ailleurs pas contradictoires. Dans un premier cas, la vengeance intervient dans le cadre d'une justice familiale comme c'est le cas pour Scédasos venant réclamer justice auprès des Lacédoniens après le viol de ses filles. C'est également le cas de Mélissos qui réclame justice auprès des Corinthiens pour la mort de son fils. Dans ces cas, le suicide apparaît comme le résultat de l'échec d'une procédure de réparation face à un outrage contre l'autorité du père. Le suicide devient un moyen de jeter l'opprobre sur un ennemi⁶. L'égorgement de Scédasos (après avoir cherché partout en ville à obtenir réparation auprès

¹ JEFFREYS 1952, 119. Ce nom vient de l'épisode raconté par la Bible (*Juge* 16, 31) durant lequel Samson se tue en faisant s'écrouler un palais sur ses ennemis Philistins, se condamnant du même coup.

² Ces mêmes récits sont cités par Glotz (GLOTZ 1904a, 64-65).

³ Plutarque, *Moralia* 293D-F.

⁴ Voir Xénophon, *Helléniques* VI, 4, 7 ; Diodore XV, 54, 3 ; Plutarque, *Moralia* 774 B ; Plutarque, *Pélopidas* XX, 6 ; Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 13, 5 ; St-Jérôme, *In Jovinianum* I, 308 Migne ; Élien (fr 77, Hercher = *Souda* s.v. Κατεύχασθαι).

⁵ GLOTZ 1904a, 65.

⁶ DELCOURT 1939, 155, explique que le suicide par vengeance « est l'arme des faibles ».

Partie 1 : Le suicide primitif

des éphores, du roi et des simples citoyens)¹ et la précipitation publique de Mélissos, suicides pour le moins visibles tant par le mode que par l'effet, se révèlent des moyens de faire la publicité du malheur personnel et d'en obtenir une forme de réparation posthume en touchant la réputation de ceux qui ont refusé de leur prêter main forte en condamnant les coupables des forfaits qu'ils dénonçaient.

Dans le deuxième cas, illustré par Ajax, Charila, mais aussi Scédasos et ses filles, le suicide relève éminemment d'une logique religieuse par la malédiction proférée. C'est une logique extrêmement brutale, comme le montre la malédiction qu'Ajax profère à l'encontre de l'armée grecque dans le texte de Sophocle :

« Et j'invoque encore, pour qu'elles m'assistent, les Vierges éternelles qui éternellement observent les forfaits des hommes, les Érinyes sévères aux jarrets rapides. Qu'elles sachent comment je succombe, malheureux, sous les fils d'Atrée, et qu'elles les saisissent, eux aussi, à leur tour, pour les faire périr, périr tout entier, misérables, misérablement ; et, de même qu'elles me voient verser ici mon propre sang, que de même donc ils périssent sous les coups des plus proches des leurs, qui ainsi à leur tour verseront leur propre sang. Allez ! Érinyes, promptes vengeresses, allez, mettez-vous au festin, n'épargnez pas leur peuple, leur peuple tout entier »².

L'avenir des Atrides laisse entendre que la malédiction a porté dans toute sa brutalité. L'épisode de Scédasos, s'il est reconstruit pour s'adapter aux événements historiques que relatent les sources, n'en contient pas moins une malédiction qui a pu passer pour efficace. Voici ce que raconte Plutarque : « Après un crime si horrible le père ne put obtenir justice à Lacédémone ; alors il proféra des malédictions contre les Spartiates et s'égorgea lui-même sur le tombeau de ses filles³ ». Si la malédiction n'est pas précisée, le reste du récit nous indique que la défaite face aux Thébains à Leuctres en est l'accomplissement.

L'existence de ce suicide vengeur et des logiques qui le sous-tendent rendent possible les chantages au suicide lorsqu'ils ne sont pas faits à l'encontre d'un proche. Tamassia, un chercheur italien, avait avancé l'existence, sous forme institutionnalisée, d'un chantage au suicide en cas de dette, comme cela a pu exister ailleurs⁴. Pour illustrer ses

¹ Plutarque, *Moralia* 774 B.

² Sophocle, *Ajax* 835-845.

³ Plutarque, *Pélopidas* XX, 4 – 21, 3.

⁴ GERNET 1982b, 80, fait allusion à cette pratique en Inde (voir également AUBOYER 1961), Voir TAMASSIA, 1897, 76.

Partie 1 : Le suicide primitif

propos, il choisit le cas d'Anaxagore¹ que conteste Glotz². Le cas, en effet, paraît insuffisant pour en faire une généralisation, d'autant qu'Anaxagore procède davantage à une sorte de chantage auprès d'un proche. Par ailleurs, l'intention vengeresse n'y apparaît pas³. Les situations de suicide en cas de non-paiement de dette ont pu être fréquentes à l'époque des hectémores, mais nulle trace n'en est restée. En outre, dans les situations où le suicide est conseillé, et particulièrement en cas de pauvreté, le conseil se porte vers d'autres manières de se donner la mort comme la précipitation⁴. Quelques épigrammes particulièrement pathétiques rapportent des suicides liés à la pauvreté, mais elles ne font pas état d'une quelconque préoccupation de vengeance⁵. Cela fait un dossier bien maigre pour affirmer quoi que ce soit en ce domaine.

D Ordalie et renaissance : Se mettre à l'épreuve et renaître

Comme nous avons eu l'occasion de le voir, le suicide entretient un lien étroit avec la pensée juridique. Cette pensée juridique à laquelle nous faisons allusion doit être perçue le plus largement possible, c'est-à-dire en tant que relation au permis et à l'interdit dans le cadre des relations entre soi et le monde qui nous entoure. Nous avons vu la place du

¹ Plutarque, *Périclès* XVI (traduction d'A.-M. Ozanam, 2001) : « [...] Telle était la situation de Périclès, qui vint en aide à beaucoup d'indigents. C'est d'ailleurs ce qu'il fit, dit-on, pour Anaxagore lui-même. Accaparé par ses nombreuses occupations, il avait négligé ce philosophe. Alors celui-ci, déjà fort âgé, se coucha et se voila la tête, résolu à se laisser mourir de faim. Quand Périclès apprit la situation, il fut frappé d'horreur. Il accourut aussitôt, et le supplia par tous les moyens, se lamentant, non sur le sort d'Anaxagore, mais sur le sien propre, s'il devait perdre un conseiller si précieux pour sa politique. Alors Anaxagore se découvrit la tête et lui dit « Périclès, ceux qui ont besoin d'une lampe y versent de l'huile ».

² GLOTZ 1904a, 65, note 10. GERNET 2001 [1917], 266 et note 3, affirme également l'existence du suicide du créancier par jeûne prolongé. Il le lie à une forme de vengeance, ce sur quoi je le rejoins sur le principe, mais en fait une institution sociale en Grèce en s'appuyant sur un texte d'Aulu-Gelle (Aulu-Gelle, *Nuits attiques* 3,10,15) qui ne fait qu'attester de l'existence du suicide par jeûne « Une autre observation qu'on peut ajouter aux exemples de la vertu du nombre sept, c'est que les personnes qui ont résolu de se laisser périr de faim meurent le septième jour » (traduction de M. Charpentier, M. Blanchet, 1927). Plus tard il précise sa pensée (GERNET 1982b, 80) « En Grèce, nous ne la connaissons pas dans cet état ; et nous n'en avons pas non plus l'attestation directe dans un état plus ancien » mais il en reconnaît la logique dans le mythe de Charila.

³ Par ailleurs le chantage au suicide tire une partie de son efficacité du même procédé magico-religieux que la malédiction. Sur ce point voir DELCOURT 1939, 164-168.

⁴ Théognis I, 173-182.

⁵ *Anthologie palatine* VII, 336 pour un vieillard qui met fin à ses jours en s'enterrant vivant ; *Anthologie palatine* IX, 149, 150 et 255 pour Aristeidès qui se pend et *Anthologie palatine* XI, 249 pour le cas de Ménophanès.

Partie 1 : Le suicide primitif

suicide dans la pensée juridique, mais nous avons mis de côté un aspect essentiel de cette pensée qui est pourtant perceptible dans certains suicides. En effet, la preuve de la culpabilité d'un acte ou d'une attitude, en l'absence à la fois d'un corpus juridique établi clairement et d'un mode d'établissement de la preuve, repose le plus souvent sur l'avis de la divinité. Nous allons donc percevoir comment le suicide peut avoir, dans certain cas, un fonctionnement qui repose sur la logique ordalique ; c'est-à-dire que le suicidant place son existence en situation où sa vie est en jeu, mais où il a des chances raisonnables de survivre. Le fait de survivre à cette situation ou de subir une mort symbolique par retrait du monde ou immersion dans un élément purificateur comme l'eau crée un nouvel état. Dans ce cadre la mort n'est pas recherchée pour elle-même, mais comme instance de purification ou de renaissance¹. Cette logique est présente avant tout dans les mythes avec des situations de mise à l'épreuve souvent dans un contexte de fuite (Dictynna, Ino) et menant à une transformation en animal ou en divinité (qu'on peut donc rapprocher d'une logique initiatique comme c'est le cas pour Dictynna). Concernant le suicide elle est souvent liée à la précipitation.

Le premier point à aborder concernant la précipitation est le rite du *καταποντισμός* et ses relations avec le suicide. Le *καταποντισμός* est un rite qui consiste à projeter une personne, un animal ou un objet dans la mer, ou si elle se trouve trop loin dans un cours d'eau². Cette pratique peut être également liée à la peine capitale dont la valeur ordalique ancienne mêle droit et pratique rituelle. On précipite alors un ennemi ou un traître dans la mer laissant aux dieux le soin d'apporter leur secours³ s'ils considèrent le précipité comme innocent. L'innocence ne repose alors pas dans les faits qu'il faudrait dénouer et analyser, mais dans l'intervention même de la divinité qui se suffit à elle-même comme preuve. Dans le domaine suicidaire, les individus qui se précipitent recherchent ou obtiennent cette aide divine dans de nombreux récits mythiques ou légendaires. Cette aide peut prendre la

¹ Éventuellement de fusion. Hippler (HIPPLER 1969) explique, dans une approche qu'il qualifie lui-même « d'ethnopsychologique » du suicide, que les motivations de base du suicide sont inconscientes. Ces motivations sont la fusion « un désir d'union avec un état de paix ancien » et la frustration, une agression contre le soi représentant l'objet de la frustration incorporé, intégré. Si nous avons clairement déterminé que les motivations profondes, psychologiques des acteurs sortaient du cadre de notre étude, ce schéma peut permettre de comprendre certains modes suicidaires. Il faut toutefois être prudent dans cette approche, le travail ethnopsychiatrique de Georges Devereux sur la Grèce ancienne s'est révélé polémique et son étude sur Cléomène (DEVEREUX 1995) n'a pas apporté de lumières particulières sur ce personnage et son suicide.

² GALLINI 1963.

³ CANTARELLA 2000, 88-89.

Partie 1 : Le suicide primitif

forme d'une intervention d'un élément extérieur comme un dauphin¹ pour Arion ou d'une métamorphose, souvent en volatiles². Dans le meilleur des cas, celui qui se précipite peut être divinisé, comme Ino³. Cette divinité qui apparaît déjà dans l'*Odyssée*⁴ où elle aide Ulysse alors qu'il est perdu en pleine tempête était la fille de Cadmos. Pour avoir été la nourrice de Dionysos, elle s'est attiré la colère d'Héra. De nombreux récits plus ou moins contradictoires proposent plusieurs versions de sa vie⁵, mais la plupart se terminent par la précipitation de la femme du haut d'une falaise, parfois du fait de la folie inspirée par la femme de Zeus, d'autres fois pour échapper à la colère de son mari Athamas. Hygin nous explique que c'est à la suite de ce saut⁶ que Zeus en fit la déesse Ino-Leucothée⁷.

Une difficulté se pose alors quant à la définition de l'acte entre ordalie et suicide dans la mesure où il n'est effectué que pour servir un récit. L'acte suicidaire n'est pas celui d'une personne ayant sa propre intériorité dont on rapporterait les faits et gestes ; ni d'un personnage dont on tente de reconstituer le parcours le menant à se tuer. Prenons l'exemple d'Égée qui se précipite en voyant les voiles noires des navires qui indiquent la mort de son fils⁸. Nous comprenons clairement son acte comme celui d'un père qui perd son fils, mais cette précipitation a été également interprétée comme le symbole de la succession entre le père et le fils, c'est-à-dire une réponse au saut dans la mer de Thésée à la recherche de sa légitimité de fils de Poséidon⁹. Le saut dans la mer semble jalonner le parcours de Thésée jusqu'à sa mort puisqu'il aurait été précipité dans la mer des mains de Lycodème¹⁰. Dans ce cadre, l'acte suicidaire du père de Thésée s'imbrique dans une suite de précipitations et

¹ WARLAND 1996, 149 note 22, indique que le dauphin est l'animal marin positif. Opposé au monstre marin il incarne le salut de la victime (Ino).

² Voir Pandaréos transformé en aigle de mer et la mère d'Aedon transformée en Alcyon chez Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XI, 9. Cynos se précipite dans un lac et est transformé en cygne chez Ovide, *Métamorphoses* VII, 371-391, alors qu'il meurt chez Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XII, 8.

³ Ou des Aglaurides si on prend l'exemple de précipitations vers la terre.

⁴ Homère, *Odyssée* V, 333-335.

⁵ GANTZ 2004, 314-321.

⁶ Hygin, *Fables* 2.

⁷ Pausanias, *Description de la Grèce* I, 42, 7, raconte que les Mégariens sont les premiers à l'avoir appelé Leucothéa après avoir enterré le corps rejeté par la mer. Un culte lui serait rendu dans un *hérôon* à Mégare.

⁸ Catulle, *Poésies* LXIV ; Hygin, *Fables* 43,2 et 242 ; Ovide, *Contre Ibis* 495 ; Plutarque, *Thésée* XXII, 1 ; Pausanias, *Description de la Grèce* I, 22, 5 ; Pseudo-Apollodore, *Épitome* I, 10 ; Servius, *Sur l'Énéide* III, 74.

⁹ CALAME 1990, 257-258 ; JEANMAIRE 1975, 328-329.

¹⁰ Plutarque, *Thésée* XXXV ; Pausanias, *Description de la Grèce* I, 17, 6 ; Pseudo-Apollodore, *Épitome* I, 24.

Partie 1 : Le suicide primitif

ne peut être considéré comme un acte qui s'expliquerait, comme le veulent certains auteurs anciens, par la détresse ou le désespoir d'un père privé de son fils. L'acte suicidaire devient alors l'instrument du renouveau, le père laissant la place au fils. En d'autres termes, le sens du *καταποντισμός* dépasse largement la définition du suicide même s'il est compris comme tel par les Grecs.

Parmi les précipitations suicidaires concernant la Grèce, très peu sont à considérer comme historiques, et, dans ces quelques cas, il est difficile de percevoir l'aspect ordalique. Le cas de Phérécyde est rapporté par Diogène Laërce dans les termes suivants : « Certains cependant disent qu'il se rendit à Delphes et se précipita du haut du Mont Côticos ». Comme le dit l'auteur, ce n'est là qu'une version de la mort¹ du philosophe, elle est d'ailleurs insuffisamment développée pour que l'on puisse, avec certitude, y déceler un caractère ordalique. On connaît par ailleurs le comportement des Athéniens lors du siège d'Athènes par les Perses : « Quand les Athéniens virent ces hommes montés sur l'Acropole, les uns se précipitèrent de la muraille en bas et se tuèrent ; les autres s'enfuirent dans la grande salle du temple ». Dans ces récits on ne peut percevoir de caractère ordalique, pas plus que dans les précipitations du fils de Cléomène ou de Dion ou encore dans celle de Cléombrotos. Seul Philométos qui, selon Diodore, se précipite parce qu'il redoute les outrages de la captivité reçoit un châtement en relation avec des offenses faites à une divinité². Mais ce n'est que l'interprétation de Diodore et il est impossible de savoir si ceux qui étaient sur le point de se suicider en se précipitant mettaient leur vie dans les mains des divinités. Il n'en reste pas moins que la manière qu'ont les auteurs anciens de rapporter ces récits montre que la composante ordalique de ce type de suicide était également opératoire dans l'interprétation des suicides historiques.

Nous avons abordé la question de la précipitation à Leucade en laissant de côté de nombreux aspects que nous allons reprendre maintenant. Gustave Glotz consacre un long passage à ce sujet³. Pour lui Leucade est un terme générique pour désigner des roches d'où on se précipite, « les mythes les plus variés permettent donc de reconnaître le saut de Leucade là même où ce nom n'est pas cité » dit-il⁴. Nous n'irons pas aussi loin que lui et nous contenterons de tenir compte des autres précipitations si elles peuvent éclairer le cas de Leucade. Dans un premier temps, le saut de Leucade correspond à un *καταποντισμός*

¹ Plutarque, *Pélopidas* XXI, 3, en donne une autre.

² Diodore, *Bibliothèque historique* XVI, 31, 4.

³ GLOTZ 1904b, 34-50.

⁴ GLOTZ 1904b, 48.

Partie 1 : Le suicide primitif

relativement traditionnel dont Strabon se fait l'écho lorsqu'il évoque un sanctuaire « d'Apollon de Leucate » sur le rocher, à l'emplacement du célèbre saut. Le géographe continue en affirmant que :

« Les Leucadiens avaient aussi pour coutume de choisir chaque année, à l'occasion des sacrifices en l'honneur d'Apollon, entre tous ceux sur lesquels pesait une inculpation, un homme que l'on précipitait en guise de victime apotropaïque du haut du poste de guet installé sur le cap. On attachait cependant à son corps des plumes variées et des oiseaux susceptibles de ralentir sa chute en battant des ailes, tandis que de nombreux équipages montés dans de petites barques de pêche attendaient en cercle au pied de la falaise, prêts à lui porter secours s'ils le pouvaient et à le transporter en sécurité hors des frontières du territoire après l'avoir recueilli¹. »

Un homme est donc choisi pour être précipité dans la mer d'une roche d'où il peut mourir, mais d'où il a une chance de survivre. Si c'est le cas, des hommes sur des barques le recueillent, mais il n'est pas innocenté pour autant puisque, selon Strabon, on le transportait hors des limites du territoire, ce qui s'apparente à un exil. Comment passe-t-on, dans les récits anciens, de ces précipitations juridico-religieuses où l'ordalie est évidente, à des précipitations volontaires où plutôt que de se purifier d'une culpabilité, le précipité souhaite se débarrasser de son amour ?

Quelques auteurs évoquent l'origine de ces précipitations, soit en nous donnant le nom du premier à l'avoir fait, soit comme Ptolémée Héphaïstion² en l'expliquant par un mythe comme celui-ci :

« Ceux donc qui plongeait du haut de ce rocher étaient, dit-on, délivrés de leur amour et voici pour quelle raison : après la mort d'Adonis, Aphrodite, dit-on, errait en le cherchant ; elle le trouva en Argos, ville de Chypre, dans le sanctuaire d'Apollon *Erithios*, et elle l'emporta après avoir fait à Apollon la confidence de son amour pour Adonis. Et Apollon l'amena au rocher de Leucade et lui ordonna de se jeter du haut du rocher ; elle se jeta et fut libérée de son amour. Comme elle en cherchait la raison, Apollon lui répondit, dit-on, qu'en sa qualité de devin, il savait que Zeus, toujours épris d'Héra, était venu s'asseoir sur le rocher et avait été délivré de son amour. »

L'explication repose sur un précédent, comme Zeus a été délivré de l'amour d'Héra, Aphrodite est délivrée de celui d'Adonis, et ce qui a fonctionné pour des dieux fonctionne forcément pour des mortels dont il donne une liste non exhaustive. Ce récit n'explique pas

¹ Strabon, *Géographie* X, 2, 9, voir également Ampélius, *Aide-Mémoire* VIII, 4, qui résume ce récit ainsi « À Leucade : le mont d'où l'on dit que Sappho se précipita à cause d'un homme. Au sommet du mont il y a un sanctuaire d'Apollon où on accomplit les rites, et quand un homme saute de là-haut, il est aussitôt recueilli par des barques. »

² Photios, *Bibliothèque* 190, 153a (traduction de R. Henry, 1960).

Partie 1 : Le suicide primitif

pour autant s'il y a une continuité avec le rite du sanctuaire d'Apollon ; si ce n'est ce lien établi entre Apollon et Aphrodite. Il est possible, comme le souligne Glotz¹, que l'eau dans laquelle se précipite l'épris ou l'éprise, considérée comme celle des enfers, soit celle du Léthé comme le laisse entendre Pausanias au sujet d'un cours d'eau proche d'un autre sanctuaire d'Apollon². L'alternative ordalique reste tout de même valable, soit le précipité se tue dans la chute, soit il ressort purifié de son amour, c'est au dieu d'en décider.

La logique ordalique joue donc pour celui qui cherche à s'innocenter en se précipitant, celle qui se place sous la protection des dieux pour fuir un homme trop insistant et enfin pour celle qui veut se libérer d'un amour trop envahissant et qui est prête à jouer sa vie pour cela³. À chaque fois la position du précipité est celle d'un inférieur ou d'un individu en position de faiblesse qui recherche l'appui des dieux quitte à y perdre sa vie. De ce point de vue, l'ordalie se rapproche du suicide par vengeance. Mais l'information fondamentale à retenir au sujet du suicide par précipitation, c'est le fait que, par sa nature ordalique il permet au suicidant de se déresponsabiliser et de ne pas enfreindre l'interdit du meurtre. En se tuant de cette manière le suicidant place son sort dans les mains des divinités. D'une part, il n'est pas l'auteur de sa mort, et d'une autre part il épargne à ses proches les conséquences de son acte en ce qui concerne les funérailles.

Le suicide antique diffère de celui de notre époque sur deux plans. D'une part, il prend sens dans un type de relation spécifique entre l'individu et le groupe. Dans cette relation, le groupe a une place prépondérante et l'individu doit brider ses aspirations. Ainsi, si à notre époque le suicide est souvent associé au mal-être existentiel, cette motivation est peu légitime durant l'antiquité. D'autre part, le suicide antique repose sur un système de pensée prélogique dans lequel certains actes prennent sens : c'est le cas pour le suicide cherchant à nuire à un vivant ou encore dans celui par lequel celui qui se tue cherche à se mettre à l'épreuve vis-à-vis des divinités. Si nous ne tenons pas compte de ces deux grandes spécificités pour interpréter les suicides rapportés dans les sources, il est difficile de comprendre le sens que les anciens donnaient à cet acte.

¹ GLOTZ 1904b, 49.

² Pausanias, *Description de la Grèce* X, 32, 6.

³ GLOTZ 1904b, 39.

VI Cité, *ethnè* et monarchie : le suicide dans le monde grec

Il est relativement compliqué d'attribuer tel ou tel mythe à une cité précise. Le personnage impliqué dans un récit dans lequel le suicide intervient peut venir d'une cité, comme Électre qui est argienne, alors que celui qui utilise le mythe des Atrides vient d'une autre, comme c'est le cas de l'Athénien Euripide. Nous nous bornerons donc dans cette partie à mettre en lien certaines traditions mythiques avec certains lieux et à évoquer les éléments objectifs se rattachant à telle ou telle cité.

A Le monde des cités

1 Athènes

Le cas d'Athènes est particulier du fait de l'hégémonie politique et culturelle que la ville a exercée sur le monde grec, puis son influence intellectuelle sur le monde romain. De ce fait des cas de suicides plus nombreux se rattachent à cette ville, ce qui ne signifie pas que les autres villes étaient inférieures sur ce point comme le montre le nombre de suicides importants pour des mythes se rattachant à Thèbes. Concernant l'aspect juridique de notre sujet, on ne peut nier que de nombreuses règles sur le suicide renvoient à Athènes. Les mêmes logiques président aux autres réglementations qui ne semblent se différencier que par un degré de sévérité plus ou moins important. Enfin la prédominance d'Athènes s'inscrit également dans le fait que certains auteurs qui ne sont pas Athéniens sont rattachés à cette ville du fait de leur parcours comme Aristote. Le modèle athénien, par sa philosophie, ses règles, ses mythes dans lesquels le suicide intervient, a souvent valeur d'exemple universel.

La mort volontaire est très présente dans les mythes de la ville, des Aglaurides rendues folles par Athéna, à Égée, qui se tue par désespoir, mais permettant à Thésée d'obtenir le pouvoir, à Codros, dernier roi de la cité qui cherche la mort pour garantir sa victoire. Le cas d'Ajax est également significatif. S'il n'est pas Athénien, le héros de Salamine est l'enjeu d'un culte qui permet à la ville d'affermir ses prétentions sur la région de Salamine au prix d'un escamotage du rôle du héros dans sa propre mort. Ces mythes ne sont pas mineurs et prennent une place importante dans l'univers mental qui fonde l'identité de la ville ou même certains cultes comme celui à Antéros (Mélès et Timagoras). Certains suicides réels tiennent également une place importante comme celui de Thémistocle, de Démosthène ou le suicide judiciaire de Socrate, chacun instrumentalisé de

Partie 1 : Le suicide primitif

manière différente. Dans la mesure où ces suicides sont abordés ailleurs dans ce travail, nous n'insisterons pas plus sur la place du suicide à Athènes pour développer des cités probablement moins étudiées.

2 Sparte

La question du suicide à Sparte ne peut qu'être étudiée à travers des sources anciennes dont les auteurs ne sont pas originaires de la cité. Le plus souvent, les situations proposées renforcent l'image que les Anciens se faisaient de cette cité. La brève étude du suicide à Sparte qui a été proposée par Éphraïm David¹ vise à retrouver dans cette cité la typologie de Durkheim et paraît bien éloignée de ce que montrent les sources. Le plus souvent, celles-ci exposent le poids de la cité et de ses règles sur l'individu. La pauvreté des récits mythologiques dans lesquelles le suicide intervient peut étonner si nous les comparons aux récits thébains ou athéniens. Hélène, la reine de Sparte, est souvent montrée dans la tragédie athénienne comme hésitant à se tuer. Nous pouvions déjà le voir dans les chants épiques² auxquels Euripide semble répondre dans *les Troyennes*³ alors qu'il reproche à la reine dans le texte suivant son manque de fidélité et de pudeur : « Où donc t'a-t-on surprise en train de suspendre un lacet ou d'aiguiser un poignard ». Mais, dans les sources à notre disposition, Hélène ne se suicide pas, si ce n'est dans le récit de Ptolémée Héphaïstion entre le I^{er} et II^e siècle de notre ère. Selon l'auteur, elle s'est pendue à Rhodes⁴. On comprend aisément que les Spartiates n'aient pu trouver en Hélène un modèle suicidaire valorisant. C'est à l'inverse le suicide viril qui prédomine à Sparte, que ce soit par adhésion à ce modèle ou en tant que contre-modèle.

En effet, ceux à qui la mort virile du combat a été refusée s'infligent à eux-mêmes la mort. C'est le cas d'Othryadès, seul survivant d'un groupe de combattant qui refuse de revenir seul à Sparte. Hérodote dit qu'il se tua⁵, Nicandre précise qu'il : « s'enfonça l'épée dans le flanc »⁶. Les cas de Pantitès et d'Aristodèmos ont déjà été évoqués dans le cadre de notre chapitre sur la pression du groupe. Nous avons vu comment ils ont chacun payé leur dû à l'idéal de la mort virile au combat⁷. Cette idée de suicide en tant que remplacement de

¹ DAVID 2004.

² Homère, *Illiade* III, 173.

³ Euripide, *Troyennes* 1012-1014.

⁴ Photios, *Bibliothèque* 190, 149a 36-40.

⁵ Hérodote, *Histoires* I, 82.

⁶ *Anthologie palatine* VII, 526.

⁷ Voir page 162.

Partie 1 : Le suicide primitif

la mort au combat est exprimée encore plus clairement par Thérycion qui affirme à Cléomène : « La plus belle des morts, roi, celle qui se produit sur le champ de bataille, nous l'avons fuie. Cependant, tous nous avaient entendus dire qu'Antigone ne triompherait pas du roi de Sparte vivant. Mais le genre de mort qui vient en second lieu pour le mérite et pour la gloire reste encore maintenant en notre pouvoir »¹. Si Cléomène réfute dans un premier temps ces arguments qui conduiront Thérycion à la mort, il finira par se tuer avec ses alliés une fois que tout espoir sera perdu. En somme, la mort idéale est celle des armes au service de la cité. Cette mort trouve son plus bel accomplissement lorsqu'elle est volontaire et inévitable, comme celle de Léonidas. Si nous ne pouvons parler de suicide au sens moderne du terme dans la mesure où la mort n'est pas recherchée pour elle-même, cette mort volontaire entre dans le champ qui nous intéresse. Nous avons vu que le langage la rapprochait parfois du suicide et troublait la limite entre suicide et sacrifice de soi². Par ailleurs, s'il ne souhaite pas mourir, Léonidas va à une mort certaine pour assurer le salut de la cité qui avait été garanti par un oracle. Hérodote précise que : « pour lui-même et pour les Spartiates présents, il ne convenait pas de désertir le poste dont ils étaient venus assurer la défense avant tout »³. La mort de Léonidas est l'aboutissement, l'idéal, de la mort virile offerte librement pour la gloire de la cité.

La mort de Damocrita présente le pendant féminin de la mort virile. Alcippe, un magistrat, est exilé de la cité alors que sa femme et ses filles qui y sont retenues subissent des tracasseries perpétuelles. Un soir Damocrita, lors de la célébration de mystères⁴, met le feu au bâtiment où sont les femmes. À la suite de cela, elle tue ses filles et se tue également avec une épée. Leurs cadavres sont rejetés hors des limites du territoire selon Plutarque dont nous tenons ce récit⁵. L'auteur rapporte que cet acte valut aux Lacédémoniens la colère de la divinité et un tremblement de terre⁶. Plutarque précise que ce qui est fait aux corps de ces femmes résulte d'une volonté de vengeance⁷ et n'évoque pas de règles concernant les suicidés (qu'il ignore peut-être concernant Sparte). C'est un peu maigre

¹ Plutarque, *Cléomène* XXXI, 3-4.

² Plutarque, *Pélopidas* XXI, 3 dit que Léonidas s'est « en quelque sorte immolé pour la Grèce » (τρόπον τινὰ προθυσάμενον ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος).

³ Hérodote, *Histoires* VII, 220 (traduction de PH.-E. Legrand, 1963).

⁴ Peut-être durant les Hyacinthies. Sur ce point, voir M. Cuvigny 1980, 132 note 2.

⁵ Plutarque, *Moralia* 775E : ἐκτὸς ὄρων ἔρριψαν τῆς τε Δαμοκρίτας καὶ τῶν θυγατέρων τὰ σώματα.

⁶ Le séisme de 464 av. J.-C.

⁷ Le texte cité précise « ne sachant sur qui assouvir leur colère ».

Partie 1 : Le suicide primitif

pour affirmer que le cadavre des suicidés ne subissait pas à Sparte les mêmes traitements qu'à Athènes.

Le cas de Cléomène est un peu à part et se révèle fort intéressant, car il est l'un des rares cas de suicide lié à une folie durable¹, et non pas à un coup de folie, comme c'est le cas de Boutès dont la mort est extrêmement violente. Pour Georges Devereux, la folie de Cléomène semble largement plausible. On sort alors du cadre des représentations offertes par un auteur, le plus souvent dans le cadre d'une démonstration, pour entrer dans la psychopathologie du roi spartiate. Nous n'irons pas plus loin dans ce sens atteignant les limites du travail fixé. Nous observerons plutôt que le comportement du roi ne rentre dans aucun type de comportement rationnel accepté, les auteurs anciens doivent alors trouver une explication à celui-ci en allant chercher une punition divine pour ses impiétés passées.

3 Thèbes

Au regard des sources, le cas de Thèbes est presque opposé à celui de Sparte. D'une part, certains témoignages rapportent que le suicide y était condamné, de l'autre, les suicides sont nombreux dans les mythes thébains.

a La condamnation du suicide

Nous retrouvons à Thèbes un témoignage de ce qu'on a pu observer à Athènes au sujet du traitement des suicidés. Au second siècle de notre ère Zénobe affirme que ceux qui se pendent à Thèbes ne « deviennent pas des héros » (Τί [ὅτι] οὐκ ἀπήγξω, ἵνα Θήβησις ἥρωος γένη), c'est-à-dire ne reçoivent aucun honneur. Il s'appuie sur Platon et Aristote pour qui à Thèbes ceux qui se tuent ne sont pas honorés². On peut supposer que cela signifie qu'ils ne reçoivent pas de cultes ou d'honneurs funèbres. Rappelons que c'est à Thèbes également que s'est installé un groupe de pythagoriciens dirigé par Philolaos à l'époque de Socrate. Dans le *Phédon* Socrate s'étonne que Simmias et Cébès n'aient pas été instruits sur la question du suicide par ce philosophe³ dont ils avaient reçu des leçons à Thèbes et Socrate ne se démarque pas des propos qu'aurait pu tenir le pythagorien. Quant aux deux disciples concernés, ils affirment ne rien avoir reçu de précis comme information sur le suicide, le débat sur le sujet peut alors commencer entre le maître et ses élèves.

¹ Voir l'analyse de Devereux sur ce cas (DEVEREUX 1995).

² Aristote, *Fr.* 502 Rose = Zénobe, *Proverbes* VI,17.

³ Platon, *Phédon* 61d.

Partie 1 : Le suicide primitif

b Mythes suicidaires

La ville de Thèbes bénéficie de récits riches et anciens impliquant des suicides¹. La reine Jocaste est la suicidée qui a le triste privilège d'être la plus ancienne occurrence de notre corpus. À Thèbes, la plupart des récits où apparaissent des suicides s'intègrent dans une logique de dérèglements familiaux mêlant le meurtre et l'inceste qui résulte le plus souvent en une violence tournée vers l'ensemble de la famille. La tragédie athénienne est souvent la source principale sur le sujet, même si on imagine qu'elle s'appuie sur une tradition ancienne. En effet, si la mort de Jocaste est attestée depuis Homère² nous en trouvons des variantes dans la tragédie, Euripide se permettant même de la faire se tuer par le fer alors que la tradition de la pendaison est profondément enracinée³. La famille royale de Thèbes a le triste mérite de réunir l'ensemble des interdits moraux : le parricide, l'inceste, le meurtre entre frères (Étéocle et Polynice) et des suicides de tous types (Jocaste, Hémon, Antigone, Eurydice). Les dérèglements familiaux sont plus anciens que la lignée de Laïos puisque Ino, la fille de Cadmos, s'est précipitée avec ses enfants selon Euripide⁴.

B Hors de la cité.

De nombreux cas de suicides, même dans les villes dont nous venons de traiter, dépassent le cadre chronologique de la cité en tant qu'institution politique et sociale, mais ils restent rapportés par des auteurs familiers avec ce système politique. Nous allons traiter maintenant des situations suicidaires hors de l'espace civique soit dans des zones qui ne pratiquent pas l'organisation en cité, et éventuellement aux marges du monde grec des cités avec la monarchie macédonienne.

Si établir des informations valables au sujet d'un monde civique composé majoritairement d'agriculteurs et de marins et dont les sources représentent la culture d'une partie infime de la population ayant une éducation suffisante pour produire des écrits ayant traversé le temps est déjà complexe, faire la même chose au sujet de populations souvent pastorales et aux traditions orales se révèle très hasardeux. Dans le monde grec, cette distinction entre cité, organisation politique et sociale relativement stable, et l'*ethnè* se base

¹ Voir SNELL 1994, 71, sur l'ancienneté des mythes thébains.

² Homère, *Odyssée* XI, 278.

³ Euripide, *Phéniennes* 1455-1460, probablement pour rappeler la pendaison la mère d'Œdipe se frappe tout de même au cou.

⁴ Euripide, *Médée* 1282-1289.

Partie 1 : Le suicide primitif

en grande partie sur le mode de subsistance et la relation à la mer¹. Ces peuples qu'on retrouve au nord de la Grèce ; Thessaliens, Épirotes, Acarnaniens, Étoliens, Phocidiens et au nord du Péloponnèse ; Achéens et Arcadiens, sont souvent décrits dans nos sources comme arriérés. Ces groupes dont certains pratiquent une économie pastorale nécessitant des déplacements saisonniers s'organisent autour de villages et surtout de sanctuaires qu'ils partagent. Les difficultés citées plus haut ne signifient pas que nous ne connaissons rien de leurs mythes. La tragédie les utilise pour construire les pièces qui mettent en scène des personnages d'origine thessalienne (Jason, Laodamie, Admète et Alceste), calydonienne (Déjanire) ou étolienne (Léda), mais le contexte est souvent celui de la πόλις et les auteurs sont Athéniens.

Il est probable que le suicide décrit au sujet de ces populations ne montre pas de spécificités et que les traditions soient assez proches de celles du monde poliade. En effet, Platon ou Timarchidas de Lindos font allusion à la consultation de l'oracle de Delphes pour savoir la conduite à tenir en cas de suicide, or l'amphiclyonie delphique réunit des cités, mais aussi des peuples² et forme, selon Plutarque, un « foyer commun »³ du monde grec. De plus, du point de vue démographique nous avons souvent à faire aux mêmes peuples dont l'organisation collective dépend en partie de la géographie. S'il y a donc un intérêt à l'étude du suicide hors de la cité, il ne repose pas sur des différences de fond, mais davantage sur l'idée que le suicide hors de la cité présente des traits archaïques alors que celui dans la cité a davantage été influencé par le développement de la raison. Des auteurs comme Plutarque ou Pausanias se font fort de rapporter des traditions locales le plus souvent en lien avec le fait religieux. Pausanias rapporte ainsi le cas d'Aspalis en Thessalie ou l'histoire d'Artémis *Apanchoméne* en Arcadie. Ces deux cas sont liés au culte d'Artémis et entreraient dans le cadre de rites d'initiation de jeunes filles⁴. Pausanias rapporte également des situations dans lesquelles le suicide intervient dans un contexte lié à Dionysos⁵.

Le cas de la monarchie macédonienne est encore différent. D'une part, le modèle politique n'y a pas pris la forme de la πόλις et nous ne connaissons pas d'auteurs macédoniens ayant écrit sur cette question. D'autre part, nous ne savons rien sur le suicide

¹ BASLEZ 1994, 61-62.

² LEFEVRE (F.), 1995.

³ Plutarque, *Vie d'Aristide* XX, 4.

⁴ DAVIDSON 1995 ; CALAME 1997, 147.

⁵ Voir les cas de Corèsos et Callirhoé à Calydon dont nous reparlerons.

Partie 1 : Le suicide primitif

avant les conquêtes d'Alexandre et ce que nous en savons par la suite est rapporté par des auteurs grecs d'époque romaine. Plutarque rapporte une tentative de suicide de la part d'Alexandre empêchée par ses gardes du corps après que dans un accès de colère il ait tué Cleitos avec une lance¹. Durant le règne d'Alexandre, on connaît également le cas d'Atarrhias qui avait profité du fait qu'Alexandre libère les Macédoniens de leurs dettes pour s'enrichir en déclarant de fausses dettes. Pris en faute et mis en procès, il allait se suicider quand Alexandre se souvint des services qu'il avait rendus à son père et l'a absous (Plutarque l'appelle Antigénès dans la *Vie d'Alexandre*). Le contexte d'affrontement suivant la mort du roi est l'occasion de différents suicides. Ainsi Eurydice, épouse de Philippe III Arrhidée, est-elle contrainte au suicide par Olympias en 317 avant J.-C., victime des machinations autour de la succession d'Alexandre. Endurant son sort avec calme, elle choisit de se pendre². De même Phila, fille d'Antipatros, mariée à Démétrios Poliorcète en secondes noces, ne voulant pas survivre à la défaite de son mari, s'empoisonne en 288 avant notre ère³. Démétrios, quant à lui, hésite à se tuer en 285 en voyant la défaite survenir face à Séleucos, mais ses amis l'en dissuadent⁴. Nous connaissons par ailleurs le parasuicide d'Antiochos I^{er} qui est amoureux de Stratonice, la femme de son père et qui, de désespoir, se prive de soins et de nourriture jusqu'à ce que celui-ci, s'apercevant de son désarroi, la lui cède⁵. Mais les cas sont trop peu nombreux et les sources à la fois trop éloignées et trop peu variées pour en tirer des conclusions définitives.

¹ Plutarque, *Vie d'Alexandre* LI.

² Diodore, *Bibliothèque historique* XIX, 11, 7 ; Élien, *Histoire Variée* XIII, 36.

³ Plutarque, *Vie Démétrios* XLV, 1. Sur ces deux reines, voir LE BOHEC 1993.

⁴ Plutarque, *Vie Démétrios* XLIX, 9.

⁵ Plutarque, *Vie Démétrios* XXXVIII, 2.

Conclusion de la 1^{ère} partie

Dans cette première partie nous avons plus clairement défini les limites du sujet en nous attachant à décrire un modèle suicidaire que les Grecs partagent certainement avec les autres civilisations de la même époque (la civilisation étrusque par exemple) et sur certains points avec des peuples premiers. Dans ce modèle, le suicide est globalement condamné dans tous les cas où il représente un danger pour le groupe ou bien si la disparition nuit à l'ensemble du groupe. L'idée de suicide est proche, dans le lexique ou dans les représentations, de celle de meurtre et de son interdit avec les risques de souillure, mais également de vengeance du mort victime de la violence. Les pratiques juridiques concernant cet acte sont liées à une pensée juridique archaïque (pré-droit) dont les ressorts ont un fondement essentiellement religieux qui préconise l'expulsion du danger, la purification, et des mesures de protection si le besoin s'en fait sentir¹. Pour autant, aucune de ces actions ne semble systématique ou homogène sur l'ensemble du monde grec. Le sacrifice est clairement distingué du suicide et relève d'une logique complètement différente. Il représente même souvent un idéal de mort. Ce modèle repose sur une société dans laquelle l'individu a une place limitée au profit du groupe familial. Des exceptions à la condamnation existent dans le cas de suicide imposé, c'est-à-dire les cas où l'individu ne souhaite pas mourir, mais y est contraint par une autorité extérieure, de celui qui anticipe une mort certaine (vieillesse, maladie) ou encore de celui qui a pour fonction de renforcer les valeurs du groupe (le suicide qui punit un coupable, qui permet à une femme de conserver sa vertu ou de rester fidèle à son mari).

À l'époque archaïque, et surtout classique, la question morale est présente, particulièrement dans les textes tragiques ou philosophiques, mais ne repose pas sur des préoccupations ou des intérêts individuels. La préoccupation collective l'emporte toujours sur des préoccupations individuelles qui font figure d'exception. La manière de structurer le suicide repose en priorité sur la conformité d'un individu avec son rôle social. Si le suicide renforce le rôle social il est vu comme positif, s'il crée un écart entre l'individu et son rôle social il est rejeté.

Le modèle décrit dans cette partie ne disparaît pas et reste, pour la plupart de ce qu'on a expliqué, valable même après l'antiquité. Il n'y a pas de révolutions sur ce sujet,

¹ Catherine Darbo-Pechansky (DARBO-PECHANSKY 2000, 130) explique que le pré-droit est de caractère essentiellement religieux et repose sur l'efficacité des gestes et des formules rituelles.

Partie 1 : Le suicide primitif

mais les effets du rationalisme qui se développe remettent en cause les fondements sur lesquels s'appuie ce modèle en s'attaquant aux superstitions et en permettant à l'individu de s'affirmer face aux solidarités traditionnelles remises en cause.

2^e partie : La mort raisonnable

Partie 2 : La mort raisonnable

Nous avons souhaité d'abord montrer une forme de suicide qui dans sa logique ne diffère qu'assez peu du suicide tel qu'on peut le trouver dans des sociétés anciennes ; tel qu'on le trouvait d'ailleurs à Rome avant que les Grecs n'exportent la mort volontaire¹. Bien sûr, les Grecs lui ont donné les formes particulières que leur culture leur dictait et c'est à partir de ces formes que le suicide que nous avons choisi de qualifier de « raisonnable » faute d'une expression plus appropriée s'est formé. Ainsi dans cette partie nous chercherons dans un premier temps à décrire les domaines où des formes de suicides raisonnables préexistent avant de décrire le suicide « raisonnable » de l'époque hellénistique. Nous avons choisi de qualifier de suicide raisonnable un suicide ayant subi les effets du mouvement rationaliste débutant en Grèce au VI^e siècle, qui s'éloigne du droit archaïque ayant une base religieuse et voyant des divinités derrière les actes des hommes. Ce suicide prend en compte l'ensemble des mutations dont l'homme est l'objet. Pour schématiser, nous pouvons considérer que le suicide raisonnable intervient quand l'individu a atteint assez d'autonomie par rapport au groupe pour se tuer de lui-même. C'est-à-dire par son propre choix.

Plusieurs domaines offrent en germe une rationalité du suicide à l'époque classique pour se développer plus pleinement à l'époque hellénistique. Nous étudierons dans un premier temps le discours tragique qui propose un discours moral et juridique dans lequel le suicide a sa place. Puis nous étudierons ce que le contact direct avec le monde barbare apporte à la question du suicide. Ensuite, certains éléments du droit offrent une brèche dans la condamnation du meurtre de soi en permettant, dans certaines conditions favorables à la cité, de choisir sa mort ou d'imposer un suicide. Ce suicide contraint montre également que la cité s'empare du problème de la mort volontaire à son avantage. Enfin, c'est dans la philosophie hellénistique que ce suicide raisonnable prendra véritablement corps autour de la question morale à laquelle la tragédie avait donné une réponse politique ; à savoir est-il licite de se tuer et de disposer de sa vie ? La philosophie hellénistique y apportera une réponse à la fois politique et individuelle.

¹ VEYNE 2007, 109 affirme : « Les Romains ont appris des Grecs quelque chose que nous sommes en train de redécouvrir : ce qui est vrai de la conception des enfants l'est aussi de la mort. Pourquoi dépendre de la nature ? ». Voir aussi GRISE 1982, 127.

I La raison tragique

Une part non négligeable de nos sources narre les faits, gestes et péripéties de personnages imaginaires : d'abord par les mythes et les légendes, puis la tragédie et plus tard dans le roman. Nous allons dans cette partie tenter de montrer le rôle que le suicide prend au sein de la tragédie et que ce rôle a sa propre rationalité. Car même si la tragédie s'inspire des mythes, elle est conçue comme un tout cohérent qu'elle forme avec les autres tragédies représentées dans un même cycle. Dans un premier temps, après un bref retour sur les sources à notre disposition, nous allons décrire les trames narratives dans lesquelles le suicide s'inscrit. Puis nous chercherons à comprendre la place du suicide dans ces récits avant de percer les logiques narratives qui les animent. Enfin notre réflexion se portera sur la place du personnage à la fois dans la tragédie, mais également dans les mythes dont elle se nourrit. Une dernière partie sera l'occasion d'affirmer la forme de rationalité dans laquelle la tragédie prend sens.

A Le suicide dans la tragédie : retour sur les sources

Le suicide occupe une place importante chez les grands poètes tragiques comme en témoigne le corpus à notre disposition. Selon les observations de Garrison¹ 13 des 32 tragédies attiques parlent de suicide ou de sacrifice et dans dix autres ce premier joue un rôle important². En ce qui concerne Eschyle, le suicide ne fait pas partie des outils littéraires dont il use avec abondance. Sur sept pièces conservées, quatre évoquent des suicides : *Suppliantes*, *Prométhée enchaîné*, *Agamemnon* et *Euménides*. Pourtant, aucune des situations évoquées dans ces pièces ne mène à un suicide accompli. C'est seulement dans les *Suppliantes* où il revient à plusieurs reprises que le suicide a un rôle dans l'intrigue. Dans la trilogie perdue qu'Eschyle consacre au mythe d'Ajax le suicide n'intervient que dans la première pièce et il n'est pas montré sur scène, il est juste rapporté³. Nous observons un contraste assez fort avec Sophocle dont nous possédons le même nombre de tragédies complètes. Sur ses sept pièces, le thème du suicide est central pour l'une d'entre elles, *Ajax*. Le suicide occupe une place importante dans *Antigone* et

¹ GARRISON 1995, 1.

² Les travaux historiques sur le suicide ont d'ailleurs souvent pour objet le suicide dans la tragédie (Voir GARRISON 1995 et de nombreux ouvrages et articles de Nicole Loraux).

³ Voir l'introduction de Jean Alaux à l'*Ajax* de Sophocle, Paris, Les belles lettres, 2002, p. X.

Partie 2 : La mort raisonnable

dans les *Trachiniennes* et il est évoqué dans *Œdipe-Roi* (avec le suicide de Jocaste) et dans *Philoctète*. Pour Euripide, la question du suicide est davantage mise en lumière par la présence de sources plus nombreuses et plus variées. Sur les dix-huit pièces d'Euripide, le thème du suicide est présent dans douze d'entre elles¹ : *Alceste*, *Médée*, *Hippolyte*, *Andromaque*, *Suppliantes*, *Électre*, *Héraclès furieux*, *Iphigénie en Tauride*, *Hélène*, *Ion*, *Oreste*, *Cyclope*. Chez Euripide le suicide est évoqué et souvent accompli (Castor, Créon, Évadné, Ino, Iphis, Jocaste, Lédà, Phèdre, Pollux). En outre, un certain nombre de pièces perdues évoquait probablement le suicide (ou le sacrifice de soi, comme dans *Érechthée*) comme en témoigne de nombreux fragments (*Chrysippos*, *Ino*, *Péliades*, *Méléagre*, *Peléé*, *Protésilas*) de ce poète.

Ces trois poètes nous offrent un témoignage important sur la manière dont le suicide était perçu et compris entre la fin de l'époque archaïque et le début de l'époque classique et tout au long du V^e siècle. Nous avons vu que le discours tragique concorde avec le discours des philosophes de la fin du V^e siècle ou du début du IV^e, comme Platon et Aristote². La tragédie propose une réflexion sur le suicide qui pose le problème sans chercher à offrir de solution définitive, mais plutôt des exemples parfois commentés³. Ce discours s'appuie sur les valeurs que nous avons développées en première partie en insistant particulièrement sur la notion d'honneur.

B Catharsis ou modèles d'inconduites ?

Garrison⁴ a étudié les différents motifs pouvant conduire au suicide dans la tragédie. Elle évoque le fait d'éviter des souffrances supplémentaires, de mettre fin au chagrin, d'éviter une disgrâce et de préserver une réputation honorable. Elle ajoute que la vengeance joue souvent un rôle secondaire. Ces grands axes de compréhension du suicide ont été développés en première partie. Même si on ne peut nier ce qu'ils doivent à la tragédie, dans la manière dont ils sont perçus par les historiens étant donné l'importance quantitative des sources tragiques, on ne peut non plus négliger le fait qu'ils préexistent à celle-ci et que l'originalité de ce genre littéraire ne repose pas sur les questions posées,

¹ Treize, si nous incluons la mort volontaire de Macarie qui relève plutôt du sacrifice.

² Sur les relations entre tragédie et philosophie, voir l'article de Kuhn (KUHN 1942).

³ VERNANT 2004 [1974], 206.

⁴ GARRISON 1995, 2. Parmi les différentes motivations, elle inclut le sacrifice que je ne traite pas dans cette partie. Elle note aussi qu'aucun suicide dans la tragédie n'est condamné directement en tant que tel. Cette rareté de sa condamnation se retrouve d'ailleurs, nous l'avons souligné, dans l'ensemble des sources.

Partie 2 : La mort raisonnable

mais sur la manière d'y répondre. En effet, c'est dans la manière de répondre au problème du suicide que l'originalité de la société grecque apparaît au travers de thèmes qui révèlent d'autres logiques que celles que Garrison avance, d'autres raisons d'exister pour le suicide tragique. Cette réflexion portera d'une part sur la place du suicide dans le récit tragique en tant que *catharsis* permettant la « libération » de la pulsion autodestructrice et d'autre part sur les modèles d'inconduites que peuvent proposer ces pièces en guidant le citoyen dans le comportement acceptable à adopter en ce cas.

1 *Catharsis*

Devant le rejet du suicide, nous pouvons nous étonner qu'il apparaisse à maintes reprises au sein des tragédies, représentées dans un contexte religieux devant un public important¹. L'une des fonctions de la tragédie est d'évoquer ce qui ne peut être montré et ce qui est interdit. La représentation du suicide s'inscrit donc dans la logique cathartique exposée par Aristote et dont Platon parle déjà dans les *Lois*. Platon avance en effet l'idée que l'éducation passe par la confrontation avec ce qui est plaisir pour s'en écarter le moment venu². Ainsi l'homme doit se confronter, également selon Aristote, à ce qui est bon et l'imiter à l'instar des personnages de la tragédie, mais également se mesurer à la pitié et la crainte³ et s'en libérer, ou s'en « purifier ». La nécessité de traiter de la question du suicide est peut-être due à la multiplication des suicides au V^e siècle⁴ et à l'existence d'un débat sur cette question suscitant des craintes auxquelles les auteurs tragiques ont souhaité apporter leur réponse.

Il faut bien comprendre qu'à la différence du mythe qui reste du domaine du langage oral la tragédie s'inscrit dans un espace visuel face à un public qui réagit immédiatement et qui juge. Nous connaissons la difficulté à représenter la mort ou la violence sur scène dans

¹ Cela rejoint la question analogue qui s'est posée au sujet des mythes quant à la présence d'actes moralement répréhensibles dans ces récits (VERNANT 2004 [1974], 218).

² Platon, *Lois* I, 635b-c. VERNANT 1987, 271.

³ Aristote, *Poétique* 1149b25-28 (traduction de B. Gernez, 1997) : « La tragédie est donc l'imitation d'une action noble et achevée, ayant une certaine étendue, dans un langage relevé d'assaisonnements, dont chaque espèce est utilisée séparément selon les parties de l'œuvre ; cette imitation est exécutée par des personnages agissant et n'utilise pas le récit, et, par le biais de la pitié et de la crainte, elle opère l'épuration des émotions de ce genre ». Sur la *catharsis*, voir également le même ouvrage, 1453b-1454a. Voir aussi *Politiques* 1342a pour le rôle purificateur de la musique.

⁴ HIRZEL 1908, 89, émet l'hypothèse que la tendance à l'individualisme et au pessimisme au V^e siècle a pu conduire à une multiplication des suicides. Cette hypothèse reste invérifiable, toute approche quantitative du suicide dans l'antiquité paraissant vaine.

Partie 2 : La mort raisonnable

l'antiquité¹. Aristote ne pose pas d'interdits dans le domaine, définissant le « pathétique » il dit que « c'est une action destructrice ou douloureuse, comme les meurtres, les grandes douleurs, les blessures et toutes les choses visibles du même genre »². Seules deux tragédies montrent l'acte de se tuer et le moment de la mort, *l'Ajax* de Sophocle et les *Suppliantes* d'Euripide. Il n'y a donc pas d'interdit absolu à montrer la mort sur scène. Concernant la mort d'Ajax, il faut garder à l'esprit que la scène de la mort est largement connue par les céramiques à Athènes et bien au-delà³. C'est donc avec certaines images ou certaines idées du récit à l'esprit que le spectateur assiste à cette scène, ainsi que probablement aux autres scènes de suicide. Il n'est donc pas toujours nécessaire de montrer pour que les images naissent chez le spectateur. Ainsi les auteurs recourent à deux procédés quand il s'agit de suicide, ce que résume une scholie comparant le traitement du suicide d'Ajax par Sophocle et par Eschyle. Le scholiaste⁴ à *l'Ajax* de Sophocle dit :

« De telles scènes sont rares chez les Anciens. Ils ont coutume d'annoncer ce qui a été fait par des messagers. Quelle en est la raison ? Eschyle qui le précède avait, dans *Les Femmes thraces*, fait annoncer le suicide d'Ajax par un messager. C'est donc qu'il voulait innover au lieu de suivre les choix d'autrui qu'il a mis en scène en pleine vue, ou alors parce qu'il voulait créer un effet plus frappant ; car il n'est ni pieux ni juste d'accuser légèrement un ancien ».

Donc le plus souvent l'annonce se fait par un messager comme on le voit pour Jocaste, Antigone, Hémon, Eurydice et Déjanire⁵. Les suicides d'Ajax et d'Évadné sont visibles sur la scène tragique. Au moment de se donner la mort, ces protagonistes en s'éloignant du chœur se rendent inaccessibles aux autres personnages de la pièce. Il est probable que la scène du suicide au moment où Ajax plonge sur son arme se produise sur la scène, mais cachée par un élément du décor ou par un autre artifice⁶. Ainsi, tout le talent de la mise en scène consiste à suggérer plus qu'à montrer.

¹ SRI PATHMANATHAN 1965, 2. L'auteur rappelle que la question se pose également pour le théâtre à notre époque.

² Aristote, *Poétique* 1452b12-13 (traduction de B. Gernez, 1997).

³ DEMONT 2008, 606-607.

⁴ Scholie à Sophocle, *Ajax* 815 : ἔστι δὲ τὰ τοιαῦτα παρὰ τοῖς παλαιοῖς σπάνια· εἰώθασι γὰρ τὰ πεπραγμένα δι' ἀγγέλων ἀπαγγέλλειν. τί οὖν τὸ αἴτιον; φθάνει Αἰσχύλος ἐν <Θρήσσαις> (cf. *TGF* p. 27 N²) τὴν ἀναίρεσιν Αἴαντος δι' ἀγγέλου ἀπαγγείλας. ἴσως οὖν καινοτομεῖν βουλόμενος καὶ μὴ κατακολουθεῖν τοῖς ἐτέρου <ἴχνεσιν>, ὑπ' ὅσιν ἔθηκε τὸ δρώμενον ἢ μᾶλλον ἐκπληξαι βουλόμενος. εἰκὴ γὰρ κατηγορεῖν ἀνδρὸς παλαιοῦ οὐχ ὅσιον οὐδὲ δίκαιον.

⁵ Sophocle, *Œdipe-Roi* 1237 ; Sophocle, *Antigone* 1192 ; 1277 ; Sophocle, *Trachiniennes* 899.

⁶ SRI PATHMANATHA 1965, 13.

Partie 2 : La mort raisonnable

Dans le discours tragique, le suicide serait donc présent pour purifier des passions spécifiques, mais lesquelles ? Souvent la mort intervient au sein de la famille, nous pensons évidemment aux suicides du cycle thébain, l'individu y est soumis à un certain nombre de conflits et de tensions liés à son appartenance à la famille et à la cité plus largement. Le spectateur peut y reconnaître les tensions que sa propre appartenance fait naître.

Le suicide intervient également dans des situations plus traditionnelles de malheur auxquelles doit faire face tout être humain : la guerre, le déshonneur. L'ensemble de ces tensions engendre la tentation de se réfugier dans la mort que la tragédie exprime par la voix des personnages : chez Eschyle, Sophocle ou Euripide, la même idée est toujours défendue ; face au malheur, la mort est préférable¹. Étrange *leitmotiv* quand on sait que par ailleurs, l'idée inverse est également défendue². C'est que la tragédie ne cherche pas à créer un raisonnement analytique structuré dans un écrit, mais une émotion signifiante dans un contexte donné que le récit offre. Le récit donne corps et nom à l'angoisse suicidaire potentielle du spectateur. Loin de l'encourager à commettre un tel acte, le récit tragique porte l'acte suicidaire dans une dimension mythique difficilement accessible pour le spectateur qui en comprend les motivations, mais ne peut y souscrire même s'il en avait envie, de crainte de faire preuve de démesure. L'effet cathartique procède alors d'un double mouvement de confrontation et de mise à distance de l'acte suicidaire à la fois montré et éloigné³. De ces suicides « montrés », ceux d'Ajax et d'Évadné, il faut noter les procédés, arme et précipitation et les motifs, honneur et fidélité. L'un comme l'autre reste dans une forme de légitimité et ne recherche pas la transgression. C'est aussi en ce sens que la *catharsis* concernant le suicide intervient, elle montre ce qu'il ne convient pas de faire, mais montre comment le faire.

¹ Eschyle, fr. 466 Sn. (401 Nauck) ; Sophocle, fr. 952 Radt (866 Nauck) ; Euripide, *Hécube* 1107-1108.

² Euripide, fr. 1070 Jouan-Van Looy (traduction de F. Jouan et H. Van Looy, 2003) : «Celui qui prétend que les chagrins éprouvent les mortels et qu'il vaut mieux se pendre ou se précipiter du haut d'un rocher, celui-là n'est pas du nombre des sages ».

³ Voir VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001 [1972], 25 : « Ce monde légendaire constitue pour la cité son passé – un passé assez lointain pour qu'entre les traditions mythiques qu'il incarne et les formes nouvelles de pensée juridique et politique, les contrastes se dessinent clairement, mais assez proches pour que les conflits de valeur soient encore douloureusement ressentis et que la confrontation ne cesse pas de s'exercer ».

2 Modèle de conduite et d'inconduite

La tragédie par sa place dans la société et son autorité morale et religieuse¹ suggère des normes de comportement, mais également des « modèles d'inconduites »², sous-entendu des règles qui donnent la manière dont il faut braver les interdits pour rester finalement dans une norme, celle qui sépare le civilisé du barbare. Ainsi la tragédie propose des motifs acceptables de suicides dont elle a fait des thèmes littéraires récurrents et renforce également des oppositions entre des manières de faire (le fer et la corde par exemple) et des normes sociales.

La tragédie propose, si ce n'est des institutions suicidaires comme le saut de Leucade ou la mort par le poison de Céos³, au moins des modèles à suivre ou à ne pas suivre. On peut presque parler d'éducation à la mort volontaire participant de ce que Durkheim appelait cette « force collective, d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer »⁴. Cette éducation à la mort s'inscrit dans un cadre éducatif plus large visant à éduquer le corps au service de la cité. Elle rejoint l'impératif de maîtrise de soi présent dans le modèle spartiate⁵ et le rapport au sang que l'homme grec entretient. Ce modèle peut comprendre des suicides ou bien des conduites à risque⁶ comme acte suprême de maîtrise. Cet impératif de courage peut également conduire à refuser le suicide comme on le verra dans la partie suivante.

Sans revenir sur ces questions d'éducation en termes de modèle éducatif, nous allons aborder la question des *exempla* potentiels auxquels peuvent se référer les jeunes Grecs, mais aussi les plus anciens. Nous pouvons considérer quelques morts volontaires comme édifiantes, c'est-à-dire qu'elles sont comprises par les Grecs et qu'elles peuvent servir

¹ Aristophane, *Grenouilles* 1053-1055 (traduction de V.-H. Debidour, 1966) : « Si pour les petits enfants celui qui donne des leçons, c'est le maître d'école, pour les grands ce sont les poètes. Notre devoir strict est de dire ce qui est bien. »

² LINTON (R.), 1967, *De l'homme*, Paris. Voir également DEVEREUX 1977, 1-83.

³ JEFFREYS 1952, 118. Citant Kroeber, Jeffreys définit ce qu'il appelle l'institution suicidaire comme suit : « la culture ne détermine pas uniquement certaines situations qui appellent des suicides mais indiquent souvent la manière correcte de l'exécuter » (Ma traduction).

⁴ DURKHEIM 1990 [1897], 336.

⁵ Voir VERNANT 1989b, 173-210, ou l'article de Constantopoulos (CONSTANTOPOULOS 2003).

⁶ Ce qu'on appelle parfois de nos jours des parasuicides qu'Eric Volant définit comme « tout acte estimé extrême et par lequel on risque la mort, de manière consciente ou confuse, mais dont les acteurs diffèrent des suicidaires, des suicidants ou des suicidés dans le sens que leur intention directe n'est pas de se tuer » (VOLANT 2001, 270).

Partie 2 : La mort raisonnable

d'exemples, voire, dans certains cas, être encouragées. C'est le cas des femmes qui meurent à la manière des hommes comme Déjanire ou Eurydice (la femme de Créon), ou de celles qui se tuent pour rejoindre leur mari comme Évadné ou Laodamie. Les poètes tragiques peuvent aller jusqu'à défendre, par la voix de leur personnage, des positions peu habituelles dans le monde grec. Voici le discours que tient Évadné avant de se précipiter dans le feu : « La fin la plus douce est de suivre un être aimé dans la mort, lorsqu'un dieu lui fixa ce destin »¹. Cette mort d'accompagnement semble rapprocher le « suicide » du sacrifice de soi au bénéfice du mari défunt². Sont également parfois acceptables les suicides de ceux qui se tuent face à un malheur insupportable qu'ils subissent comme Ajax, Héraclès, Iphis ou encore face à une douleur trop grande comme Héraclès dans les *Trachiniennes* de Sophocle, ou bien pour anticiper une mort certaine comme c'est le cas pour Antigone emmurée vivante. Toutes ces logiques suicidaires que nous avons mises en lumière en première partie prennent corps dans ces personnages mythiques mis en scène dans des tragédies. Certains de ces personnages comme Ino, Ajax et Héraclès peuvent également recevoir des cultes malgré leur manière de mourir pourtant condamnée. D'autres modèles, liés à des personnes célèbres, peuvent opérer : nous pouvons penser à Thémistocle ou encore à Socrate, mais ce sont les personnages d'une cité, d'un groupe. La tragédie, par sa portée et une certaine forme « d'universalisme » des personnages, offre un outil rhétorique redoutable lorsqu'il s'agit d'exprimer l'idée que la vie peut prendre un sens dans la mort et que se tuer peut être valorisé comme dans le cas du seul modèle de mort volontaire totalement accepté, le sacrifice.

Concernant le sacrifice, je me contenterai d'en dire le minimum, la question a déjà été abordée. Il faut néanmoins en dire quelques mots dans la mesure où il marque la limite entre ce qui est toujours accepté, comme le sacrifice, et ce qui l'est parfois. Dans la majorité des cas, nous faisons allusion au sacrifice civique illustré avant tout par Euripide³. Nous pouvons évoquer les cas de Macarie (*Héraclides*), de la fille d'Érechthée (*Érechthée*), de Ménécée (*Phénicienne*). La mort volontaire de type sacrificiel dans la tragédie est avant tout liée au sacrifice humain (ce n'est pas forcément le cas hors des

¹ Euripide, *Suppliantes* 1006-1008 (traduction d'H. Grégoire, 1965). Nous soulignons le rôle du destin comme élément déclencheur du suicide. Platon ne dit pas autre chose dans le *Phédon* lorsqu'il déclare qu'il faut attendre un signe divin pour se tuer (Platon, *Phédon* 61 b-c).

² SRI PATHMANATHAN 1965, 13, rappelle que cet acte paraît répandu chez les peuples indo-européens (BASHAM (L.), 1954, 187).

³ ROUSSEL 1922b, 226.

Partie 2 : La mort raisonnable

sources tragiques). Roussel a mis en relief cette relation en étudiant le lien entre le sacrifice du fils de Créon présenté dans les *Phéniciennes* et les sacrifices humains tant phéniciens que grecs. Pour lui, l'aspect volontaire de la mort permet de neutraliser le risque de la souillure que tout meurtre fait naître¹. Ce type de mort ne peut, dans l'esprit des Grecs, en aucun cas être assimilé à un suicide, c'est-à-dire à un meurtre de soi. Il est souvent accompli par un tiers, tenant lieu de sacrificateur. S'il est parfois rapproché du sacrifice animal en termes de vocabulaire², c'est davantage par un jeu littéraire que par une confusion conceptuelle. Le meurtre d'un animal reste dans le cadre d'une violence normalisée, le meurtre d'un homme garde un caractère inadmissible.

La tragédie a donc montré des morts volontaires acceptables ou souhaitables, mais elle propose également des morts hideuses, jamais montrées, à peine évoquées. Nous pouvons citer la pendaison, celle d'Hélène, triste et répugnante, mais non accomplie³, de Phèdre, d'Antigone, de Jocaste et des autres pendues tragiques. Nous trouvons également dans cette catégorie la mort d'Hémon, annoncée par un messager, qui se tue après avoir tenté de frapper son père ; suicide dans une cascade de suicides (il suit Antigone et précède Eurydice). Mort horrible, résultat d'une fureur qui explose⁴ et ravage ce qui est à sa portée, seul le suicide d'Ajax peut lui être comparé en termes de violence.

Dans une dernière situation de mort souhaitable, complètement différente de la précédente, le suicide peut servir de limite, montrant qu'il vaut mieux se tuer que commettre certains actes qui offensent les dieux. Parmi ces actes, nous pouvons citer le fait de trahir le droit d'asile, c'est ce qu'exprime Démophon alors qu'il réfléchit s'il doit accueillir les Héraclides dans la pièce éponyme d'Euripide. Voici ce qu'il dit : « Si je laisse un étranger commettre un rapt à cet autel, on dira que je n'habite pas une terre libre et que, par crainte des Argiens, j'ai trahi des suppliants. Autant vaut se pendre⁵ ». Il peut s'agir également du pillage de temple. Platon conseille à ceux qui ne peuvent s'amender, plutôt

¹ ROUSSEL 1922b, 236.

² HENRICH 2000.

³ Le fait de ne pas se tuer est d'ailleurs reproché (Euripide, *Troyennes* 1010-1014 (traduction de L. Parmentier, H. Grégoire, 1990) : « Et puis, tu viens nous parler de cordes où tu attachais ton corps pour t'évader des remparts, et tu prétends que tu restais ici contre ton gré. Où donc t'a-t-on surpris en train de suspendre un lacet ou d'aiguiser un poignard (κάπειτα πλεκταῖς σῶμα σὸν κλέπτειν λέγεις πύργων καθιεῖσ', ὡς μένουσ' ἀκουσίως; ποῦ δῆτ' ἐλήφθης ἢ βρόχους ἀρωμένη ἢ φάσγανον θήγους'), comme l'aurait fait une femme de cœur, regrettant son premier mari. »

⁴ *Antigone* 1234-1235 (traduction de P. Mazon, 2002) : « L'infortuné tourne alors sa fureur contre lui-même » (εἶθ' ὁ δῦσμορος αὐτῷ χολωθείς).

⁵ Euripide, *Héraclides* 246 (traduction de G. Duclos, 1966).

Partie 2 : La mort raisonnable

que de continuer cette activité : « Sinon, regarde la mort comme une meilleure issue, et délivre-toi de la vie »¹. Enfin, pour Œdipe, l'inceste et le parricide sont : « des forfaits plus atroces que ceux pour lesquels on se pend »². Ce qui peut être compris comme une invitation à se pendre plutôt que de commettre de tels actes³. Ce type de texte expose une hiérarchie dans ce qu'il n'est pas permis de faire. C'est-à-dire qu'en temps normal, il est prohibé de se tuer, en des cas discutables il peut être possible de le faire, parfois c'est souhaitable pour sauver la cité et dans certains cas, il vaut mieux se tuer plutôt que de commettre des crimes plus grands.

L'idée centrale développée est que le suicide n'est pas une chose souhaitée, qu'on peut le comprendre en cas de malheur trop grand, mais que s'il doit être accompli, il ne peut l'être qu'en se conformant à sa place dans la société. Ainsi l'homme doit mourir par le fer et la femme par la corde. Cela n'empêche pas des exceptions, mais celles-ci se produisent de l'inférieur vers le supérieur, c'est-à-dire qu'une femme peut mourir par le fer dans des circonstances exceptionnelles comme Déjanire ou Eurydice, mais l'homme ne peut se pendre sans subir une forme de déclassement. Il n'y a pas de pendaison masculine accomplie dans la tragédie, il est d'ailleurs significatif que les seules allusions à des pendaisons masculines concernent Œdipe et Oreste, coupables de parricide. Pour Œdipe la pendaison est évoquée par la voix de Jocaste s'adressant à Polynice :

« Et l'hôte du palais, le vieil aveugle, tout au regret du couple fraternel séparé de la maison, reste plongé dans les larmes ; il saute sur son épée pour s'égorger de sa propre main : il veut se pendre aux poutres du toit, inconsolable d'avoir maudit ses fils ; et l'incessante clameur de ses plaintes s'ensevelit dans les ténèbres⁴. »

Le choix des mots est également significatif, ἐπ' αὐτόχειρά τε σφαγάν (s'égorger de sa propre main) exprime le suicide sans ambiguïté possible et ὑπὲρ τέραμνά τ' ἀγκόνας (il veut se pendre aux poutres du toit) rappelle la mort de Jocaste dans la poésie homérique. En somme, Œdipe se situe dans l'entre-deux de l'inhumanité. Comme Hélène, en d'autres circonstances, il hésite entre la pendaison et l'arme pour se tuer⁵. Comme l'épouse de Ménélas, il ne se tuera pas même si, contrairement à elle, il a déjà quitté la lumière. Comme Œdipe, le fils d'Agamemnon se voit offrir par le messager le choix entre la corde

¹ Platon, *Lois IX*, 854c (traduction de L. Brisson, J.-F. Pradeau, 2006).

² Sophocle, *Œdipe-Roi* 1374 (traduction de P. Mazon, 1998).

³ Pour Platon, *Lois VIII*, 838c, le suicide est la punition subie en cas d'inceste.

⁴ Euripide, *Phéniciennes* 326-335

⁵ Euripide, *Hélène* 298. L'hésitation se produit dans des circonstances liées au mariage forcé et à la disparition de son époux.

Partie 2 : La mort raisonnable

impossible pour un homme et le glaive¹. Mais une fois de plus, la mort n'est pas mise en œuvre.

Deux modes de suicide sont donc mis en avant dans la tragédie. Il existe quelques exceptions comme la précipitation dans le bûcher — voie qu'emprunte Évadné ou Héraclès — quoique celle-ci ne constitue pas un modèle à suivre. Le suicide tragique si insensé qu'il paraisse reste dans les limites de la morale. Il faut sortir de la tragédie pour connaître le suicide non civilisé auquel nul ne doit s'abandonner.

La tragédie présente donc des modèles de comportement qui concernent des actes aux marges de la civilisation (le suicide, mais également l'inceste, la folie...) et leurs limites. C'est en cela qu'elle prend une place importante dans l'affermissement du concept du suicide. Elle présente ainsi les limites entre une mort volontaire, marquée positivement, qu'on appellera sacrifice, une « mort volontaire » qu'on peut comprendre et plaindre et les morts hideuses, à savoir les suicides marqués négativement et liés à toutes les morts considérées comme dégradantes. La limite entre ces deux derniers étant souvent extrêmement ténue.

Il faut considérer cette logique de modèle d'inconduite comme une adaptation de la culture à un interdit plutôt que comme une forme d'adaptation du suicide. C'est ce qui différencie par essence même le discours tragique du discours des philosophes hellénistiques pour qui le suicide n'est plus un problème de société à gérer comme une conséquence inévitable de la pression du groupe sur l'individu, mais une possible expression de la liberté de cet individu.

C Logiques narratives et formules dans la tragédie

Après avoir œuvré à mettre en lumière deux axes de raisons tragiques expliquant la place du suicide dans la tragédie grecque, nous allons rentrer davantage dans le travail des poètes et de leurs pièces, afin de préciser comment cette raison tragique fonctionne et les liens qu'elle peut avoir avec le discours sur le suicide.

1 Lamentation et appel à la mort

Face aux malheurs que la tragédie expose, les plaintes, lamentations et appels à la mort sont fréquents, montrant plusieurs de ses visages. La mort peut être guérison¹, liberté

¹ Euripide, *Oreste* 953-954 (traduction de H. Berguin, 1965) : « Apprête donc le glaive, ou le lacet pour ton cou, car il te faut quitter la lumière ».

Partie 2 : La mort raisonnable

ou délivrance², et elle doit être de préférence rapide³. Dans tous ces cas, cela reste des paroles qui ne sont pas suivies de faits.

Dans quelques cas la lamentation précède un suicide. Antigone se plaint longuement de son sort alors qu'elle connaît sa condamnation. Elle ne désire pas mourir, elle sait simplement que la mort est sur le chemin qu'elle a choisi de suivre pour accomplir la justice en enterrant son frère et elle l'accepte. La lamentation commence par un échange avec le chœur avant qu'elle ne soit menée vivante en son tombeau, puis Créon ordonne qu'on l'emmène⁴. Nous ne revoyons plus ensuite la fille d'Œdipe vivante. Cette longue plainte précède un emmurement mis en œuvre par Créon pour éviter la souillure et se termine par une pendaison où la femme enferme son souffle en elle-même comme elle a commencé à le faire en se lamentant seule. Ajax également se lamente, mais bien vite il se reprend : « Mais à quoi bon se lamenter pour rien ? Il faut se mettre à la besogne au contraire, et vivement »⁵. Il passe à l'acte en se jetant sur son arme. Évadné pousse également une dernière lamentation, hors de portée des siens : « Je veux dans l'Hadès finir ma douloureuse vie, terminer la peine de mon existence ». Puis elle se précipite sur le bûcher⁶.

2 Dialogues et monologues

La spécificité de la tragédie par rapport aux récits mythiques dont elle tire le plus souvent ses intrigues, c'est qu'elle met en scène des personnages susceptibles d'échanger, de dialoguer⁷. Le dialogue se joue autant entre les personnages, qu'entre le poète et les spectateurs. Les personnages sont d'une certaine manière le masque du poète qui par leur intermédiaire peut se permettre d'aborder des sujets difficiles comme celui du suicide. Si, déjà dans l'épopée, les personnages pouvaient s'exprimer, dans la tragédie le dialogue ou

¹ Euripide, *Hippolyte* 1373 ; *Héraclides* 593 ; *Héraclès furieux* 1015 et 1031 ; Sophocle, *Philoctète* 797.

² Eschyle, *Suppliantes* 802 et *Oreste* 1522 ou *Hippolyte* 775 et 356 pour la délivrance.

³ Eschyle, *Philoctète* fr. 255 Snell ; Sophocle, *Ajax* 854 ; *Philoctète* 797 ; *Philoctète à Troie* fr. 698 Radt ; *Œdipe à Colonne* 1574-78 ; Euripide, *Hippolyte* 1373. Voir GIBERT 1997, 254.

⁴ Sophocle, *Antigone* 806-943.

⁵ Sophocle, *Ajax* 852-853 (traduction L. Parmentier et H. Grégoire 1965).

⁶ Euripide, *Suppliantes* 1005.

⁷ Aristote explique que l'un des traits des personnages de théâtre, c'est qu'ils imitent des personnages en action (Aristote, *Poétique* 1448a 29). Ce sont leurs actions qui sont mises en scène pour être vues.

Partie 2 : La mort raisonnable

le monologue deviennent des outils narratifs incontournables. Le dialogue prend ainsi part à l'enchaînement logique qui mène à l'action.

On connaît ainsi plusieurs dialogues sur le suicide. C'est-à-dire des situations d'échanges entre plusieurs personnages où le sujet est de savoir s'il faut se tuer ou pas et pas seulement s'il vaut mieux être mort que vivant, doute évident dans les cas de lamentations. D'abord chez Sophocle nous connaissons le cas d'Ajax, puis chez Euripide le cas d'Oreste et surtout d'Héraclès.

Le cas d'Ajax est particulier. Le dialogue avec Tecmesse est en réalité plutôt deux monologues parce que l'échange est impossible¹. La femme d'Ajax n'a pas l'autorité nécessaire pour se faire entendre et use d'arguments impossibles ou inadmissibles du point de vue du héros. D'abord, Ajax se lamente sur l'étendue de son malheur et établit un constat en plusieurs points : retourner à Salamine est impossible, il est honteux pour un homme de vivre longtemps en passant de malheur en malheur, enfin il affirme qu'il doit : « Ou vivre noblement ou noblement périr, voilà la règle pour qui est d'un bon sang »². Par cela, il laisse présager son intention suicidaire. Il parle à Tecmesse d'honneur de soldat, d'honneur de fils et la femme lui répond responsabilité : responsabilité envers elle, son fils, ses parents. À une lamentation, elle répond par une autre lamentation. Garner a fait à raison le rapprochement³ entre ce dialogue et celui entre Hector et Andromaque⁴, celui-ci montre à quel point le héros de Salamine est isolé vis-à-vis de sa femme ou de son fils à qui il fait peur. Peu après suit le discours trompeur d'Ajax qui s'adresse au chœur où il feint de renoncer à ses intentions⁵. Il fait comme si les arguments de Tecmesse l'avaient touché : « La pitié me défend de la laisser veuve, et mon fils orphelin, au milieu de mes ennemis »⁶ dit-il. Il annonce ensuite vouloir aller se purifier⁷ dans la mer et enterrer l'épée qu'Hector lui a offert, comme si elle était responsable du massacre. Il part seul et débute ensuite un long monologue⁸ où sa fureur éclate à nouveau. Après avoir annoncé son intention, y avoir faussement renoncé, il s'exécute. Mais avant de partir, il laisse éclater à nouveau la haine de ses ennemis. Ce n'est pas à proprement parler un discours sur le

¹ Sophocle, *Ajax* 460-524.

² Sophocle, *Ajax* 478-479 (traduction de P. Mazon, 2002).

³ GARNER 1990, 49-64.

⁴ Homère, *Illiade* VI, 390-502.

⁵ Voir STEVENS 1986, 328.

⁶ Sophocle, *Ajax* 653-654.

⁷ Certains voient ainsi dans le suicide une forme de sacrifice où le héros souhaite se purifier. Voir SICHERL 1970.

⁸ Sophocle, *Ajax* 815-865.

Partie 2 : La mort raisonnable

suicide de la part d'Ajax, mais plutôt de Sophocle qui en quelques vers nous donne l'essentiel, c'est-à-dire le souci de soi par-delà la mort, la violence et la volonté de vengeance, la plainte. Le souci de soi s'exprime par la crainte de ce qu'il adviendra à son corps, pas en tant que suicidé, mais en tant qu'ennemi des Atrides. Ajax n'exprime pas de crainte par rapport au suicide quand il dit à son fils : « le reste de mes armes sera enterré avec moi¹ », alors qu'il sait déjà comment il va mourir. Il demande par contre à Zeus comme faveur, « Fais-moi la grâce seulement de dépêcher à Teucros un messenger porteur de la triste nouvelle, pour qu'il soit le premier à relever mon corps transpercé de ce fer sanglant. Il ne faut pas que, mes ennemis l'ayant aperçu avant lui, je sois jeté aux chiens et aux oiseaux »². Il invoque ensuite les Érinyes pour qu'elles fassent subir à Agamemnon un sort semblable au sien « et, de même qu'elles me voient verser ici mon propre sang, que de même donc ils périssent sous les coups des plus proches des leurs, qui ainsi à leur tour verseront leur propre sang (ὥσπερ εἰσορῶσ' ἐμὲ αὐτοσφαγῆ πίπτοντα, τῶς αὐτοσφαγεῖς πρὸς τῶν φιλίστων ἐκγόνων ὀλοίατο) ». Arrêtons-nous un instant sur ce passage qui révèle à nouveau la parenté entre suicide et meurtre dans la famille. Dans *Ajax*, le terme αὐτοσφαγῆς sert à désigner cette mort du même sang à la fois meurtre et suicide, alors que, dans *Antigone*, pièce écrite à la même époque³, αὐτόχειρ sert à troubler l'identité du meurtrier.⁴ Enfin, après un dernier salut, une dernière plainte qu'il regrette aussitôt, il se jette sur son épée.

Des dialogues sur le suicide se trouvent également dans des pièces d'Euripide. Abordons d'abord brièvement le dialogue où Oreste tente de convaincre Pylade de se dissocier de son sort, de ne pas mourir avec lui. Invoquant la possibilité pour Pylade de construire une vie nouvelle, celui-ci répond par la puissance des liens familiaux et amicaux qui les unissent, je n'insisterai pas sur ce cas, Pylade ne souhaite pas mourir, juste partager

¹ Sophocle, *Ajax* 577.

² Sophocle, *Ajax* 824-830.

³ Vers 442, voir l'introduction ALAUX 2002, I.

⁴ Voir Sophocle, *Antigone* 1175 (« Hémon est mort, et c'est son propre sang qui coule dans les veines de son assassin » Αἵμων ὄλωλεν· αὐτόχειρ δ' αἰμάσσειται) dont l'ambiguïté volontaire répond à celle introduite par le poète en 750-751 où Hémon, après que son père lui ait assuré qu'Antigone mourra, répond : « Eh bien ! elle mourra ; mais en mourant, elle en tuera un autre ». Cette réponse est interprétée par le père comme une menace contre lui alors qu'elle annonce l'intention suicidaire de son fils. Sur la question de l'ambiguïté entre suicide et meurtre dans la famille, voir également LORAUX 1986, 169-177 et ALAUX 1995, 75 et 101, qui voit un suicide réciproque dans la mort des deux frères, Étéocle et Polynice (*Sept contre Thèbes* 880) qui est à rapprocher de la tentative de suicide d'Œdipe au vers 332).

Partie 2 : La mort raisonnable

le sort de son ami et d'Électre qui lui est promise¹. Le dialogue entre Héraclès et Thésée est plus significatif². Il intervient après que le héros ait tué ses enfants. Héraclès revient à la raison et en prenant conscience des malheurs auxquels il doit faire face, il ne voit pas d'autres solutions que de se tuer³. C'est alors qu'arrive Thésée, l'ami fidèle. Après un bref échange sur le courage et la capacité du héros à endurer des épreuves Héraclès expose à son ami l'étendue de ses malheurs depuis sa naissance jusqu'au meurtre de ses propres enfants sous le coup de la folie. Il ne peut plus rester dans sa patrie et ne veut pas s'exiler. Il craint par ailleurs que la vie lui réserve d'autres revers et que ses malheurs ne soient pas terminés. Thésée lui propose une solution en l'invitant à Athènes où il le purifiera et lui rappelle que les dieux ne peuvent lui reprocher des crimes qu'ils ont eux-mêmes commis, cette folie ayant été envoyée par la déesse Héra. Il lui reproche également une certaine forme de lâcheté. Le reproche de Thésée finit par porter ses fruits, Héraclès ne veut être considéré comme lâche :

« Mais j'y ai réfléchi : je crains, tout accablé de maux que je sois, d'être accusé de lâcheté si je renonce à la lumière. Celui qui ne sait pas supporter les infortunes ne pourrait pas non plus affronter l'arme d'un ennemi. J'attendrai la mort de pied ferme. J'irai dans ta cité et je te suis infiniment reconnaissant de tes dons. Infinies aussi sont les épreuves auxquelles j'ai dû goûter ; jamais je n'en ai refusé aucune, jamais mes yeux n'ont pleuré : je n'aurai jamais cru que j'en viendrais un jour à verser des larmes. Maintenant, je le vois, je dois être l'esclave de la fortune »⁴.

Ce qui peut nous marquer c'est que la perte de ses enfants semble moins l'accabler que l'exil qui l'attend. En lui offrant la possibilité d'avoir à nouveau un foyer Thésée offre au fils d'Alcmène un espoir nouveau. Par le dialogue, la situation suicidaire se dénoue. Les enjeux du suicide sont débattus dans ce passage : avoir le courage de se tuer ou endurer les malheurs et vivre. La situation nouée se dénoue assez facilement parce que le problème d'Héraclès est plus simple qu'il n'y paraît. Il s'agit de combattre la mort comme tout autre adversaire⁵ et comme il l'a fait à plusieurs reprises déjà. La situation d'Oreste est différente dans le sens où dans son cas ce n'est pas un ami qui lui offre une solution, mais il donne son soutien indéfectible et une solidarité dans le malheur. La solution vient d'éléments

¹ Euripide, *Oreste* 1075-1099. Nous laissons également de côté le bref dialogue entre Hélène et Ménélas qui relève du pacte suicidaire et non d'un échange sur le suicide (Euripide, *Hélène* 835-845).

² Voir YOSHITAKE 1994.

³ Euripide, *Héraclès furieux* 1149.

⁴ Euripide, *Héraclès furieux* 1340-1357.

⁵ GIBERT 1997, 256.

Partie 2 : La mort raisonnable

extérieurs, c'est-à-dire d'un vote en sa faveur qui l'absout de son crime. Dans ces dialogues, il faut néanmoins noter que le suicide prend scène sur l'espace public et s'expose comme un objet dont il est possible de discuter.

3 Rester ferme devant la mort

Nous avons abordé pour Héraclès la question de la fermeté devant la mort que le héros défend. De cette question et de sa comparaison avec l'*Ajax* de Sophocle Jacqueline De Romilly suppose un changement de paradigme par rapport au suicide : « de même que le courage ne consiste plus à mourir, mais à vivre, la mort n'est plus la solution difficile, mais la solution facile, à laquelle il faut savoir résister » dit-elle ajoutant y percevoir deux conceptions de l'héroïsme¹. Revenons sur le passage clé du texte d'Euripide dont la traduction pose question au point d'avoir mené à des modifications arbitraires du texte en grec. Ce texte est le suivant, ἐγκατερήσω θάνατον, traduit par : « J'attendrai la mort de pied ferme² ». Le verbe ἐγκατερέω signifie « persévérer », « persister »³, il est utilisé ici sous sa forme transitive comme dans l'*Andromaque* où Hermione souligne l'obstination de la protagoniste et demande : « ἐγκατερεῖς δὴ θάνατον ». G. Duclos traduit la tirade par : « Tu veux donc braver la mort ? »⁴. La même expression⁵ est utilisée dans l'*Héraclès*. Pourtant, bien qu'elle soit étonnante, rien ne permet de substituer βίοντος à θάνατον comme le propose Wecklein pour pouvoir parler de persévérance dans la vie⁶. La question de l'attente qu'illustre ἐγκατερήσω apparaît également dans *Alceste*, le chœur invite à « accepter patiemment ce que nous envoient les dieux »⁷. Cette ambiguïté de traduction levée, continuons notre réflexion.

Pour Jacqueline De Romilly, c'est à partir d'Euripide que le suicide serait considéré comme l'acte d'un lâche⁸. S'il est vrai que Sophocle ne condamne pas explicitement le

¹ DE ROMILLY 1995, 163-164. Il ne faut pas imaginer pour autant que le courage de mourir soit une approbation du suicide en général. Cela illustre davantage une attitude face au malheur qui n'est légitime que dans des cas précis.

² Euripide, *Héraclès furieux* 1351. La traduction de L. Parmentier (CUF, 1965) est dans le même esprit : « Je veux braver la tentation de la mort ».

³ Voir ce mot dans le dictionnaire BAILLY 2000, 568.

⁴ Euripide, *Andromaque* 262.

⁵ Voir également Philostrate, *Vie d'Apollonios* 8, 26, pour des prisonniers qui « attendent la mort » (DE ROMILLY 1982, 168 note 15).

⁶ Voir Gibert (GIBERT 1997, 247), pour un point sur la question.

⁷ Euripide, *Alceste* 1071 : « καρτερεῖν θεοῦ δόσιν ». Voir également 1078.

⁸ Voir aussi, dans la même optique, Platon, *Lois* IX, 873c.

Partie 2 : La mort raisonnable

suicide comme le fait Euripide¹, nous retrouvons chez des héros de ce dernier des propos semblables proférés par ceux du premier². Si, en effet, Euripide introduit cette nouvelle vision du suicide en tant qu'acte d'un lâche, le fait que peu d'auteurs plus anciens que lui nous soient parvenus et le décalage numérique entre le nombre d'œuvres préservées pour ces deux auteurs nous invite à la prudence quant à des conclusions en ce domaine. La rupture est loin d'être aussi nette comme nous avons essayé de le montrer plus haut. En outre, le débat sur le courage et la place du suicide est attesté au milieu du IV^e siècle par Aristote qui affirme que le suicide est l'acte d'un lâche³ ce qui indique que le débat n'était pas clos. Nous décelons des preuves de l'intérêt pour cette question dans des textes d'auteurs de tradition grecque jusqu'au II^e siècle de notre ère⁴.

Quant au débat sur l'attitude à tenir face au malheur, Euripide l'introduit plus tôt dans son *Héraclès* en utilisant d'autres termes. Au tout début de la pièce, Amphitryon, Mégara et ses enfants sont menacés par Lycos. Mégara baisse les bras face au malheur : « Si la mort est inévitable, n'ayons pas la faiblesse de chercher à gagner du temps ». Amphitryon l'encourage à tenir : « L'homme supérieur est celui qui reste toujours fidèle à l'espérance ; ne point persévérer est d'un lâche »⁵. Nous retrouvons la même opposition face au malheur entre « mourir pour préserver son honneur » pour Mégara et « tenir pour ne pas être lâche ». Le mot ἐγκατερῶ induit plusieurs interprétations autour de l'idée de patienter, de résister à une envie, d'endurer et exprime une force de caractère. C'est cette capacité à patienter qu'on retrouve dans la manière de mourir des philosophes, notamment les cyniques, dont certains feront d'Héraclès leur modèle justement par sa capacité à endurer. Jacqueline De Romilly lie également cette attitude à celle des stoïciens⁶. La mort

¹ Nous avons cité *Oreste* 415, le fr. 1070 Van Looy. Voir DE ROMILLY 1982, 165, pour des condamnations implicites pour Phèdre et Évadné.

² Euripide, *Hécube* 1107-1108, qui affirme qu'un homme peut se tuer en cas de souffrances insupportables, propos qui font écho à ce que pouvait affirmer un personnage de Sophocle au fr. 952 Radt (866 Nauck) : « Quiconque souhaite prolonger une vie malheureuse est lâche ou insensé ».

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque* III, 7, 13.

⁴ Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 25 ; Plutarque, *Cléomène* XXXI, 7.

⁵ Euripide, *Héraclès* 86-87 (traduction de L. Parmentier, 1965) : μή θανεῖν ἔτοιμον ἦ [...] χρόνον δὲ μηκύνωμεν ὄντες ἀσθενεῖς, et 105-106 : οὗτος δ' ἀνὴρ ἄριστος ὅστις ἐλπίσι πέποιθεν αἰεὶ τὸ δ' ἀπορεῖν ἀνδρὸς κακοῦ.

⁶ Plus proche d'Euripide Platon, *Phédon* 88b, avec d'autres mots, parle d' « assurance devant la mort » (θάνατον θαρροῦντι).

Partie 2 : La mort raisonnable

volontaire par inanition, appelée ἀποκατερόων¹, illustre au mieux ces valeurs de résistance et de patience.

On peut tenter de comprendre d'où vient cette nouvelle attitude que le poète n'a pas développée auparavant dans ses œuvres qui nous parvenues. Les malheurs auxquels sont soumis les Athéniens sont nombreux, en plus de ceux inhérents à la guerre, ils ont du faire face à une peste fort bien décrite par Thucydide qui indique que « ce qui était le plus terrible, c'était le découragement qui s'emparait de chacun aux premières attaques : immédiatement les malades perdaient tout espoir et, loin de résister, s'abandonnaient entièrement »². Si nous comparons ce récit à d'autres récits de peste plus tardifs, comme la peste d'Égine décrite par Ovide³, ou celle de Constantinople vers 540/550 de notre ère décrite par Procope⁴, nous pouvons supposer que Thucydide comme Euripide ont du assister à des scènes de suicides dans lesquelles l'honneur n'avait que peu de place. Certes, en 424, quand son *Héraclès* est représenté, la peste n'est plus active⁵, mais ses effets sur la population sont encore bien visibles, d'autant que les Athéniens sont toujours en guerre. La population athénienne a été réduite d'un quart selon Thucydide⁶, ce qui réduit d'autant les citoyens mobilisables. Les temps ne sont pas à mourir pour rien. S'il faut mourir, autant que la mort soit utile. Ce message d'Euripide est un encouragement à tenir bon dans le malheur collectif. Cette invitation au citoyen à rester ferme dans l'épreuve et la condamnation pour lâcheté de ceux qui se tuent peut donc se comprendre dans un contexte précis. Nous pouvons observer cette invitation à tenir bon dans le discours patriotique athénien au cours de l'époque hellénistique⁷.

¹ Terme issu du verbe ἀποκατερέω qui signifie « tuer par inanition » et qui serait le titre d'un ouvrage d'Hégésias (Cicéron, *Tusculanes* I, 34, 84).

² Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* II, 47-54, pour la description de cet épisode. Hanson (HANSON 2010, 133-134) décrit la perte de valeurs que la maladie entraîne à Athènes.

³ Ovide, *Métamorphoses* VII, 604 (traduction de J. Chamonard, 1966) : « aux pieds mêmes des autels il y eut des malheureux qui, pour rendre leur trépas plus révoltant encore, s'étranglèrent avec un lacet, qui par la mort s'affranchirent de la peur de mourir et d'eux-mêmes appelèrent l'instant fatal qui approchait ».

⁴ Procope, *De Bellis* II, 22-23.

⁵ La peste aurait pris fin dès 427 av. J.-C. Sur ce point, voir GERVAIS 1972, 395.

⁶ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* II, 51 et III, 87.

⁷ SEBILLOTE CUCHET 2006.

4 Comparaisons, métaphores et métamorphoses : des oiseaux et des pierres

L'acte suicidaire est parfois rapproché à des éléments de la vie quotidienne et de l'environnement. Cela donne lieu à des comparaisons, des métaphores ou des récits de métamorphoses susceptibles d'éclairer le sens de l'acte accompli.

En premier lieu, nous pouvons observer dans la tragédie une relation entre la femme et l'oiseau. Parfois cette relation repose sur la comparaison entre la voix de la femme et celle des oiseaux¹. Concernant plus précisément le suicide dans la tragédie, seule Évadné est explicitement comparée à un oiseau². Iphis s'inquiète de ce que fait sa fille, et l'interroge. Et elle de répondre : « Pourquoi questionner ces femmes ? Me voici sur ce rocher, comme un oiseau, au-dessus du bûcher planant d'un vol sinistre »³. La comparaison entre le vol de l'oiseau et la précipitation est également observée dans le rite du saut de Leucade où dans le but de ralentir la chute celui qui est précipité est couvert de plumes⁴. D'autres suppliantes, celles d'Eschyle avant d'annoncer leur désir de mourir pendues plutôt que d'être mariées⁵ souhaitaient être « la vapeur noire qui approche les nuées de Zeus, pour disparaître tout entière et, comme la poussière qui, sans ailes, prend son vol et s'évanouit, mourir ! »⁶. Puis après la pendaison les voici à chercher un autre moyen de fuir : « Ou trouver du moins un roc escarpé, abandonné des chèvres, inaccessible aux yeux, hautain et solitaire, suspendu dans le vide, aire de vautour, qui me garantirait une chute profonde, avant que je subisse, contre ma volonté, l'hymen d'un ravisseur ! »⁷. Le salut est dans les airs, même si c'est pour rapidement rejoindre le sol. Ce désir d'envol n'est pas uniquement tragique. Ctésias qui rapporte le suicide de Sémiramis observe que, selon certains, après s'être fait disparaître elle serait devenue une colombe⁸. Il existe également des récits après la tragédie qui expriment le suicide par une métamorphose en oiseau ou qui préservent cette comparaison. Dans un texte de Parthénios, Byblis avant de se pendre pousse des

¹ Sur le rôle des oiseaux dans la tragédie, voir BERNAND 1986, 257.

² LORAU 1985, 45-47.

³ Euripide, *Suppliantes* 1045-1047.

⁴ Strabon, *Géographie* X, 2, 9.

⁵ Eschyle, *Suppliantes* 787-791 (traduction de P. Mazon, 1984).

⁶ Eschyle, *Suppliantes* 779-782 (traduction de P. Mazon, 1984).

⁷ Eschyle, *Suppliantes* 792-799 (traduction de P. Mazon, 1984).

⁸ Ctésias, *Persica* F1b1 20, 1 (traduction de D. Lenfant, 2004) : « Selon une légende rapportée par certains, elle devint une colombe et, quand une volée d'oiseaux se posa en sa demeure, elle s'envola avec eux ».

Partie 2 : La mort raisonnable

plaintes d'oiseau de nuit¹. Chez Pseudo-Apollodore², Althée et Cléopâtre se pendent et les pleureuses à leurs funérailles sont transformées en oiseaux. Cynos et sa mère s'étant précipités dans le lac Cônôpé, sont également changés en oiseau par Apollon³. Le domaine aérien est inscrit à ce point dans le destin de la femme coupable ou désespérée que le porphyryon, un oiseau domestique, a la capacité de sentir la femme adultère. Selon Athénée « lorsqu'il s'en aperçoit, il commence par la faire connaître au mari, et finit sa vie en se pendant »⁴. Nous avons évoqué ce lien entre le domaine aérien et la culpabilité féminine dans le texte d'Homère déjà cité, où les servantes infidèles d'Ulysse pendues sont comparées à des oiseaux⁵.

Après une métaphore aérienne, nous observons parfois une métaphore terrestre avec la pétrification. La mort de Niobé n'est pas décrite comme un suicide dans la tragédie, mais bien comme une mort par pétrification dans *Antigone*. Alors que la fille d'Œdipe descend vers sa dernière demeure elle se souvient :

« On m'a conté jadis la déplorable fin de l'étrange Phrygienne, de la fille de Tantale qui, sur le sommet du Sipyle, a brusquement senti sur elle, aussi tenace que le lierre, le roc monter et l'asservir, si bien que maintenant, fondant sous l'eau du ciel, à ce que l'on rapporte, elle se voit couverte d'une neige éternelle, et ce sont des roches qu'inondent désormais les larmes de ses yeux. Voilà bien celle à qui le destin qui m'abat me fait ressembler le plus »⁶.

Pour Niobé, la pétrification figure le deuil ou la souffrance⁷ qui paralyse d'abord temporairement chez Homère⁸ puis de manière permanente chez Sophocle. Parthénios fit

¹ Parthénios, *Passions d'amour* XI et XV.

² Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 8, 3.

³ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XII, 8. Voir également Pandaréos et sa mère qui après avoir été transformés en oiseaux, veulent se précipiter dans la mer (Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XI, 9).

⁴ Athénée, *Deipnosophistes* IX, 387c (traduction de M. Lefebvre de Villebrune, 1789).

⁵ Homère, *Odyssée* XXII, 435-473. Plus généralement, si le domaine aérien est celui de Zeus, il a également une relation avec le monde d'Hadès (ROHDE 1999 [1893], 363 ; 395 note 2). En effet, l'idée que l'âme est un oiseau est répandue dans les civilisations antiques et au-delà (TURCAN 1959, 32). Cette relation est clairement attestée dans le monde gréco-romain, comme le montre le texte de Platon où l'âme est munie d'ailes (*Phèdre*, 242c. Voir PAISSE 1972 au sujet de l'âme dans ce texte).

⁶ Sophocle, *Antigone* 823-834, voir également *Électre* 150 : « infortunée Niobé, toi qui dans ta tombe de roc pleures toujours ». On trouve le même récit chez Ovide, *Métamorphoses* VI, 303 sq. ; Pausanias, *Description de la Grèce* I, 21, 3 ; Quintus de Smyrne, *Suite de l'Iliade* I, 299. Il aurait existé une pièce d'Eschyle, mais elle est perdue (MOREAU 1995).

⁷ FRONTISI-DUCROUX 2003b, 202 parle d'Électre, Médée, Hécube, Andromède.

⁸ Homère, *Iliade* XXIV, 602-617.

Partie 2 : La mort raisonnable

un pas de plus dans le mythe de Niobé en s'inspirant de récits plus anciens. Dans sa version, Niobé est la fille d'Assaon et l'épouse de Philottos. Elle se dispute avec Lété au sujet de la beauté de ses enfants. Courroucée, la déesse se venge en faisant s'abattre sur elle le malheur. Assaon, brûlant de désir pour sa propre fille la poursuit de ses avances, tandis que son mari, Philottos est tué à la chasse. Assaon tue les enfants de Niobé qui « face à ce malheur, [...] se précipita du haut d'un rocher »¹. Il faut l'univers magique de *Médée* pour que le désir de mort se transforme en pétrification dans la tragédie. Créon, découvrant le corps mutilé de sa fille empoisonnée par Médée s'interroge :

« Qui laisse privé de toi un vieillard pareil à la tombe ? Ah ! que la mort me prenne avec toi, mon enfant ! » Quand il eut mis fin à ses plaintes et à ses sanglots, il voulut redresser son vieux corps. Mais comme un lierre aux rameaux du laurier, il restait pris au léger voile, et ce fut une lutte affreuse : il cherchait à se remettre sur pied, et elle, en sens inverse, le retenait. Tirait-il avec violence ? ses vieilles chairs s'arrachaient de ses os. Enfin il y renonça et rendit l'âme, l'infortuné ! impuissant à triompher du malheur². »

Hors de la tragédie, le lien entre pétrification et suicide est bien attesté. Lycophron, auteur du IV^e siècle avant notre ère, raconte le suicide de trois sirènes. Celles-ci vaincues par Ulysse : « d'elles-mêmes elles se tueront elles-mêmes se jetant du haut des rocs de Tyrhénie où culmine la puissance de voir d'elles-mêmes à tire d'ailes elles plongeront dans le débordement des vagues vers où âcre, les traînera tissage en ce fil de lin »³. Les sirènes précipitées donnent leur nom à un rocher qui rappelle leur forme. Le nom d'une d'entre elle, Leukôsia, « Blanche », évoque celui de la roche blanche de Leucade⁴. Cet épisode des sirènes se précipitant dans les flots perdure au moins jusqu'au V^e siècle de notre ère, même si la cause précise de leur précipitation peut différer d'une version à l'autre du récit. Pour Hygin et pour le Pseudo-Apollodore, elles meurent si un navire réussit à passer sans s'arrêter⁵. Dans une seconde version, les sirènes se tuent à la suite d'une compétition de chant contre Orphée, leur défaite les entraîne à la mort. Dans ses

¹ Parthénios, *Passions d'amour* XXXIII.

² Euripide, *Médée* 1209-1219.

³ Traduction de Pascal Quignard, 1971, cité dans STEAD 2002, 111.

⁴ Lycophron, *Alexandra* 724.

⁵ Hygin, *Fables* 125,13 et 141, 2 (traduction de J.-Y. Boriaud, 1997) : « Un oracle les avait averties qu'elles vivraient aussi longtemps qu'à écouter leur chant, personne ne poursuivrait son chemin ; Ulysse leur fut fatal ; du fait de la ruse dont il usa en longeant les rochers où elles demeuraient, elles se précipitèrent en effet à la mer. Elles valurent à ce lieu, entre la Sicile et l'Italie, le surnom de Sirénides ». Le Pseudo-Apollodore, *Épitomè* VII, 19 (traduction d'U. Bratelli) affirme : « Une prophétie disait que les Sirènes mourraient si un navire passait devant elles sans s'arrêter ; de fait, elles périrent ».

Partie 2 : La mort raisonnable

Argonautiques, Apollonios de Rhodes¹ rapporte cette compétition, mais pas la mort des sirènes. En revanche, un texte du V^e siècle de notre ère, les *Argonautiques Orphiques*, reprend le même récit et précise que « du haut de l'à-pic, elles se jetèrent dans le gouffre de la mer houleuse et changèrent en pierre leur corps et leur orgueilleuse beauté »². Nous constatons que souvent des précipitations volontaires expliquent le nom d'un lieu dans les sources gréco-latines. Hygin rapporte les cas d'Égée et d'Hécube qui donnent leurs noms à la mer Égée et la mer Cynéenne respectivement. Tous les cas de suicide qu'on peut observer dans le texte du pseudo-Plutarque concernent l'origine d'un fleuve ou d'un autre élément géographique³.

Nous constatons donc une certaine interchangeabilité entre le suicide par précipitation, la pétrification ou la paralysie⁴. Françoise Frontisi-Ducroux indique que la précipitation « est une mort en quelque sorte esthétisée » dans le sens où elle évite le pourrissement. De plus, elle rend présent le mort puisqu'il est possible de compenser « la disparition d'un corps perdu en mer, déchiqueté et dévoré »⁵ par une statue. Le champ des métamorphoses, facilité sur plan littéraire par les comparaisons et les métaphores, permet une richesse narrative qui joue sur des significations que les lecteurs devaient savoir interpréter comme ils savaient lire les images sur les céramiques. La métamorphose n'est pas comprise comme un changement d'état continu, mais comme une potentialité de façons d'être au monde porteuses de significations particulières. Le suicide intervient comme un procédé dynamique qui permet le changement.

5 L'adieu à la lumière

L'image de l'adieu à la lumière est également, comme l'a relevé Jacqueline De Romilly⁶, fréquemment utilisée pour parler du suicide. En effet, vie et lumière, d'une part et d'autre part, mort et ombre ou nuit, correspondent. Cette image très courante dans la tragédie se retrouve peu dans d'autres types de sources dans ce contexte. Elle s'exprime dans *Antigone* dans le long du monologue que délivre l'héroïne avant de se tuer⁷. Dans

¹ Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* IV, 891-921.

² *Argonautiques orphiques* 1288-1290 (traduction de F. Vian, 1987).

³ Hygin, *Fables* 43,2 pour Egée, 111 et 243, pour Hécube. Pseudo-Plutarque, *Origine des noms de fleuves, de montagnes et de ce qui s'y trouve*, voir les nombreux cas dans les corpus.

⁴ FRONTISI-DUCROUX 2003b, 198 pour la paralysie.

⁵ FRONTISI-DUCROUX 2003b, 214-215.

⁶ DE ROMILLY 1982a. Voir également MUSURILLO 1967.

⁷ Sophocle, *Antigone* 808, 841 et 880.

Partie 2 : La mort raisonnable

l'*Ajax*, Sophocle joue sur l'opposition ombre-lumière quand le héros se trouve au milieu du troupeau massacré et qu'il s'aperçoit qu'il a été dupé : « Ah ! ténèbres, mon soleil à moi : Érèbe, pour moi plein d'éclat ! prenez-moi, prenez-moi, je veux vivre chez-vous prenez-moi ! Ni vers les dieux, ni vers les hommes je ne suis plus digne de tourner les yeux pour avoir une aide »¹. Le héros appelle la mort, et finalement c'est juste avant son suicide que le jour reparaît sous la forme inversée des ténèbres. Avant de se tuer, il dit : « Ah ténèbres mon soleil à moi »². Pour le héros prêt à mourir le monde est à l'envers de ce qu'il devrait être. Pour Euripide, l'appel à la lumière entraîne moins la mort de celui qui s'y laisse aller. Seule Évadné, qui a le privilège de mourir sur scène, y procède avant de s'élancer³. Pour les autres le destin sera plus clément. La nourrice de Phèdre qui prend le jour en horreur ne se précipitera pas⁴, l'heureux dénouement du procès d'Oreste lui évite d'avoir à « quitter la lumière »⁵ et plutôt que d'être accusé de lâcheté Héraclès préfère ne pas mettre en œuvre son projet de renoncer à la lumière⁶. Alceste accepte cet adieu à la lumière, mais finalement elle retrouvera le jour grâce à Héraclès⁷. Il est vrai, cependant, que cette image n'est pas spécifique au suicide. En effet, nous la trouvons, par exemple, dans *Hécube*⁸ avec la mort de Polyxène. Hors de la tragédie l'image revient à de nombreuses reprises dans l'*Iliade*⁹ ou chez le poète Théognis qui clame : « je quitterai l'aimable lumière du soleil, je ne verrai plus rien »¹⁰. Concernant le suicide, comme nous l'avons dit, cette image est très peu usitée hors de la tragédie, l'auteur latin Apulée dit de Charité qu'elle « avait déjà dit adieu à la lumière du jour »¹¹, mais la jeune fille ne se tue pas contrairement aux personnages sophocléens. La lumière est assimilée à la vie pour ces auteurs, mais peut-être est-il difficilement concevable de la quitter volontairement.

6 Le rôle primordial de l'entourage

Le rôle primordial de l'entourage est un autre élément important que le suicide tragique met en lumière. La tragédie propose l'idée que celui qui se tue agit de la sorte

¹ Sophocle, *Ajax* 395-400.

² Sophocle, *Ajax* 858.

³ Euripide, *Suppliantes* 1025 : « Adieu, lumière, adieu mes noces ! Adieu ».

⁴ Euripide, *Hippolyte* 355-356.

⁵ Euripide, *Oreste* 953-54.

⁶ Euripide, *Héraclès furieux* 1348.

⁷ Euripide, *Alceste* 18, 244 et 207-208.

⁸ Euripide, *Hécube* 1281.

⁹ Voir DE ROMILLY 1982a, 12.

¹⁰ Théognis 569 (traduction de J. DE ROMILLY, 1982, 12).

¹¹ Apulée, *Métamorphoses* VIII, 7, 4.

Partie 2 : La mort raisonnable

aussi du fait d'une déficience de ses proches. Ajax se tue parce qu'il ne trouve pas d'interlocuteur à son niveau, comme nous l'avons noté plus haut. Malgré ses tentatives Tecmesse ne peut sauver le héros. Sophocle met également en avant le rôle défaillant du demi-frère d'Ajax. Celui-ci avant de partir avait, sur les conseils de Calchas, pris des précautions qui se sont révélées insuffisantes¹. Il s'en fait le reproche : « où aller maintenant ! vers quels hommes ! moi qui n'ai jamais su t'apporter un secours au milieu de tes peines ! Oui, vraiment, il me recevra d'un air affable et accueillant, Télamon, notre père, quand je reviendrai seul, sans toi ! »². Le chœur se fait le même reproche. Découvrant le corps, il dit « Ah ! pour moi, quel désastre ! Tu auras donc versé ton sang tout seul, hors du rempart de tes amis. Et moi, sourd à tout, ignorant de tout, j'ai failli à ma tâche »³. Dans un premier temps, Ajax se demande où est son frère alors que lui est dans le malheur, puis dans un second temps il affirme que le seul secours viendra de ses proches, mais pour le héros c'est par l'aide qu'ils pourraient apporter à son projet : « Ah ! servant du métier marin, vous qui vous êtes embarqués pour frapper le flot de vos rames, c'est vous, vous seuls, que je vois en état d'écarter de moi le malheur. Allez, allez, aidez-moi donc à me détruire »⁴. Le poète montre le basculement du héros dans la folie à partir du moment où sa décision est prise par une inversion du rôle traditionnellement attendu par les proches, plutôt que d'attendre un soutien pour l'aider à vivre, il parle d'un soutien pour l'aider à mourir.

Dans *Antigone*, ce sont la surdité et l'obstination de Créon qui provoquent la mort de l'héroïne, d'Hémon, d'Eurydice. Tirésias vient tenter de convaincre le roi qu'il est dans l'erreur. Créon le repousse et il doit prendre le conseil du chœur qui finit par le convaincre⁵. Il ne réalise son erreur qu'au fur et à mesure que les morts s'accumulent : Antigone, puis Hémon puis Eurydice. Quand son malheur est complet, il appelle la mort : « Hélas ! hélas ! l'effroi me soulève de terre. Pourquoi n'est-il donc personne qui me frappe franchement d'un bon coup d'épée tranchant ? »⁶. Puis après qu'il ait accepté sa culpabilité : « Ah ! qu'elle vienne donc, qu'elle vienne, qu'elle apparaisse, la plus belle des

¹ Sophocle, *Ajax* 748-783 et 795-796.

² Sophocle, *Ajax* 1006-1009 (traduction de P. Mazon, 2002). Voir également le scholiaste à Pindare, *Néméennes* IV, 76 pour qui Teucros de retour à Salamine est soupçonné d'être l'auteur du meurtre.

³ Sophocle, *Ajax* 910-911 (traduction P. Mazon 2002).

⁴ Sophocle, *Ajax* 342-343 et 364-367 (traduction de P. Mazon, 2002).

⁵ Sophocle, *Antigone* 1108-1114.

⁶ Sophocle, *Antigone* 1306-1309.

Partie 2 : La mort raisonnable

morts, celle qui sera la fin de ma vie, le suprême bien ! Qu'elle vienne, qu'elle vienne ! Que jamais plus je ne revoie un lendemain ! ». Le roi prend sur lui la culpabilité des suicides comme le pauvre Teucros a dû endosser la sienne. Les suicidés sont innocentés et les proches condamnés plus ou moins lourdement. Déjanire, elle, s'est mise à l'écart et refuse la proximité de la nourrice, c'est le cas également pour Phèdre. Enfin, dans les *Suppliantes* d'Euripide Évadné se tue, comme Ajax, parce qu'elle a pu échapper à la surveillance de ses proches. Iphis, son père, conscient du risque de suicide qu'elle a elle-même évoqué avait ordonné qu'elle soit surveillée¹. Évadné a trompé la vigilance de ses gardiens et nous savons comment l'épisode se termine. Ensuite, Iphis se tue parce qu'il se retrouve seul sans sa fille, comme Créon privé de Créuse, dans *Médée*.

Dans les exemples que nous venons de voir, l'homme se tue parce qu'il y a défaillance des proches qui peuvent même porter la culpabilité. En revanche, dans d'autres cas, celui qui ne se tue pas dépasse son désarroi en bénéficiant du soutien de sa famille ou de ses amis. Dans *Héraclès furieux*, le fils d'Alcmène ne se tue pas parce qu'il reçoit le secours d'un ami. Thésée se présente comme un interlocuteur capable de renvoyer Héraclès à son statut de héros et de lui fournir une solution à son problème en lui offrant l'hospitalité. Oreste également est entouré d'amis, de proches (sa sœur, son cousin). Il rejette la tentation du suicide malgré les difficultés rencontrées. Quelle que soit la situation, les choix individuels sont soumis au destin et le récit est là pour illustrer la dépendance de l'individu à l'égard de son groupe. Les poètes tragiques montrent que la présence d'un proche au moment du basculement est déterminante dans le passage à l'acte ou dans le renoncement à cette intention.

D Le suicidant mythique : personnage ou personne

Nous avons abordé en priorité la tragédie, mais les observations qui vont suivre concernent également le fond culturel dans lequel la tragédie a puisé pour se nourrir² à savoir les mythes communs à l'ensemble du monde grec.

En effet, nous avons précisé la logique qui préside à l'utilisation, dans la tragédie, de mythes dans lesquels des suicides apparaissent ; il faut maintenant rappeler un élément important pour la suite de notre discours. Nous pouvons observer que les mythes dans

¹ Euripide, *Suppliantes* 1039-1044.

² Nous ne parlerons pas du fond historique qui n'a pas été toujours heureux pour les auteurs tragiques comme dans le cas de Phrynichos avec la mise en scène de la *Prise de Milet*, d'après Hérodote, *Histoires* VI, 21. La représentation de cette tragédie lui a valu d'être condamné à une forte amende pour avoir rappelé un malheur collectif.

Partie 2 : La mort raisonnable

lesquels apparaissent des actes suicidaires montrent un visage fort différent du suicide en comparaison avec les cas historiques. Ils nous révèlent des éléments des mentalités proches parfois d'un « inconscient collectif »¹ avec ses peurs et ses angoisses. Ils montrent aussi que le suicide s'il n'est pas bon à exécuter est bon à fantasmer. Les récits concernant des cas « historiques » sont, de manière générale, plus courts et moins détaillés à quelques exceptions notables près². Ce hiatus repose sur un point qu'il ne faut pas négliger si nous souhaitons comprendre le suicide : les acteurs mythiques ne sont pas des personnes. J'entends par là que la logique de leur comportement ne repose pas sur une intériorité psychologique où des forces antagonistes poussent à agir de telle ou telle manière, même si la tragédie se fait fort de tenter de mettre en scène ces tensions intérieures. La raison d'agir d'un personnage mythique repose à la fois sur une logique narrative que nous avons abordé pour la tragédie, et qui reste à développer pour les mythes, et sur une cohérence qu'il acquiert dans une tradition orale, puis bien après, écrite. En d'autres termes, ce qui a été réalisé sur le personnage historique qu'est Cléomène, roi de Sparte, avec plus ou moins de succès par Georges Devereux³ est absurde sur un personnage mythologique⁴. En effet, l'ethnopsychiatre a tenté d'utiliser la psychanalyse pour comprendre le psychisme du roi de Sparte. Ce qui ne signifie pas que les actions suicidaires entreprises ne soient pas réalistes. C'est d'ailleurs cela qui fait de la tragédie un outil indispensable pour comprendre le suicide. La description des motivations ou des modes utilisés par les auteurs de la tragédie, et même de la comédie, est éminemment réaliste. Nous pouvons l'observer dans les détails de la description des tourments qui mènent Phèdre à la mort ou plus généralement les scènes de folies décrites par Euripide⁵. Sans ce réalisme, l'effet cathartique serait nul ; le public ne pourrait s'identifier aux personnages. Jacqueline De Romilly note la place de la description psychologique des personnages dans la tragédie⁶ qui expliquent par le dialogue leurs motivations et les doutes qui les animent. Ainsi, Évadné explique longuement ce

¹ DEVEREUX 1977, 1-83. Je n'utilise cette notion qu'avec une grande prudence dans la mesure où elle fait appel à des compétences spécifiques. Je souligne simplement par là l'aspect irrationnel qui ressort de certains récits mythiques.

² Voir par exemple, le suicide de Cléomène de Sparte (Hérodote, *Histoires* VI, 75).

³ DEVEREUX 1995.

⁴ STAROBINSKI 1974, 197.

⁵ Voir le commentaire de L. Parmentier sur le réalisme des cas de folie décrits par Euripide dans son *Héraclès* et dans son *Oreste* 253 sq. Voir aussi *Bacchantes* 616 sq. (GREGOIRE, PARMENTIER 1959, 7). Pour le réalisme des personnages dans *Antigone* de Sophocle, voir également TROUSSON 1964, 24.

⁶ DE ROMILLY 1984, 53 sqq.

Partie 2 : La mort raisonnable

qu'elle ressent à ceux qui sont présents pour la crémation de son mari avant de se jeter dans le bûcher. Le discours s'adresse d'ailleurs plus directement au public auquel elle donne à voir son malheur¹.

Pour les mythes de notre corpus, souvent plus brièvement décrits que les récits tragiques, l'explication des comportements est plus succincte, quand elle existe. En effet, il arrive le plus souvent que la description du suicide reste factuelle. Si nous examinons des auteurs grecs de l'époque romaine qui rapportent de nombreux suicides mythiques, nous constatons que les motivations suicidaires ayant un fondement psychologique sont réduites au minimum. Les auteurs de cette époque tendent à compiler les récits, laissant de côté les détails. Le suicide peut même être une option parmi d'autres manières de mourir. Rapportant le récit de la précipitation d'Aglaure et Hersè, Pseudo-Apollodore dit : « Selon certains, ce fut lui qui les tua, mais selon d'autres elles se précipitèrent du haut de l'Acropole, rendue folle par Athéna furieuse ». Pausanias n'est pas plus bavard sur ces cas². C'est que les auteurs anciens restent dans des schémas où l'explication psychologique renvoie à des modèles de comportement et non à une lutte intérieure. Aussi, les Aglaurides ayant bravé un interdit, sont frappées de folie : nul besoin donc de s'inquiéter de leur intériorité. Comme le rappelle Jean-Pierre Vernant au sujet du monde divin, le fait pour un dieu d'avoir une identité (nom, genre, attribut, aventures caractéristiques) ne suffit pas à « le constituer en sujets singuliers, en centres autonomes d'existence et d'action »³. Nous retrouvons ce phénomène pour le suicidant mythique dont les actions sont intégrées au sein d'une structure narrative. Pour le dire autrement, il n'y a pas à tenter de comprendre les actions d'un personnage mythique⁴ en termes de motivation individuelle, mais plutôt comme outil littéraire, moral ou religieux permettant à des auteurs de faire passer leur message. Certes ces récits ne sont pas inutiles, mais il faut les considérer comme une porte d'accès à ce que l'auteur pense du suicide avec toutes les précautions liées à l'acte d'écriture et aux spécificités des modalités (sources, contexte). Le récit suicidaire est une reconstruction qui illustre davantage la personnalité et la culture de l'écrivain que celle du prétendu suicidé⁵.

¹ Euripide, *Suppliantes* 990-1071.

² Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 6-7 et Pausanias, *Description de la Grèce* I, 18, 2.

³ VERNANT 1996b, 362.

⁴ Son identité peut être réduite à un simple nom accompagné d'un récit (LISSARRAGUE 2013, 39 *sqq.*).

⁵ STAROBINSKI 1974, 14.

Partie 2 : La mort raisonnable

Pour la tragédie, il faut insister néanmoins sur le rôle du personnage et de son statut. Pour Jean-Pierre Vernant, l'alternance sur scène des parties dialoguées avec les parties chantées du chœur constitue l'instrument essentiel de la prise de distance entre l'individu et le groupe¹, distance dont nous avons fait le cœur de la *catharsis* suicidaire. De ce point de vue, il faut donc clairement distinguer le traitement d'un même personnage par les poètes tragiques ou par un mythographe. Le contexte d'énonciation est primordial, d'autant plus quand ce mythographe subit l'influence de la tragédie pour énoncer un mythe préexistant². D'autre part, il ne faut pas non plus rejeter complètement l'intérêt des suicides de personnages tragiques, ce serait négliger la place prépondérante du personnage de théâtre dans la constitution de la personne grecque dont nous aurons à traiter ensuite.

E Tragédie et raison

La tragédie par sa portée et ses contenus, en tant que « média de masse » unique, trace les routes à prendre et à ne pas prendre lorsqu'il s'agit d'endurer les malheurs individuels ou collectifs³. Avant un discours philosophique se voulant basé sur la raison logique, elle offre une réflexion sur le suicide s'appuyant sur le fond magico-religieux décrit dans la partie précédente. Mais elle montre, par l'obligation de faire vivre ses personnages dans une temporalité compréhensible par le public, une morale nuancée sur la question. La tragédie propose de multiples interrogations sur ce qui mène au suicide avant même de se poser la question de la légitimité de l'acte comme le fera la philosophie. Elle prend un fait existant qu'elle problématise sans se positionner de manière ferme. C'est toujours un personnage qui parle.

De ce point de vue, le suicide dans la tragédie n'est jamais insensé comme le laissaient entendre les sources présentant le suicide de Cléomène⁴. Le sens d'un suicide réel peut échapper à celui qui le rapporte ; celui d'un suicide tragique ne fait qu'échapper au lecteur moderne s'il ne prend pas la peine d'en saisir les logiques. C'est qu'il repose souvent dans une raison « en construction » et prend son assise sur un droit et sur une appréhension de l'individu ne concordant pas avec les conceptions en vigueur. La question

¹ VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001 [1972], 27.

² Voir Hygin, *Fables* 72, qui rapporte qu'Antigone a été confiée à des bergers par Hémon, selon la version qu'en donne Euripide, dans son *Antigone*.

³ Homère ou Hésiode ont également une influence importante, mais leur traitement du suicide est plus réduit pour le premier, inexistant pour le second.

⁴ Hérodote, *Histoires* VI, 75 ; Plutarque, *Moralia* 223C ; Pausanias, *Description de la Grèce* III, 4, 5 ; Longin, *Du Sublime* XXXI, 2.

Partie 2 : La mort raisonnable

de la culpabilité est souvent centrale dans les récits suicidaires, nous avons eu l'occasion de le soulever pour Sophocle qui, dans *Ajax* ou *Antigone*, renvoie la culpabilité de l'acte des héros sur des personnages secondaires comme Teucros ou Créon. Ce phénomène opère pour les cas de morts pouvant être considérés comme des meurtres de soi, c'est-à-dire par les armes et la pendaison. Ainsi, les suicides accomplis le sont par des individus victimes des dieux ou du destin. Les suicidés tragiques sont des individus sous influence, rendus fous par des dieux, comme Ajax, manipulée comme Déjanire, ayant perdu le contrôle de leur vie comme Phèdre ou écrasés par le destin comme les Labdacides. Le droit en œuvre est celui qui concerne les meurtriers, c'est-à-dire qu'on recherche un coupable. Mais, si le vocabulaire pour désigner le suicide est suffisamment fluctuant pour permettre les confusions, le concept est clairement identifié. C'est dans la tragédie qu'apparaissent les termes ayant αὐτός comme base d'un lexique désignant le suicide ; vocables que les autres auteurs de l'époque classique comme Hérodote, Thucydide, Aristophane ou Platon n'utilisent pas¹ dans ce sens. En d'autres termes, la tragédie a « inventé » un vocabulaire pour parler du meurtre dans la famille dans lequel s'insère le suicide.

La notion de légitimité de l'acte qui occupera les philosophes prend également naissance à nos yeux dans le discours tragique, comme nous l'avons souligné avec la pièce d'Euripide, *Héraclès*. Nous pouvons constater une continuité entre ce qui est dit dans la tragédie et dans la philosophie platonicienne ou aristotélicienne défavorable au suicide. Les liens entre Euripide et les penseurs de son époque sont connus. Protagoras, Anaxagore, mais surtout Socrate², font partie des proches du poète avec qui il partage ses réflexions ; ses relations font qu'il est reconnu par Athénée au II^e ou III^e siècle de notre ère comme le « philosophe de la scène »³. La fréquentation du maître de Platon explique probablement la continuité entre ce que dit Euripide du suicide et ce qu'en disent Platon et Aristote.

La représentation historiographique du suicide en Grèce ancienne repose en grande partie sur cet acte dans la tragédie. Comme nous le verrons souvent par la suite, les faits historiques sur le suicide contredisent ou nuancent souvent ces représentations. Il faut donc être prudent dans l'utilisation de la tragédie comme source unique de la connaissance sur le suicide en Grèce ancienne. Nous avons cherché, dans ce chapitre, à dépasser le carcan du

¹ Seul Xénophon, *Hellénique* VI, 2,36, utilise l'expression αὐθαιρέτω θανάτω ἀποθνήσκει pour dire que Crinippos « meurt de mort volontaire ».

² Voir Téléclide, fr. 41 K.-A.

³ ASSAEL 2001, 1-2, pour les relations d'Euripide et pour la traduction d'Athénée (*Deipnosophistes* XIII, 561). Voir également Vitruve, *De l'architecture* VIII, 1, pour les qualités philosophiques d'Euripide.

Partie 2 : La mort raisonnable

récit mythique pour comprendre en quoi les mythes suicidaires ont d'une part une logique interne à travers des schémas narratifs et d'autre part de comprendre la fonction qu'ils peuvent avoir au regard du suicide et leur relation avec le suicide raisonnable. De ce point de vue, un autre élément a contribué à permettre l'émergence d'un suicide raisonnable et à nourrir le débat, c'est l'influence des pratiques barbares.

II L'influence du monde barbare

La tragédie nous a montré, du point de vue de la cité, une forme d'étrangeté intérieure rejetée dans un temps plus ou moins mythique. Avec les expéditions d'Alexandre, le monde grec est confronté à de nouveaux témoignages rapportés par des proches du souverain qui ont eu des contacts prolongés avec les populations barbares ou même avec des pratiques suicidaires qui n'auront de cesse de les intriguer. Nous étudierons, dans un premier temps, le cas des Indiens. Parmi les proches d'Alexandre, Onésicrite a rapporté de précieuses indications sur leurs mœurs dont certaines concernent le suicide. Vers 300, Mégasthène, un proche de Séleucos, a séjourné une dizaine d'années en Inde, envoyé à la cour du roi Chandragupta. Son ouvrage, nommé *Indika*, était une source antique importante pour l'Inde et Strabon le cite à plusieurs reprises. Nous examinerons également le cas des juifs qui ont eu, dès les conquêtes d'Alexandre et surtout avec les monarchies hellénistiques, des relations fréquentes avec les Grecs en Égypte, en Israël et en Judée. Enfin nous réfléchirons sur les effets de ces contacts¹.

A Indiens

Plus que la réalité du suicide en Inde, nous connaissons la vision que les Grecs en avaient au regard de leur expérience forcément partielle si nous tenons compte de l'étendue du territoire indien et de la chronologie. Au travers de ce voile, nous pouvons percevoir quelques éléments qui semblent assurés par la persistance des récits les concernant ou par les survivances de ces pratiques².

Les soldats d'Alexandre assistèrent ainsi avec étonnement à un suicide « à l'indienne » dont ils firent probablement un peu vite une règle générale. Cet événement eut lieu alors qu'Alexandre revenait d'Inde avec un sage d'un type appelé gymnosophe. Il était à Babylone, lorsque du fait d'une maladie et de son âge l'indien, nommé Calanos, décida de s'immoler sur un bûcher. Pour expliquer cet acte, Diodore parle de croyance³,

¹ Voir HARTOG 1991.

² Nous laisserons de côté, dans cette partie, les cas de mort collective en situation de guerre, par exemple des Indiens face à Alexandre, chez Quinte-Curce (Quinte-Curce, *Histoires* IX, 4, 7), et d'Orontès qui n'a d'Indien que le nom que Nonnos a bien voulu lui donner. Sur des sources d'origine indienne concernant le suicide en Inde et notamment le suicide pour dette voir WEINBERGER-THOMAS 1989, 12.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 107, 5 : τοῖς ἰδίοις δόγμασι.

Partie 2 : La mort raisonnable

Strabon de « l'usage de son pays »¹, Arrien également². Mais Strabon relativise cet impératif et rapporte les propos de Mégasthène qui :

« assure que le suicide n'est nullement un dogme pour les philosophes indiens et que ceux d'entre eux qui finissent ainsi sont jugés sévèrement par les autres, qui les regardent comme autant de têtes folles ; [qu'on fait du reste des distinctions entre eux, suivant leur genre de mort ;] que ceux qui se jettent sur la pointe d'une épée ou se brisent le corps contre des rochers sont appelés les durs, ceux qui cherchent la mort au fond des flots les douillets, ceux qui s'étranglent, les entêtés, ceux enfin qui meurent brûlés, les ardents »³.

Ainsi, si nous tenons pour véridiques les propos de Mégasthènes, les gymnosophistes ne font pas tous du suicide une nécessité et certains le rejettent. Plus que le fait de se tuer du fait d'une maladie ou du grand âge, ce que les Grecs pratiquaient parfois, les soldats d'Alexandre ont dû être marqués par la manière indienne de se donner la mort. Le bûcher renvoie pour les Grecs à un mode de divinisation qui vaut à ceux qui s'immolent d'être comparés ou de se comparer à Héraclès. Calanos n'est pas le seul Indien à s'être tué de cette manière ; nous connaissons également un autre cas à Athènes à l'époque d'Auguste⁴. Ce qui frappe dans la description de ces deux cas, ce sont les raisons invoquées pour expliquer l'acte qui présente des familiarités avec les doctrines des stoïciens que nous examinerons. Il est probable que l'interprétation des auteurs grecs se soit construite sur des bases qui leur étaient familières, celle de la mort des philosophes. Il n'est pas exclu pour autant que le suicide des gymnosophistes et les raisons qui les poussent à se tuer aient pu nourrir le débat sur le suicide à l'époque hellénistique. Un juif hellénisé comme Flavius Josèphe connaît la mort des Indiens qu'il décrit ainsi :

« Nous devrions, après avoir été instruits dans nos familles, donner aux autres hommes l'exemple d'être prêt à la mort. Pourtant, si nous avons encore besoin que les étrangers nous garantissent cette croyance, regardons ces Indiens qui font profession de pratiquer la sagesse. Bien que braves, ils supportent avec impatience le temps de la vie, comme une redevance nécessaire due à la nature, mais ils se hâtent de séparer leur âme de leur corps et, sans y être engagés ni poussés par aucun mal, cédant au désir de la vie immortelle, ils annoncent d'avance aux autres leur intention

¹ Strabon, *Géographie* XV, 1, 64 (715), traduction d'A. Tardieu, 1819 : τῷ πατρίῳ νόμῳ.

² Photios, *Bibliothèque* 91 Arrien 68b, 3-5 : κατὰ τὰ πάτρια.

³ Strabon, *Géographie* XV, 1, 68 (traduction d'A. Tardieu, 1865). Cette manière de classer les gymnosophistes, selon leur type de mort, diffère du classement spatial opéré dans l'œuvre de Strabon. Muckensturm-Pouille souligne la difficulté qu'a le géographe à classer les différentes populations de l'Inde (MUCKENSTURM-POUILLE 1995, 115).

⁴ Cet autre cas, Zarmanochégas ou Zarmaros est connu de Strabon (Strabon, *Géographie* XV, 686) qui vécut au moment de l'évènement, de Plutarque (Plutarque, *Alexandre* LXIX, 8) et Dion Cassius (Dion Cassius, *Histoire romaine* LIV, 9, 10).

Partie 2 : La mort raisonnable

de quitter ce monde. Il n'y a personne pour les en empêcher : tous, au contraire, les jugent heureux, et leur donnent des lettres pour leurs proches, tant ils considèrent comme assurées et parfaitement vraies les relations qui unissent les âmes entre elles. Puis, quand ces sages ont entendu les messages qui leur sont confiés, ils livrent leur corps au feu, afin de séparer du corps, l'âme rendue à la pureté la plus parfaite, et ils meurent parmi les hymnes de louanges. Leurs amis les plus chers les accompagnent à la mort, plus volontiers que les autres hommes n'accompagnent leurs concitoyens partant pour un très long voyage ; ils pleurent sur eux-mêmes, mais vantent le bonheur de ces sages, qui déjà reçoivent leur place dans l'immortel séjour. N'avons-nous donc pas honte d'être inférieurs en sagesse aux Indiens et d'outrager honteusement, par notre timidité, ces lois de nos pères qui sont un objet d'envie pour tous les hommes ?¹ »

Cet extrait d'un discours reconstruit à la suite de l'évènement décrit la manière dont Eléazar, à Massada en 73 de notre ère, exhorte ses compagnons à se tuer plutôt que de tomber entre les mains des Romains². Il montre, par le choix de l'exemple qu'il prend, celui des Indiens, qu'il connaît les récits des historiens qui le précèdent.

L'autre modèle suicidaire connu des Grecs est celui de la mort d'accompagnement. Comme nous l'avons dit, les Grecs en connaissaient le schéma à une différence notable près sur laquelle nous reviendrons plus loin. Décrivons dans un premier temps de quoi il s'agit pour les barbares. Diodore³ rapporte un épisode qui se déroule vers 316 avant notre ère. Eumène avait un officier indien dans son armée qui avait été tué après avoir combattu vaillamment. Cet Indien, nommé Cèteus, avait deux femmes, et une règle de son pays voulait que la femme se tue sur le bûcher de son mari. Ces deux femmes rivalisèrent donc pour avoir le privilège de mourir sur le bûcher de Ceteus. Ce comportement était déjà connu d'Hérodote qui l'attribuait à des femmes thraces⁴. Cela marqua suffisamment les esprits pour qu'à Rome encore on continue d'attribuer aux femmes indiennes une fidélité à toute épreuve⁵. Beau tableau que dresse Properce en comparant les femmes indiennes à Évadné : « Mais, à Rome, on ne trouve plus de constance ni dans l'épouse ni dans l'amante ; on ne sait plus aimer comme Pénélope, ni demeurer fidèle comme Évadné » écrit-il⁶. Or, une lecture attentive de Diodore montre que la femme indienne est accompagnée au bûcher par son frère qui veille sur l'honneur de sa famille. Aussi, nous pouvons nous demander si les indiennes s'immolent volontairement ou si elles sont obligées de le faire. Quant aux

¹ Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* VII, 351-361 (traduction de R. Harmand, 1900-1932).

² HADAS-LEBEL 1989, 219.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* XIX, 34, 1-6.

⁴ Hérodote, *Histoires* V, 2-5.

⁵ Cicéron, *Tusculanes* V, 27, 78 ; Properce, *Élégies* III, 13, 15-22.

⁶ Properce, *Élégies* III, 13, 23-24.

Partie 2 : La mort raisonnable

femmes thraces, elles se tuent également parce que si elles ne sont pas choisies « il en résulte pour elles un très grand opprobre » lit-on dans le texte d'Hérodote¹. Le consentement de la femme barbare est fortement encadré. D'ailleurs, Strabon évoque lui aussi cette coutume². Il lui donne d'ailleurs la même origine que Diodore. La crémation de la jeune fille résulterait des règles de mariage relativement libres des Indiens quant au choix du conjoint et du risque d'empoisonnement du mari de la part de la jeune fille. Chez Strabon, le consentement de la jeune fille n'est pas nécessaire. À la mort du mari, elle est condamnée à mourir sur le bûcher. Le caractère volontaire, et éventuellement suicidaire de cet acte, est donc très relatif. Il serait ainsi aisé de simplifier cette question en faisant de ces femmes des victimes d'une loi barbare. Ce serait oublier la complexité de la violence symbolique qui entraîne le consentement de ceux qui en sont victimes par l'intégration de la domination. C'est ce que dit Diodore lorsqu'il explique les origines de cette loi et qu'il précise que les femmes prenaient grand soin de la santé de leur époux, mais qu'elles rivalisaient en cas de mort pour mourir avec lui. L'ensemble de la famille sur qui pourrait rejaillir le déshonneur a d'ailleurs intérêt à ce que la jeune fille meure avec l'époux. Cette coutume a subsisté longtemps et aujourd'hui encore quelques cas peuvent apparaître dans les régions les plus reculées de l'Inde³.

B Juifs

Les contacts avec les Juifs se sont produits plus tardivement qu'avec les Indiens. Si des relations avaient déjà eu lieu depuis le V^e siècle au moins⁴, c'est l'extension de la culture grecque dans les royaumes hellénistiques qui a donné l'occasion aux Grecs et aux Juifs de se connaître plus intimement. Flavius Josèphe, juif hellénisé né au I^{er} siècle de notre ère et proche des Romains, est notre source principale sur cette question⁵. Comme nous avons brièvement eu l'occasion de le voir, son œuvre montre une grande connaissance des doctrines grecques, mais également romaines, sur la question du suicide. Il a également exprimé ce que son propre peuple avait à dire sur la question et il décrit de nombreuses situations de suicide chez les Juifs.

¹ Hérodote, *Histoires* V, 5 (traduction de Ph.-E. Legrand, 1989).

² Strabon, *Géographie* XV,1, 30, 699.

³ L'appellation *satî* n'est pas utilisée dans les textes anciens. Voir WEINBERGER-THOMAS 1989, sur cette question de la crémation des veuves indiennes, du *satî* et de ses résurgences.

⁴ MOMIGLIANO 1979, 87-108.

⁵ HANKOFF 1976.

Partie 2 : La mort raisonnable

Commençons par évoquer ses propres expériences du suicide. En 67 de notre ère, Jotapata est assiégée par Vespasien. Josèphe, qui a le commandement de cette garnison, souhaite d'abord s'enfuir, puis piégé dans la citadelle il envisage de se rendre. Sa garde l'en empêche et décide qu'ils devront se tuer plutôt que de céder aux Romains. Il cherche en vain à les convaincre puis propose qu'afin d'éviter l'interdit du suicide au plus grand nombre, chacun tire au sort celui qu'il devra tuer jusqu'à ce qu'il ne reste que l'un d'entre eux qui devra se tuer. À la fin, il ne reste que lui et l'un de ses soldats qu'il réussit à convaincre de se rendre. Cet épisode est l'occasion d'un autre long discours sur le suicide qu'il a également probablement inventé *a posteriori* dans lequel il tente de convaincre ses compagnons qu'il n'est pas bon de se tuer.

« Que signifie, dit-il, chers compagnons, cette impatience de nous entre-tuer ? Quelle raison de vouloir dissocier les deux choses qui s'aiment tant, le corps et l'âme ? (“τί γὰρ τοσοῦτον, ἔφη, σφῶν αὐτῶν, ἑταῖροι, φονῶμεν; ἢ τί τὰ φίλτατα διαστασιάζομεν, σῶμα καὶ ψυχὴν;”) On dit que j'ai changé. Mais les Romains sont bien renseignés sur la question ! Il est beau de mourir à la guerre, mais selon les lois de la guerre, c'est-à-dire sous les coups des vainqueurs. Si donc je ne veux qu'écarter de moi le fer des Romains, je mérite effectivement de périr de ma propre épée et de ma propre main (ἄξιος ἀληθῶς εἰμι τοῦμοῦ ξίφους καὶ χειρὸς τῆς ἐμῆς;). Mais si eux sont accessibles au désir d'épargner un ennemi, à combien plus forte raison devrions-nous l'être pour nous-mêmes. Car ce serait bel et bien une sottise de nous infliger nous-mêmes le traitement dont la perspective nous a fait nous soulever contre eux. Il est beau en effet de mourir pour la liberté, je le soutiens moi aussi, mais à condition que ce soit au combat et de la main de ceux qui cherchent à nous l'enlever. Seulement, aujourd'hui, on ne vient ni nous provoquer au combat ni nous tuer. Or lâche est tout aussi bien qui ne veut pas mourir, quand il le faut et qui veut mourir, quand il n'y a pas lieu. Quelle crainte nous retient de nous rendre aux Romains ? N'est-ce pas celle de la mort ? Et alors cette mort que, sur de simples soupçons, nous redoutons de nos ennemis, nous allons nous l'infliger nous-mêmes effectivement ? Mais c'est la servitude, dira-t-on. En tout cas, pour l'instant, nous sommes drôlement libres ! C'est qu'il est noble, dira-t-on, de se donner la mort soi-même (ἀνελεῖν ἑαυτόν). Bien au contraire, c'est ignoble à mon sens, car pour ma part je regarde comme le dernier des lâches le capitaine de bord qui, par crainte du mauvais temps, coule délibérément son navire avant la tempête. Mais surtout le suicide (ἢ αὐτοχειρία) est contraire à la nature de tous les vivants sans exception, et à l'égard de Dieu qui nous a créés, c'est une impiété. De toute façon il n'est pas un être vivant qui meure avec préméditation et de son fait. Car la volonté de vivre est chez tous les êtres une puissante loi de la nature. C'est pour cette raison que nous regardons comme ennemis ceux qui tentent ouvertement de nous ôter la vie et que nous infligeons des châtiments à ceux qui le font par trahison. Or, croyez-vous que Dieu ne soit pas mécontent lorsque l'homme méprise le don qu'il tient de lui ? Et de fait, c'est de lui que nous avons reçu l'existence et, en retour, c'est à lui que nous remettons la cessation de cette existence. Les corps, bien sûr, sont mortels chez tous les vivants et constitués d'une matière corruptible, mais l'âme est à jamais

Partie 2 : La mort raisonnable

35 immortelle et habite dans les corps comme une parcelle de Dieu. De plus si l'on fait disparaître un dépôt confié par un homme ou si on le détériore, on est considéré comme un scélérat indigne de confiance ; mais si on expulse de son propre corps le dépôt confié par Dieu, pense-t-on échapper au regard de celui qu'on offense ? On trouve juste de châtier les serviteurs qui se sont enfuis, même dans le cas où ils abandonnent des maîtres méchants, mais lorsque, nous autres, nous nous dérobons à

40 Dieu, le plus excellent des maîtres, ne faut-il pas nous estimer impies ? Ne savez-vous pas que ceux qui quittent la vie selon la loi de la nature et rendent à Dieu le prêt qu'ils ont reçu au moment où celui qui le leur a donné veut le recouvrer, y gagnent une gloire éternelle ; que leurs maisons et leurs familles sont affermies ; que leurs âmes restent pures et secourables, qu'elles obtiennent la place la plus sainte dans le

45 ciel, d'où, grâce au cycle des âges, elles retournent habiter de nouveau dans des corps saints. Mais ceux qui ont la folie de porter les mains sur eux-mêmes (ὄσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες), un Hades plus sombre reçoit leurs âmes et Dieu, leur père, châtie jusque dans leurs descendants les offenses des pères. C'est pour cela que ce genre de mort est détesté de Dieu et qu'il est puni par le plus sage des législateurs.

50 Ainsi, chez nous, on a décrété que les suicidés seraient jetés dehors sans sépulture jusqu'au coucher du soleil (τοὺς γοῦν ἀναιροῦντας ἑαυτοὺς παρὰ μὲν ἡμῖν μέχρις ἡλίου δύσεως ἀτάφους ἐκρίπτειν), alors qu'on regarde comme une chose normale de faire des funérailles même à des ennemis ; tandis que chez d'autres peuples, on a même prescrit d'amputer les cadavres de pareilles gens de leur main droite, qu'ils ont

55 armée contre eux-mêmes (δὲ καὶ τὰς δεξιὰς τῶν τοιούτων νεκρῶν ἀποκόπτειν ἐκέλευσαν, αἷς ἐστρατεύσαντο καθ' ἑαυτῶν). C'est dans la pensée que, de cette façon, comme le corps s'est montré étranger à l'âme, la main aussi le soit au corps.

Il convient donc, camarades, de raisonner sainement et de ne pas ajouter à nos misères humaines l'impiété envers celui qui nous a créés. Si l'on juge bon de nous

60 laisser la vie sauve, sauvons notre vie, car en réalité, ce salut n'est pas sans gloire aux yeux de ceux à qui nous avons montré notre vaillance par tant de prouesses. Si au contraire on veut que nous mourions, il convient que ce soit de la main des vainqueurs. Pour moi, je ne passerai pas dans les rangs de l'ennemi, ce qui me rendrait traître à moi-même, car alors je serais beaucoup plus sot que les transfuges,

65 étant donné qu'eux font cela en vue de sauver leur vie, tandis que moi ce serait pour ma perte, ma propre perte. Malgré tout, je souhaite que les Romains nous leurent. Car alors, si je suis tué après avoir accepté la main qu'ils me tendent, je mourrai le cœur content, puisque j'emporterai pour butin la mauvaise foi de ceux qui m'auront trompé, consolation plus précieuse qu'une victoire.

70 Josèphe donc multiplia les arguments de ce genre pour les détourner du suicide (Ὁ μὲν οὖν Ἰώσηπος πολλὰ τοιαῦτα πρὸς ἀποτροπὴν τῆς αὐτοχειρίας ἔλεγεν). »

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 361-383 (traduction d'A. Pelletier, 1980).

Les arguments qu'il expose sont en grande partie ceux qu'il a appris des philosophes tant par leur nature que par la manière de les exposer. Il est difficile de suivre les idées sur le suicide, qu'il présente dans ses arguments, au fil du texte ; mais plusieurs d'entre elles sont manifestes. En premier lieu, il suggère qu'il ne faut pas se tuer de sa propre main ; si on doit mourir, c'est de celle de l'ennemi (l. 24). Nous pouvons noter également que, selon

Partie 2 : La mort raisonnable

lui, le fait de se tuer est contraire à la nature humaine et est une atteinte à dieu. Par ailleurs que celui qui se donne la mort subit des punitions qui concernent à la fois son corps et son âme. Nous retrouvons également, dans son texte, le renvoi aux valeurs traditionnelles auxquelles le suicide s'oppose : le courage (l. 14-15), le désir de liberté, la piété (l. 23). Nous pouvons lire, enfin, des images rhétoriques propres au discours sur le suicide : comme celles de la stupidité qu'il y a à mourir par crainte de la mort (l. 16) ou encore l'image de la désertion chère à Platon (l. 20-23).

Flavius Josèphe expose également les règles de son peuple et la conception qu'il a du suicide. Il oppose deux types de mort, la mort naturelle et celle qu'on se donne. Celui qui se tue est privé de sépulture tant que le soleil brille. De plus, un sort particulier lui est réservé dans l'Hadès ainsi qu'à ses descendants. Ce refus temporaire de la sépulture est rapproché de la mutilation que pratiquent d'autres peuples¹, allusion possible à la règle prescrivant l'amputation de la main du suicidé à Athènes. Finalement, dans l'œuvre de Flavius Josèphe, la doctrine juive contre le suicide s'articule autour de la figure divine unique et au-dessus de tout qui cristallise ce qui, chez d'autres auteurs, était réparti entre les dieux, la cité, le groupe pour condamner le suicide. L'individu et ses intérêts particuliers passent également bien après à une nuance près, l'attachement à la vie et au prix de la vie dont Flavius Josèphe fait un argument important de sa démonstration et qu'on ne retrouve pas dans les textes grecs.

Sa seconde expérience directe en la matière concerne la découverte du suicide collectif à Massada dont nous venons de parler et qui a été l'occasion d'un autre discours

¹ Pour André Pelletier (voir la note 1 page 167, dans l'édition CUF), cela ne concernerait que les pendus. Je ne vois pas, d'une part, ce qu'une règle ne concernant que les pendus ferait dans ce passage qui anticipe un suicide par les armes, d'autre part, le terme *αὐτόχειρ* reste lié à la mort sanglante ce qui est également le cas de la punition consistant à trancher la main. En cas de pendaison la culpabilité est rejetée sur la corde en priorité. Enfin Achitophel se pend, ce qui ne l'empêche pas de recevoir la sépulture de la part de ses parents. On observe cela dans le texte de Josèphe (Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* VII, 230, traduction de R. Harmand, 1900-1932) qui dit : « Le corps d'Achitophel, qui s'était fait ainsi son propre justicier, fut décroché et enseveli par ses parents » : ταῦτα διαλεχθεὶς καὶ παρελθὼν εἰς τὸ μυχαίτατον τῆς οἰκίας ἀνήρητησεν ἑαυτὸν. καὶ τὸν μὲν Ἀχιτόφελον τοιοῦτου θανάτου δικαστὴν αὐτῷ γενόμενον καθελόντες ἐκ τῆς ἀγγόνης ἐκήδευσαν οἱ προσήκοντες. Voir également dans le livre de Samuel II, 17, 23 : « Quant à Achitophel, lorsqu'il vit que son conseil n'était pas suivi, il sella son âne et se mit en route pour aller chez lui dans sa ville. Il mit ordre à sa maison, puis il s'étrangla et mourut. On l'ensevelit dans le tombeau de son père » traduction dirigée par l'École biblique de Jérusalem, 2003).

Partie 2 : La mort raisonnable

cette fois-ci en sa défense. Dans l'ensemble de son œuvre, Flavius Josèphe rapporte également nombre de suicides auxquels il n'a pas assisté¹.

Flavius Josèphe n'est pas notre seule source sur le suicide dans le monde juif. Les rares cas de suicides présentés dans la Bible rentrent dans la même logique de soumission au divin. La prohibition du suicide s'inscrit dans l'interdit du meurtre, mais également dans le fait que la vie du croyant appartient à Dieu². Même si nous retrouvons ces deux idées dans le texte de Josèphe contre le suicide il faut souligner que cette prohibition n'est pas explicitement inscrite dans le texte biblique et les cas de suicides dans la Bible ne montrent pas de condamnation de cet acte. Les livres bibliques de l'Ancien Testament ne présentent que des suicides acceptables comme celui du roi Saül qui se tue après une défaite contre les Philistins³, ou encore le récit de la mort de Samson⁴.

C Effets de ces contacts

Les descriptions d'Hérodote nous ont proposé un premier regard sur le suicide des barbares, mais dans ce regard le merveilleux et l'anecdotique dominant. La question de l'identité respective du Grec et du barbare y est prépondérante ce qui tient du projet global d'écriture d'Hérodote qui souhaite « offrir un cadre général d'intelligibilité pour le récit de la guerre entre les Grecs et les Perses »⁵. Même si Hérodote parle du relativisme des lois et des us et coutumes, introduisant par là un doute sur le bien-fondé de la morale grecque, les cas de suicide qu'il rapporte ne sont pas l'objet d'une réflexion particulière. Il rapporte le suicide de barbares « à la grecque ». Les descriptions des « historiens » hellénistiques sont différentes, tout comme les descriptions de Flavius Josèphe, par leur proximité avec les populations décrites et leur projet global d'écriture moins centré sur la démonstration de l'identité comparée. Le projet d'écriture de Strabon, qui se nourrit du travail des compagnons d'Alexandre, est ainsi complètement différent. Pour cet auteur, la géographie

¹ Voir Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* I, 358 ; VII, 320 ; XII 236 ; XII, 374 et *Guerre des juifs* I, 150 ; I, 271 ; I, 311-313 ; I, 593 ; II, 475-476 ; III, 296 ; III, 331 ; IV, 79 ; VI, 280 ; VII, 320-401 et VII, 351-358.

² Genèse 9 : 5. Voir RESNICOFF 1998, 301, note 57.

³ *Samuel* I, 31, 4-5 « Alors Saül dit à son écuyer : 'Tire ton épée et transperce-moi, de peur que ces incirconcis ne viennent et ne se jouent de moi'. Mais son écuyer ne voulut pas, car il avait très peur. Alors Saül prit son épée, et se jeta sur elle. Voyant que Saül était mort, l'écuyer se jeta lui aussi sur son épée et mourut avec lui » (traduction dirigée par l'École biblique de Jérusalem, 2003).

⁴ *Juges* XVI, 30. Pour d'autres références voir Droge (DROGE 1988, 274 sq.) et Hankoff (HANKOFF 1976)

⁵ JACOB 1991, 64.

Partie 2 : La mort raisonnable

est un outil de politique et de conquête permettant éventuellement d'administrer des régions lointaines. La description ethnographique prend donc un autre sens peut-être moins idéologique. La vie de ce géographe sortant des limites que nous nous sommes imposées, nous nous interrogerons plutôt sur la manière dont les récits et les contacts entre Grecs et barbares ont pu modifier le rapport des Grecs au suicide. Pour comprendre cela, il faut tenir compte du fait que les écrivains, dont Strabon et d'autres géographes ont préservé les traces, ne sont qu'une infime partie des Grecs qui ont eu des relations avec le monde barbare. Alexandre a en effet entraîné des populations gréco-macédoniennes dans des conquêtes puis dans une entreprise de colonisation donnant lieu à des échanges culturels et religieux. Là où dans le récit d'Hérodote le monde barbare restait lointain ; il s'est considérablement rapproché et diversifié à l'époque hellénistique. Le cas de Calanos est rapporté dans des sources grâce vraisemblablement aux soldats d'Alexandre qui ont raconté l'essentiel en rentrant en Grèce. Le relativisme culturel prôné par Hérodote prend alors un autre visage allant jusqu'à une redéfinition de la barbarie passant d'une question de culture à une question de comportement : « qu'on reconnaisse le Grec à la vertu et le barbare au vice » aurait demandé Alexandre¹. Si la crispation des élites helléniques en terre barbare est établie,² l'exposition à des pratiques suicidaires différentes ouvre le champ des possibilités. Il devient plus difficile d'avoir une opinion tranchée. Nous avons évoqué le cas de Calanos rapporté par Diodore³ au I^{er} siècle avant notre ère. Il décrit les réactions suivantes des Grecs et Macédoniens présents à Babylone où se situe l'évènement : « Obéissant à ses croyances, Calanos se tint courageusement sur le bûcher et mourut consumé avec lui. Dans l'assistance, certains condamnèrent sa folie et d'autres la vaine gloire que lui valait son endurance. Mais d'autres s'émerveillèrent de son courage et de son mépris de la mort.⁴ » L'auteur n'ayant pas assisté à la scène, son récit des réactions de l'assistance est probablement inventé. Nous retrouvons dans ce texte les opinions que les philosophes grecs ont sur le suicide ; d'une part un acte de folie, d'autre part de courage. La différence entre ces deux opinions dans l'assistance semble ne pas se faire sur la base d'une origine ethnique. Diodore perçoit l'évènement de manière plutôt positive comme il le dit auparavant en qualifiant son acte de courageux, ce spectacle d'extraordinaire

¹ Plutarque, *Moralia* 329A, pour la traduction, voir l'article de Michel Dubuisson (DUBUISSON 2001, 6).

² DUBUISSON 2001, 6.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 107, 1-6.

⁴ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 107, 5.

Partie 2 : La mort raisonnable

(παράδοξον) et avoir dit que l'indien « était très avancé dans l'étude de la philosophie et jouissait de l'estime d'Alexandre »¹.

L'exemple du suicide dans le monde juif et indien montre comment la doctrine suicidaire perd de sa valeur de règle universelle pour les Grecs. L'exemple de Flavius Josèphe est éloquent. L'historien juif expose davantage des pratiques qu'une doctrine, expliquant ce qui est fait du suicidé chez les juifs, il prend soin de préciser « chez nous »² avant d'ajouter que dans d'autres peuples la pratique est différente (même si on reste dans le registre de la condamnation). Pour résumer, le contact avec d'autres populations a brisé l'unité des doctrines suicidaires et nourri la possibilité d'un débat sur le suicide. Ce débat avait eu lieu en Grèce, mais de manière sublimée par la tragédie et très institutionnalisé dans le droit. Nous avons vu la tragédie, nous allons maintenant examiner deux institutions suicidaires liées au droit.

¹ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 107, 2.

² Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 377.

III Le droit à la mort : de Céos à Athènes

A La coupe de Céos

Nous avons laissé le cas de Céos un peu à part quand nous avons décrit le suicide dans le monde grec. La tradition dit que l'île de Céos, réputée par ailleurs pour la dureté de ses lois¹, offrait à ses habitants la possibilité d'un suicide légal. Les premiers textes qui y font allusion sont un fragment d'Aristote, un texte de Ménandre (de la fin du IV^e siècle) et un texte de Méléagre de Gadara² entre le second et le premier siècle avant J.-C. Le texte d'Aristote reste flou sur le contexte institutionnel qu'on connaîtra par la suite, il dit simplement que : « Bien que l'île fût saine, et qu'on y vieillît bien, surtout les femmes, on n'y attend pas de finir vieux ; mais avant de s'affaiblir ou de perdre l'usage de quelques parties de soi, ils s'expédient les uns par le pavot, les autres par la ciguë »³. Il atteste l'existence pour les individus âgés ou malades d'une loi permettant le suicide par le poison. De l'œuvre de Ménandre nous disposons d'un fragment privé de contexte⁴, ce qui nous invite à la prudence : « Ceux de Céos, ô Phantias, ont une belle loi : Que celui qui ne peut vivre agréablement, ne vive point avec la douleur »⁵. Si nous nous en tenons à Aristote et à Ménandre, force est de constater que cette pratique était en vigueur soit avant soit pendant le IV^e siècle av. J.-C. Valère Maxime, qui dit également qu'une coutume similaire existait à Marseille, affirme avoir accompagné le consul Sextus Pompeius à Céos et avoir assisté au suicide d'une vieille femme de rang élevé qui après avoir consulté ses concitoyens et exposé son projet, bu le poison⁶. Si l'on se fie au témoignage de Valère Maxime, alors nous devons conclure que cette coutume était encore en cours aux alentours de 27 de notre ère, date de son voyage vers l'Asie.

¹ Platon, *Protagoras* 341e et *Lois* I, 638b.

² *Anthologie Palatine* VII, 470 (traduction de G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître, 1941) : « Je suis allé chez Hadès de plein gré, après avoir goûté aux coupes de Céos » (Ἦλυθον Ἄϊδαν αὐτοθελεί, Κείων γευσάμενος κυλίκων).

³ οὐσης δὲ ὑγιεινῆς τῆς νήσου καὶ εὐγήρων τῶν ἀνθρώπων, μάλιστα δὲ τῶν γυναικῶν, οὐ περιμένουσι γηραιοὶ τελευτᾶν, ἀλλὰ πρὶν ἀσθενῆσαι ἢ πηρωθῆναι τί, οἱ μὲν μήκωνι οἱ δὲ κωνεῖφ ἑαυτοὺς ἐξάγουσι. Aristote et *Corpus aristotelicum, Fragmenta varia*, Category 8, treatise title 45, fragment 611, line 170. Traduction de J. Pigeaud (PIGEAUD 2000, 273).

⁴ En effet on trouve cet extrait chez Strabon, *Géographie* X, 5,6 (Ménandre 613 K : καλὸν τὸ Κείων νόμιμόν ἐστι, Φανία· ὁ μὴ δυνάμενος ζῆν καλῶς οὐ ζῆι κακῶς), dans un contexte différent de l'origine.

⁵ Traduction de M. Poinset de Sivry, 1790.

⁶ Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* II, 6, 8.

Partie 2 : La mort raisonnable

Précisons davantage de quoi il s'agit. En cas d'âge avancé, un habitant de la cité (homme ou femme) peut, après avoir exposé les raisons de sa décision de mettre fin à ses jours, se tuer. Valère Maxime, l'auteur le plus précis sur cette question, affirme qu'une coutume similaire aurait existé en Gaule, à Marseille. En revanche, son récit semble très différent puisqu'une procédure devant le Sénat offre l'autorisation, mais également le moyen de mettre fin à ses jours. Une autre vision de cette coutume apparaît chez Strabon. D'après ses dires, la loi fixe une limite d'âge de soixante ans pour le suicide. Elle fixe également la méthode à utiliser, la prise du poison. Imposée par la loi, le suicide aurait pour justification la survie de la cité en permettant un accès suffisant à la nourriture.

Tableau 7 La mort par empoisonnement à Céos

Auteurs	Ménandre	Méléagre	Strabon	Valère Maxime Céos	Valère Maxime Marseille	Élien
Décision	Non indiqué	Non indiqué	Publique	Privée	Mixte, le postulant fait une demande devant le Sénat	Privée
Qui ?	Celui qui ne peut vivre bien	Les très âgés	Les âgés de plus de 60 ans	Riche femme âgée	Tous	Les très âgés
Mode	Non indiqué	Coupes de Céos	Ciguë	Poison (Ciguë)	Ciguë	Ciguë
Règle	νόμιμον	Non indiqué	ὁ νόμος	<i>consuetudinem</i>	<i>consuetudinem</i>	νόμος
Contrainte	Non indiqué	De plein gré	oui	non	non	non

Si nous comparons (voir le tableau ci-dessus) les variations entre les différents récits¹, seul celui de Strabon semble indiquer un changement notable. Pour lui, la loi semble contraindre les personnes âgées de plus de soixante ans à boire la ciguë afin de préserver les ressources de la cité, mais il semble entendre que celle-ci n'a plus effet².

¹ Seul le texte d'Élien (Élien, *Histoire variée* III, 37) n'a pas été cité et apparaît dans le tableau ci-dessus (Tableau 7).

² Comme l'entend le terme ποτε dans la phrase « παρὰ τούτοις δὲ δοκεῖ τεθῆναι ποτε νόμος » Strabon, *Géographie* X, 5, 6. Schneider ne cite que la version de Strabon y voyant néanmoins « un usage révolu depuis bien longtemps » (SCHNEIDER 2006, 43). Il est possible qu'en certaines périodes difficiles la coutume habituellement facultative devienne une obligation. C'est le point de vue de Dumézil (DUMEZIL 1950, 452-453) qui y voit une

Partie 2 : La mort raisonnable

Étant donné la proximité de l'île de Céos avec Athènes nous pouvons supposer que cette version du récit, si elle s'était fondée sur des éléments fiables et continus, aurait été mieux connue et attestée. Les extraits d'Aristote ou de Ménandre, quoique très courts, paraissent davantage correspondre à la version proposée par Valère Maxime que celle de Strabon. Ménandre a par ailleurs écrit une pièce perdue intitulée les *Buveuses de ciguë*, mais il est impossible de savoir si cela concernait Céos ou si l'extrait rapporté par Strabon en a fait partie. Cela peut en tout cas évoquer un usage privé de la ciguë qui semble avoir d'ailleurs inspiré les comiques comme nous le verrons par la suite.

La coutume de Céos entre dans une autre logique de suicide réglé, concernant des situations précises de vieillesse ou de maladie (si nous tenons l'extrait de Ménandre comme significatif) et de mode opératoire. La décision finale de la mort n'appartient plus réellement à l'individu qui s'en remet à sa cité pour obtenir l'autorisation et le moyen de se tuer. Le mode opératoire décrit par Valère Maxime ne contredit pas les autres auteurs, excepté Strabon. Dans ce texte, la femme âgée de quatre-vingt-dix ans passés expose, comme à Marseille¹, les raisons qui la poussent à désirer en finir, elle choisit le mode², puis réunit ses proches afin de procéder à la prise du poison. Nous percevons dans les raisons qu'elle évoque l'influence stoïcienne. Elle exprime le fait d'avoir vécu longtemps sans malheur et préfère se retirer et avoir une fin heureuse. Nous ignorons si le même motif aurait été recevable plus tôt, mais Aristote ne dit pas autre chose concernant les raisons qui poussent les Céens à prendre le poison ; avoir une mort digne et éviter la déchéance.

Cette coupe de Céos est la seule attestation d'un suicide pris en charge avec le contrôle d'une cité si nous laissons de côté le suicide contraint que nous allons aborder

régression de la pratique à l'occasion du siège d'une ville de la Tétrapole (on ignore le siège mais la ville doit être Ioulis) par les Athéniens. Il cite d'ailleurs ce qu'il considère comme une survivance de cet usage en une immolation collective d'animaux vieillissants.

¹ Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* II, 6, 7.

² Aristote parle de ciguë ou de pavot. À Marseille, le poison est conservé par la cité mais rien n'exclut qu'elle a pu choisir un autre mode dans le texte de Valère Maxime, comme le laisse imaginer l'expression proverbiale « coupe de Céos » qu'on retrouve chez Méléagre. Pour une description de la préparation du poison à Céos, voir Héraclide du Pont IX, 16, 9 (Traduction de F. Blasquez, 1998) qui affirme : « Ainsi les habitants de Céos, jadis, n'utilisaient pas la ciguë de cette façon, mais la broyaient, comme faisaient les autres. Tandis que maintenant aucun d'entre eux ne s'aviserait de la broyer, mais ils épluchent la graine et enlèvent le tégument (car c'est lui qui pose problème, étant difficile à assimiler) ; puis ils l'écrasèrent dans le mortier et, après l'avoir tamisée et versée sur de l'eau, ils la boivent, se procurant ainsi une délivrance rapide et douce » .

Partie 2 : La mort raisonnable

ensuite. Le saut de Leucade dont nous avons parlé plus haut est également institutionnalisé, mais ressort d'une logique magico-religieuse et non positive.

B Un usage privé du poison à Athènes ?

Nous avons posé la question d'un usage privé du poison répandu à Athènes en prenant brièvement le cas de Ménandre, mais déjà Aristophane faisait allusion à cet usage en 405 avant notre ère dans les *Grenouilles*. Parmi les moyens décrits par Dionysos permettant d'atteindre rapidement les enfers, on peut lire, juste après la pendaison, celui qui passe « par le mortier » et paraît bien connu du comique. Cette connaissance vient d'une part du suicide contraint dont nous parlerons bientôt, mais peut être également connue par un usage privé comme semble l'attester un passage des *Grenouilles* ; dans cet extrait il reproche, de manière exagérée, à Euripide que : « De nobles épouses de nobles maris ont été amenées par toi à boire la ciguë pour s'être déshonorées à cause de tes Bellérophon¹ ». Une scholie nous apprend par ailleurs que : « Beaucoup de femmes qui avaient imité Sthénébée moururent après avoir pris la ciguë »², faisant par-là peut-être allusion à une vague de suicides féminins à la suite de sa pièce. Nous avons également évoqué dans la première partie le cas de noceurs qui lorsque la fortune vient à manquer burent la ciguë³. Dans tous les cas cette utilisation privée du suicide par le poison devait être réservée aux plus riches étant donné le coût élevé de la préparation⁴.

C Le poison : pratique et représentation

Dans cette dernière partie après avoir présenté les différents types de poisons utilisés nous chercherons à préciser le paysage mental dans lequel le suicide par empoisonnement s'inscrit afin de déterminer ses liens avec le droit. Le poison ou φάρμακον peut être la ciguë (κόνειον), l'aconit (ἀκόνιτον), le pavot (μήκων) ou ce que les sources appellent le sang de taureau (αἷμα ταύρου). Comme nous l'avons vu en première partie en traitant du

¹ Aristophane, *Grenouilles* 1049-1052 (traduction d'H. Van Daele, 1991).

² Aristophane, *Scholie aux Grenouilles* I. 1051b, traduction de M. Chantry, 2009. La pièce d'Euripide daterait d'avant 422 av. J.-C. (BRAET 1973, 100).

³ Athénée, *Deipnosophistes* XII, 537 C.

⁴ Plutarque rapporte le récit de la mort de Phocion indiquant le prix de douze drachmes pour une dose à cette époque (Plutarque, *Phocion* XXXVII). Sur ce point, voir également CANTARELLA 2000, 101.

Partie 2 : La mort raisonnable

vocabulaire¹, il arrive que les auteurs ne citent pas le poison utilisé préférant utiliser le terme φάρμακον sans plus de précisions.

Le κόνειον est une variété de la ciguë appelée *conium maculatum*². Les auteurs antiques nous le décrivent comme un poison violent³ dont la tige a environ quatre-vingt-dix centimètres, dont les feuilles sont vénéneuses,⁴ mais dont la substance toxique se concentre dans le noyau⁵. Dans le territoire grec, elle se trouvait en Crète, à Chios⁶, en Laconie⁷ ou en Attique où elle est réputée quoique plus rare⁸. Sa préparation était relativement simple, le noyau était broyé dans un mortier⁹. À l'époque de Théophraste¹⁰, il le noyau était épluché, puis réduit en poudre. Enfin, filtré avec de l'eau, il pouvait être consommé. La ciguë avait pour réputation d'apporter la mort en refroidissant le corps¹¹. La ciguë est le poison que but Socrate, celui dont se servirent certains membres des Trente, comme Thérémène¹², ou encore les vieillards de Céos¹³ dont nous venons de parler.

Pour ce qui est de l'aconit (*aconitum napellus*), poison extrêmement toxique, il suffit d'ingérer un à trois grammes pour que mort s'en suive. Elle pousse en Crète et à Zakynthos, mais la plante est meilleure et plus abondante à Héraclée du Pont. Selon Théophraste, elle tire son nom d'un village Mariandynoi appelé Akonai. Selon le philosophe botaniste, ses propriétés toxiques résident dans ses racines, Pour être efficace, elle doit être préparée d'une manière spécifique qui peut être assez longue et ne connaît pas d'antidotes ; il est même illégal d'en posséder¹⁴. Selon Diogène Laërce¹⁵ ce serait avec cette plante que se serait tué Aristote¹⁶. Selon les traducteurs de l'*Anthologie palatine*, le

¹ Voir page 28.

² CANTARELLA 2000, 95-97.

³ Théophraste, *Histoire des plantes* IX, 8, 3.

⁴ Pline, *Histoire Naturelle* XXV, 95, 151 ; Dioscoride IV, 79.

⁵ Théophraste, *Histoire des plantes* IX, 8, 3.

⁶ Pline, *Histoire Naturelle* XXV, 95, 151 ; Dioscoride IV, 79.

⁷ Théophraste, *Histoire des plantes* IX, 15, 8 ; Pline, *Histoire Naturelle* XXV, 95, 151.

⁸ Plutarque, *Dion* LVIII ; Plutarque, *Démétrios* XII, indique que sa prolifération pouvait être considérée de mauvais augure.

⁹ Pline, *Histoire Naturelle* XXV, 95, 152.

¹⁰ C'est-à-dire au IV^e/ III^e siècle avant J.-C. (Théophraste, *Histoire des plantes* IX, 16, 9).

¹¹ Aristophane, *Grenouilles* 125, et Pline, *Histoire Naturelle* XXV, 95, 152.

¹² Élien, *Histoire variée* IX, 21.

¹³ Théophraste, *Histoire des plantes* IX, 16, 9.

¹⁴ Théophraste, *Histoire des plantes* IX, 16, 4-5.

¹⁵ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* V, 5-6 ; *Anthologie palatine* VII, 107.

¹⁶ *Souda* s.v. Ἀριστοτέλης suit Diogène Laërce en ajoutant la possibilité qu'il soit mort de maladie.

Partie 2 : La mort raisonnable

fait que l'on associe la mort d'Aristote à l'absorption de l'aconit pourrait reposer sur un jeu de mots entre ἀκόνιτον, « aconit », et ἀκονιτὶ « sans la poussière du combat »¹. Ce récit de la mort d'Aristote par le poison dans le cadre d'un procès pour impiété paraît trop ressembler à la mort de Socrate pour paraître crédible.

Le pavot (*papaver somniferum* ou μήκων en grec) est d'usage plus rare pour se tuer, seul Aristote y fait allusion concernant la mort volontaire à Céos².

Le sang de taureau apparaît dans les sources en tant que poison à partir d'Hérodote qui en fait l'instrument de mort de Psamménite³. D'autres après lui boiront le « sang de taureau » pour mettre fin à leurs jours, Midas,⁴ mais également et surtout en ce qui nous concerne Thémistocle⁵. La brève allusion à ce poison dans la pièce les *Cavaliers* d'Aristophane⁶ laisse entendre que l'expression était fort connue des Athéniens pour qui elle est devenue presque proverbiale⁷. Nicandre explique les effets connus de ce poison :

« Si quelqu'un par folie absorbe du sang frais de taureau (ταύρου νέον αἷμα πάσηται), sous l'épuisement, il s'abat en avant, vaincu par les souffrances, lorsque s'approchant de la poitrine, le sang se congèle et facilement coagule dans la cavité centrale du ventre. Les conduits se resserrent : le souffle est comprimé à l'intérieur, la gorge s'étant obstruée. Lui, s'agitant en convulsion, souvent se débat sur le sol, souillé d'écume.⁸ »

¹ *Anthologie Palatine* VII, 107 voir note 2 (traduction de M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places, 1960).

² Aristote et *Corpus aritotelicum, Fragmenta varia*, Category 8, treatise title 45, fragment 611, line 170.

³ Hérodote, *Histoires* III, 15.

⁴ Plutarque, *Moralia* 168F et également Eson (Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 50, 1 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 9, 27) et Jason (Apollonios, *Lexicon Homericum* 156, 18).

⁵ Voir le récit de Plutarque dans la *Vie de Thémistocle* (Plutarque, *Vie de Themistocle* XXXI, 6 et *Vie de Flaminus* XX) ; et des allusions chez les auteurs suivants ; Aristophane, *Cavaliers* 83 ; Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* I, 138, 4 ; Diodore, *Bibliothèque historique* XI, 58, 2-3 ; Athénée, *Les Deipnosophistes* III, 122a ; Apollonios, *Lexicon Homericum* 156, 18 ; Eustathe, *Commentarium ad Odysseam*.

⁶ Aristophane, *Cavaliers* 83.

⁷ Voir également Sophocle, *Fragment* 178 Pearson : « pour moi il vaut mieux boire le sang de taureau et ne plus avoir à supporter les calomnies de ceux-ci » (traduction d'A. TOUWAIDE 1979, 6).

⁸ Nicandre, *Alexipharmaca* 312-318 (traduction d'A. TOUWAIDE 1979) : Ἦν δέ τις ἀφροσύνη ταύρου νέον αἷμα πάσηται, στρευγεδόνι προδέδουπε δαμαζόμενος καμάτοισιν ἦμος πιλνάμενον στέρνοις κρυσταίνεται εἶαρ ῥεῖα θρομβοῦται δὲ μέσῳ ἐνὶ τεύχεϊ γαστρός· φράσσονται δὲ πόροι, τὸ δὲ θλίβεται ἐνδοθι πνεῦμα ἀνχένος ἐμπλασθέντος, ὁ δὲ σπαδόνεσσιν ἀλύων δηθάκις ἐν γαίῃ σπαίρει μεμορυχμένος ἀφρῶ.

Partie 2 : La mort raisonnable

La version de la mort de Thémistocle par l'absorption de sang de taureau n'est pas acceptée par tous. Thucydide émet de larges réserves à ce propos. Quant à Cicéron¹, il affirme que Clitarque et Stratoclès (historien grec du IV^e / III^e siècle) inventèrent le récit de Thémistocle sacrifiant un taureau puis buvant son sang². Or, ces historiens sont postérieurs à Aristophane dont l'allusion montre que ce récit est plus ancien³. Pour John Marr, le récit du suicide de Thémistocle est une reconstruction que l'on doit à ses enfants de retour à Athènes⁴. Thémistocle serait plus probablement mort de la manière qu'indique Thucydide, c'est-à-dire de maladie⁵. Quant au sang de taureau, un problème de toxicité se pose. Le sang d'un taureau n'est en rien toxique⁶, les savants ont tenté de comprendre ce qu'était alors le « sang de taureau » dont parlent les anciens⁷. Dominique Arnould⁸ a proposé récemment que le sang de taureau n'est rien d'autre que de l'arsenic. Ce qui est sûr c'est que les auteurs croyaient en sa toxicité.

Le poison est un instrument ambigu. Cela ne tient pas uniquement à son sens ; à la fois poison et remède⁹. Il s'utilise souvent dans un contexte politique, nous l'avons étudié pour la coupe de Céos qui est l'objet d'une décision collective et on approfondira le contexte judiciaire dans lequel il s'est exercé, au moins à Athènes. Mais il faut observer ses autres contextes d'utilisation pour entrevoir sa complexité. Nous observons l'usage politique en cas de défaite politique ou militaire, les cas de Démosthène, de Bérénice et de sa mère, de Phila ou de Cléopâtre, entrent dans cette catégorie, c'est d'ailleurs le seul rapport entre ces morts. Le poison est alors le mode des perdants et de l'échec comme c'est le cas dans le suicide contraint. Cela peut aussi être le mode des inconstants, des noceurs qui s'empoisonnent ou des superstitieux qui, comme Midas, se tuent en buvant le sang de taureau, même si nous pouvons douter de la réalité de ces deux derniers cas contrairement à ceux évoqués plus haut. En effet, le poison en tant que mode de suicide n'est pas l'outil du mythe ou de la tragédie. Comme nous l'avons vu, il est davantage un outil de dérision

¹ Cicéron, *Brutus* XI, 42-43.

² GARDNER 1898, 21.

³ MARR 1995, 159, ajoute que, pour les mêmes raisons, la proposition de Gardner (GARDNER 1898, 22) pour qui le récit de la mort de Thémistocle par le sang de taureau est une mauvaise interprétation d'un monument magnésien figurant le héros avec un taureau.

⁴ MARR 1995, 163.

⁵ Thucydide I, 138, 4 ; Cornélius Népos, *Thémistocle*, 10, 4.

⁶ LEWIN (L.), 1920, *Die Gifte in der Weltgeschichte*, Berlin p.154.

⁷ Voir TOUWAIDE 1979, 7 note 16, pour ces problèmes des différentes interprétations proposées.

⁸ ARNOULD 1993, 234-235.

⁹ CHANTRAINE 1997, 1177 : φάρμακον.

Partie 2 : La mort raisonnable

dans la comédie. Aristophane brocarde son usage politique dans les *Cavaliers*. Dans cette pièce, deux serviteurs se demandent comment mourir le plus virilement possible et en concluent que c'est en buvant du sang de taureau, comme l'avait fait Thémistocle¹. S'il peut être reconnu comme viril, il n'est pas le mode des morts des combattants. Il exige une certaine temporalité comme le fait de se priver de nourriture, sans pour autant constituer une mort convenable pour des philosophes, malgré le modèle socratique (quelques philosophes en useront ; Stilpon, Euphratès, Théodore, peut être Aristote).

Le dernier contexte dans lequel le poison intervient et qui contribue à son ambiguïté c'est celui de l'assassinat. Dans ce cadre la tragédie veut bien lui laisser une place. Une place terrible d'ailleurs si nous examinons la mort de Glaukè, promise à Jason et vouée à la mort par Médée. La description de l'effet du poison, qui tient plus du philtre de magicienne que du poison traditionnel, est propre à marquer les esprits. Pourtant c'est bien φάρμακον qu'utilise Euripide pour dire : « Elle est morte à l'instant, la fille du roi, et aussi Créon, son père, victimes de tes philtres »². Il faut également rappeler la tunique que, dans le texte de Sophocle, Déjanire donne à Héraclès et qui le mène également à la mort dans des souffrances intolérables. L'usage du poison pour assassiner est également bien connu historiquement. Prenons le cas d'Antiphon dont nous avons eu l'occasion de parler³ et qui rapporte un procès avec une accusation d'empoisonnement. C'est également le poison dont use un pilleur de temple rapporté par Plutarque. Celui-ci boit de la ciguë avant le forfait et emporte avec lui du vin pur qu'il boit s'il réussit son affaire afin d'atténuer les effets du poison. S'il échoue, le poison fait son œuvre et il évite les pires tourments promis à ces criminels⁴. Le poison est autant un outil de mort publique qu'un instrument du secret et de la fourberie.

¹ Aristophane, *Cavaliers* 80-84.

² Euripide, *Médée* 1125-1126 : ὄλωλεν ἡ τύραννος ἀρτίως κόρη Κρέων θ' ὁ φύσας φαρμάκων τῶν σῶν ὑπο (traduction de G. Duclos, 1966). Voir 1168-1204, pour la description des effets du poison.

³ Antiphon, *Tétralogie* I, 26. Voir également le cas de Théoris de Lemnos, magicienne, condamnée à mort du fait de la pratique (Démosthène, *Contre Aristogiton* 79).

⁴ Plutarque, *Moralia* 509E.

IV Le suicide contraint

Le poison prend une place particulière dans le monde du suicide par son utilisation judiciaire qui le place à la limite de ce qui est considéré comme une mort volontaire. C'est l'un des types de mort volontaire le plus institutionnalisé, que ce soit en tant que substitut judiciaire ou en tant qu'euthanasie. Le suicide contraint intervient lorsqu'un individu est poussé par la justice ou par un autre individu à se tuer lui-même. Nous parlons de suicide parce que l'individu est à l'origine de sa propre mort, ce qui crée une ambiguïté ; mais le plus souvent le suicidant ne souhaite pas mourir. Un autre trait de ce suicide est qu'il bénéficie d'un procédé moins violent en comparaison avec d'autres procédés utilisés par les hommes de l'antiquité pour se tuer. Ce suicide doit être envisagé comme une peine de substitution intervenant dans le cadre d'une condamnation.

A Ce suicide existe-t-il hors d'Athènes ?

Dans le monde barbare une tradition d'empoisonnement politique existe mais elle semble moins institutionnalisée et dépend de la volonté du souverain. Hérodote rapporte le cas de Psamménite qui, découvert par Cambyse à tenter de soulever les Égyptiens, est contraint par celui-ci à boire le sang de taureau¹. En Perse nous observons également ce procédé rapporté par Diodore de Sicile. Bagoas se prépare à empoisonner Darius, celui-ci a eu vent de son projet et l'invita « auprès de lui, comme pour lui accorder une faveur ; il lui présenta une coupe et le força à boire le poison »². Ces cas anciens narrés par Hérodote et par Diodore se réfèrent à des événements s'étant produits à l'époque archaïque et classique. Ils montrent que cette manière de condamner un homme à mort en lui laissant le soin d'exécuter lui-même la sentence est connue des Grecs, mais attribué au monde des barbares. Notons surtout qu'elle est liée à un mode autoritaire de gestion du pouvoir. Le souverain tout puissant impose la mort à un individu. Nous retrouvons cela à nouveau dans le texte de Diodore au sujet d'un récit concernant un épisode plus tardif se déroulant encore en Égypte où Aristoménès est contraint à boire la ciguë par Ptolémée V :

« Ptolémée, roi d'Égypte, mérita pendant quelque temps des éloges. Dans le commencement il aimait comme un père Aristomène, son tuteur, qui administrait sagement le royaume, et il ne faisait rien sans le consulter. Plus tard, corrompu par des adulateurs, il prit en aversion Aristomène qui lui parlait avec trop de franchise, et

¹ Hérodote, *Histoires* III, 15.

² Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* XVII, 5, 6 (traduction de F. Hoeffler, 1865).

Partie 2 : La mort raisonnable

le força enfin à s'empoisonner en buvant la ciguë. Devenu de plus en plus cruel et tyrannique, et foulant aux pieds la dignité royale, il fut un objet de haine pour les Égyptiens, et faillit perdre sa couronne.¹ »

Dans cet extrait, le caractère tyrannique du souverain est ici clairement souligné². La mise à mort de son conseiller est présenté comme le premier signe du glissement vers l'abus de pouvoir.

B Apparition à Athènes

Comme on l'a vu avec Aristophane, l'utilisation de la ciguë à Athènes est bien connue à la fin du V^e siècle pour un usage privé comme pour le suicide contraint. On retrouve cette idée de suicide judiciaire par d'autres modes que le poison chez Euripide lorsqu'Oreste obtient de pouvoir se tuer plutôt que de se faire lapider. L'épisode mérite qu'on s'y arrête dans la mesure où la pièce est représentée en 408, c'est-à-dire juste avant le régime des Trente célèbre pour ses empoisonnements judiciaires. Voici le texte : « À grand peine le malheureux Oreste a obtenu que vous ne mourriez pas lapidés, sous la promesse de s'égorger de sa propre main et de quitter la vie avec toi aujourd'hui même », plus loin le mode est au choix du condamné, « Apprête donc le glaive, ou le lacet pour ton cou, car il te faut quitter la lumière »³. Le poison est peut-être apparu plus tard, mais la pratique n'était de toute façon ni inconnue, comme on l'a vu plus haut avec Hérodote, ni étrangère comme le montre ce passage d'Euripide. En effet, c'est dans le texte d'une scholie des *Grenouilles* qu'on trouve la possible origine de l'usage judiciaire du poison. Selon celle-ci c'est Théràmène qui a mis en place cette pratique, le texte dit que « Celui-ci semble avoir mis aux voix les trois peines : ou être attaché à un carcan, ou boire la ciguë, ou être exilé ». Une autre scholie donnait Céos pour origine à Théràmène⁴. Le texte même des *Grenouilles* semble le suggérer. Par une comparaison avec le jeu de dés dans lequel le coup de Céos, transformé par Aristophane en Céos, signifie un coup heureux, ce dirigeant

¹ Diodore, *Bibliothèque historique* XXIX (traduction de F. Hoeffler, 1865).

² Nous pouvons retrouver ce comportement dans la Rome impériale. Voir le cas de l'empereur Claude obligeant Paetus à se tuer, (Pline, *Lettres* 3, 16, 6, 4). Voir sur ce point GRISE 1982, 257-258.

³ Euripide, *Oreste* 947-949 : μόλις δ' ἔπεισε μὴ πετρουμένους θανεῖν τλήμων Ὀρέστης· αὐτόχειρι δὲ σφαγῆ ὑπέσχετ' ἐν τῆδ' ἡμέρᾳ λείψειν βίον σὺν σοί et ἀλλ' εὐτρέπιζε φάσγαν' ἢ βρόχον δέρη· ὡς δεῖ λιπεῖν σε φέγγος.

⁴ Scholie aux *Grenouilles* 541, pour le texte cité (δοκεῖ δὲ οὗτος καὶ τὰ τρία ψηφίσασθαι ἐπιζήμια, ἢ δεσμεύεσθαι ἐν τῷ ξύλῳ, ἢ πιεῖν κώνειον, ἢ ἐκφυγεῖν). Pour l'origine de Théràmène, voir scholie à *Grenouilles*, 538 : « il semble être originaire de l'île de Céos », pour l'origine de Théràmène (traduction de M. Chantray, 2009).

Partie 2 : La mort raisonnable

des Trente est montré par Aristophane en 406 comme capable de se tirer de toutes les situations¹. Il ne pourra se tirer de toutes les situations puisque Critias le fera condamner et qu'il boira la ciguë en 404. Thérarmène termina sa vie sur un autre jeu, si on en croit Xénophon qui raconte : « Et quand il dut, contraint à mourir, boire la ciguë, on raconte qu'il jeta, comme au jeu du cottabe la dernière goutte en disant : 'À la santé du beau Critias' »².

Durant cette courte période, entre 404 et 403, le nombre de suicide par ce mode fut important. Si on croit Aristote³, le nombre de victime des Trente s'élève à 1500. Mais on ignore combien de morts sur ce chiffre furent commués en suicide ou furent de simples exécutions. Lysias décrit la situation dans les termes suivants :

« N'oubliez pas non plus les autres maux qu'ils vous ont fait souffrir, quand ils entraînaient brutalement les citoyens hors de l'agora ou des sanctuaires pour les mettre à mort, ou qu'ils les arrachaient des bras de leurs enfants, de leurs parents et de leur femme et les obligeaient à se tuer eux-mêmes, sans permettre qu'on leur rendît les derniers devoirs, persuadés que leur puissance était au-dessus de la vengeance divine⁴. »

Cet usage initié par un régime autoritaire perdurera à Athènes dans une moindre mesure avec la restauration de la démocratie puisque Socrate en fera les frais. On sort néanmoins du régime autoritaire où la mort fait figure d'exécution sommaire. Plus tard Phocion mourut également par ce moyen quand Polyperchon le livra aux Athéniens. Un procès lui fut fait pour trahison, l'un de ses accusateurs avait déjà œuvré contre Aristote⁵. Il fut condamné à boire la ciguë⁶ et son corps jeté hors des frontières comme celui d'un traître. On connaît également le cas de Théodore l'Athée dont certains disent qu'il a été condamné à boire la ciguë peut-être pour impiété ou pour avoir offensé Lysimaque⁷.

¹ Aristophane, *Grenouilles* 968-970 : « Thérarmène ? un habile homme et apte à tout. Vient-il à tomber en quelque malheur, près de périr, le voilà chu hors du danger, en homme non de Chios mais de... Céos », (traduction d'H. Van Daele, 1962).

² Xénophon, *Helléniques* II, 3, 56 (traduction de J. Hatzfeld, 1954). Sur la mort de Thérarmène, voir également Aristote, *Constitution des Athéniens* 27.

³ Aristote, *Constitution des Athéniens* 25.

⁴ Lysias XII, 95-96.

⁵ HABICHT 2000, 67 note 34.

⁶ Plutarque, *Phocion* XXXVI et Diodore, *Bibliothèque historique* XVIII, 19.

⁷ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 101 ; Stobée, *Florilège* III, 2, 32 : « De Théodore. Comme le roi Lysimaque lui lançait des menaces de mort, Théodore le Cyrénaïque répondit : " Je croyais que tu avais le pouvoir d'un roi, non pas celui de la ciguë " ». Voir ONFRAY 2002, 225 et 230, pour des traductions de ces textes.

Partie 2 : La mort raisonnable

Nous ignorons quand cet usage du suicide contraint disparut à Athènes, mais comme on l'a dit il eut une belle postérité dans le monde romain. En 168 Paul Émile le général romain emprisonna Persée, le roi de Macédoine¹. Selon Cicéron, comme celui-ci ne voulait pas faire partie de son triomphe, le général romain lui proposa d'obtenir seul ce qu'il souhaitait². Pour Diodore il eut le choix entre l'épée et la corde, quant à Plutarque il dit qu'il « se laissa mourir de faim ».

C Une mort politique

À l'origine de son utilisation à Athènes, la mort par la ciguë a probablement une fonction politique. Peut-être mis en œuvre par Thérémène. Il est possible que cela soit pour transformer les exécutions fréquentes, qu'il dénonce lui-même comme impopulaires³, en des morts moins « dérangeantes ». Son lien avec le régime autoritaire se comprend également dans ce sens, cela évite de faire du condamné un martyr. Le suicide intervient alors comme une peine de substitution. Il arrive en effet que face à une situation qui pourrait entraîner une exécution, certains condamnés par la cité puissent bénéficier du privilège de mourir par le poison. Pour Eva Cantarella, les condamnés à mort qui en avaient les moyens⁴ pouvaient se tuer par le poison plutôt que d'être exécutés en étant précipités dans le Barathron⁵. Il permet alors au condamné d'échapper à une peine plus douloureuse et potentiellement humiliante. La prise du poison permet habituellement des funérailles normales et n'outrage pas le corps. Mais sur ce plan également les Trente sont accusés de ne pas respecter les morts, en effet, Lysias décrit plusieurs situations où le droit à la sépulture n'est pas respecté, dans le discours cité plus haut où il parle en général, mais également au sujet de Nicophémos et d'Aristophane qui ont tout simplement disparut « puisqu'on ne rendit même pas leur corps pour la sépulture »⁶. Polémarque, son propre frère a pu recevoir des soins dus aux morts⁷ après qu'ils lui eurent ordonné de boire la ciguë, mais dans des conditions indignes. Ce traitement tient aux conditions politiques plus qu'à la manière de mourir, Socrate quelques années plus tard recevra des funérailles habituelles.

¹ Cicéron, *Tusculanes* V, 40 ; Diodore, *Bibliothèque historique* XXXI, 9, 3 ; Plutarque, *Paul-Émile* XXXVII, 2.

² Cicéron, *Tusculanes* V, 40.

³ Xénophon, *Hellénique* II, 3, 37 sq.

⁴ Platon, *Phédon* 117b ; Plutarque, *Phocion* XXXVI, 6-7 et CANTARELLA 2000, 95 sq.

⁵ CANTARELLA 2000, 99-103.

⁶ Lysias XIX, 7.

⁷ Lysias XII, 17-18.

Partie 2 : La mort raisonnable

À travers ces exemples, nous constatons que le suicide offre un moyen commode de se débarrasser sans violence d'ennemis politiques. Le suicide par le poison devient un outil de gestion des troubles.

D Socrate

Après avoir vu les caractères politiques, juridiques et sociaux de la mort imposée, nous allons concentrer notre réflexion sur un autre problème qui a pu être au centre de nombreuses polémiques. Les Grecs considéraient-ils la mort d'un individu, contraint par la justice à mourir et qui se voit offrir la possibilité d'en finir par le poison, comme un suicide ? Le cas de Socrate nous vient évidemment à l'esprit et une lecture attentive du *Phédon*, et des autres écrits traitant de la mort du philosophe, peut nous permettre de répondre partiellement à cette question. Mais le cas de Socrate n'est intéressant pour notre propos que s'il éclaire les cas des autres hommes contraints à la mort.

Dans ce récit des derniers instants de Socrate, le cadre est déjà posé, Socrate est condamné à mourir, dès ce moment il sait que son sort sera scellé dans la prison par le poison¹. Platon a conté les autres épisodes de la fin du maître : dans l'*Apologie de Socrate*, il expose son procès, dans le *Créon*, il explique pourquoi Socrate refuse de s'évader évitant ainsi la peine de mort. Dans le *Phédon*, Socrate reçoit pour une dernière visite ses amis le jour où il doit prendre la ciguë et le sujet de la discussion porte sur l'immortalité de l'âme (il est entendu que le Socrate dont nous parlons est bien celui de Platon). La discussion débute après un prologue, la question étant de savoir comment peut-on professer que la vie n'est pas un bien et, en même temps interdire le suicide. Sans entrer dans le détail de l'argumentation qui sera développée plus loin, Socrate explique que la décision de se tuer n'appartient pas à l'individu qui n'est pas propriétaire de lui-même, mais à la divinité qui doit lui envoyer un signe indiquant qu'il est temps de se retirer. À l'issue du *Phédon*, nous observons que si l'acte de Socrate est considéré comme une condamnation à mort² l'ambiguïté demeure assez pour que Platon doive faire appel à un *deus ex machina* pour résoudre la question. Socrate a reçu un signe divin, sous la forme de ce procès, et ceux qui seraient tentés de se tuer doivent attendre un tel signe. Mais pour que la gloire de son maître soit complète, le philosophe doit apporter une réponse à une autre question.

¹ Voir Platon, *Apologie de Socrate* 41a, où Socrate compare son sort à celui d'Ajax ou de Palamède, victimes d'un jugement injuste.

² Voir Platon qui dit que tant que le navire pour Délos n'est pas rentré « la cité ne soit souillée par aucune mise à mort au nom du peuple » (Platon, *Phédon* 58b).

Partie 2 : La mort raisonnable

Pourquoi Socrate ne s'est-il pas enfui d'Athènes, comme d'autres avant lui dans de telles circonstances¹ ? S'il choisit de rester alors qu'il pouvait partir, il choisit la mort, et dans ce cas, il prend la cigüe. C'est l'objet du *Criton*. Ce disciple de Socrate vient tôt le matin, le jour où le bateau revient et propose à Socrate de s'enfuir. Pour Xénophon, qui devant les remous causés par la mort du maître s'est senti obligé de donner sa version des faits, Socrate ne fuit pas parce que pour lui son genre de vie est sa plus belle défense et que de toute façon il est arrivé à l'âge où mourir évite des maux plus grands², enfin « lorsque ses amis voulurent le faire évader, il s'y refusa et se moqua même d'eux, semble-t-il, en leur demandant s'ils connaissaient en dehors de l'Attique quelques places où la mort n'eut pas accès³ ». On peut imaginer qu'aux critiques formulées contre Socrate, l'accusant de s'être tué en quelque sorte, Xénophon répond en invoquant des causes légitimes de mort volontaire, celle des anciens. Le *Criton* aurait été écrit après et répond différemment. Là où Xénophon propose la réponse d'un homme ordinaire, Platon par le *Criton* rappelle que Socrate est avant tout un philosophe. S'il refuse de s'enfuir c'est par respect pour les lois de sa cité, fuir serait commettre une injustice à laquelle il ne peut se résoudre.

Ce détour par Socrate nous permet de comprendre à quel point ce qui peut être compris comme un suicide peut être fluctuant⁴. Socrate (dans les écrits de Platon bien sûr) s'est justifié et a construit le cadre théorique de la mort volontaire (marquée positivement) afin de la différencier du suicide (marqué négativement). Pour synthétiser le problème auquel Platon est confronté, se tuer est un mal, le comportement de Socrate peut laisser à penser qu'il se tue, cette mort est justifiée dans le *Phédon* par la légitimité de la mort

¹ CANFORA 2000, 22, donne l'exemple d'Anaxagore qui a évité un procès pour impiété en quittant la cité.

² Xénophon, *Apologie de Socrate* 6.

³ Xénophon, *Apologie de Socrate* 23.

⁴ Voir la bibliographie sur le thème de la mort de Socrate (KANTHA 2000 ; PIGEAUD 2000 ; MILES 2001 ; SULLIVAN 2001 ; WARREN 2001 ; WIANS 2003 ; WILSON 2007). Pour J. Pigeaud « en aucune façon l'on ne saurait appeler cela un suicide » (PIGEAUD 2000, 257). J. Pigeaud argue du fait qu'il n'a pas le choix et qu'il se contente d'accepter une sentence. Emily Wilson (WILSON 2007, 63) pose la question du choix opéré par Socrate alors qu'il aurait pu s'enfuir. Pour ma part, je ne rentrerai pas dans l'aspect actuel du débat pour me limiter à la question de la réception de sa mort par les hommes de l'antiquité qu'aucun n'a condamnée. Je m'en tiens à la définition posée en introduction qui inclut l'acte de Socrate dans son champ. Durkheim qui énonce cette définition (DURKHEIM 1990 [1897], 5) : « on appelle suicide tous cas de mort qui résulte, directement ou indirectement, d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait produire ce résultat ».

Partie 2 : La mort raisonnable

volontaire à la suite d'un appel, un signe des dieux¹. Ce visage respectable du suicide sert de modèle pour le suicide philosophique dont nous avons parlé plus haut et dont Socrate est le plus éminent représentant.

E Le fantasme de la mort douce

Avant de clore cette partie, terminons par une dernière observation. Les récits de la mort de Socrate donnent une impression de quiétude, c'est à peine si le maître ne s'endort pas. Aux interrogations de Socrate sur les effets du poison, voici ce que répond celui qui le porte aux prisonniers, il suffit de « faire un tour après avoir bu, jusqu'à ce que tes jambes se fassent lourdes, ensuite rester étendu : comme cela, il produira son effet »². Voici comment Platon décrit les derniers instants de son maître :

« Pour lui, il circulait, quand il se coucha sur le dos, ainsi qu'en effet le lui avait recommandé l'homme. En même temps celui-ci, appliquant la main aux pieds et aux jambes les lui examinait par intervalles. Ensuite, lui ayant fortement serré le pied, il lui demanda s'il sentait ; Socrate dit que non. Après cela, il recommença au bas des jambes, et en remontant ainsi, il nous fit voir qu'il commençait à se refroidir et à devenir raide. Et le touchant encore, il nous déclara que, quand cela serait venu jusqu'au cœur, à ce moment Socrate s'en irait³. »

Ainsi la mort de Socrate est glaciale, ce qui rejoint ce qu'Aristophane en disait en plaisantant sur ce mode fort connu⁴, mais elle n'est pas douloureuse. Nous croyons reconnaître la mort idéale des barbares décrite dans la première partie de ce travail.

Pour bien comprendre cela il faut observer à quelles autres morts échappent ceux qui peuvent boire la cigüe. La scholie aux *Grenouilles* citée plus haut dit que Thérémène mis aux voix trois peines : le carcan, la cigüe ou l'exil⁵. Nous savons par ailleurs que les

¹ Voir MILES 2001 et WARREN 2001 qui fondent davantage leur raisonnement sur le plan de la rationalité du discours en tentant de concilier des énoncés apparemment contradictoires ; la mort est un bien, mais se tuer est un mal.

² Platon, *Phédon* 117b.

³ Platon, *Phédon* 118.

⁴ Aristophane, *Grenouilles* 125 et scholie aux *Grenouilles* I, 125 (traduction de M. Chantry, 2009) : « glaciale et hivernale » : comme pour une route glacée, et parce que la cigüe fait mourir en refroidissant : ψυχράν γε καὶ δυσχείμερον: (Καὶ ὡς ἐπὶ ὁδοῦ ψυχρᾶς, καὶ ὅτι κατὰ ψύξιν φονεύει τὸ κόνειον.) et M, 126 (traduction de M. Chantry, 2009), « elle engourdit les jambes » : en effet cette sorte de mort commence par les pieds, qu'elle refroidit en premier : πήγνυσι τὰντικνήμια : καὶ γὰρ ἀπὸ τῶν ποδῶν οὗτος ὁ θάνατος ἄρχεται, πρῶτον αὐτὰ καταψύχων.

⁵ Scholie aux *Grenouilles* HG. 540g : « Celui-ci semble avoir mis aux voix les trois peines : ou être attaché à un carcan, ou boire la cigüe, ou être exilé (δοκεῖ δὲ οὗτος καὶ τὰ

Partie 2 : La mort raisonnable

condamnations pour impiété valaient à leur auteur la précipitation ou la lapidation. La première peine citée fait référence à l'ἀποτυμπανισμός¹ qui est une exécution lente et infamante où le condamné est attaché sur un poteau hissé aux portes de la cité² et meurt à la vue de tous. C'est-à-dire que cette peine tue à la fois la personne dans sa corporalité, mais également dans son être social. La dernière peine à laquelle la scholie fait allusion est l'exil. Cette peine est une mort sociale, l'exilé perd tous les liens qui l'unissent à sa cité, le poison tue le corps, mais préserve la réputation si chère aux Grecs. Le cas de la lapidation dans un cadre juridique qu'on observe dans la pièce d'Euripide, *Oreste*, semble exceptionnel. Habituellement la lapidation se produit sans jugement d'un tribunal³. La peine à laquelle échappent Socrate ou ceux qui prennent la cigüe sous les Trente, c'est la précipitation. Cette peine aurait longtemps été le mode d'exécution capital privilégié à Athènes du fait de son caractère ordalique et, à la fin du V^e siècle, elle serait réservée aux délits politiques et religieux⁴.

Platon présente donc une mort douce par rapport à d'autres types de morts, probablement parce qu'il aurait été inconvenant de montrer Socrate privé du contrôle de soi face à la mort. Il n'en reste pas moins que la description des effets de la cigüe qu'en donne Nicandre sont moins paisibles⁵ et ne correspondent nullement à celle qu'offre Platon. L'esprit de celui qui prend de la cigüe serait troublé et sa respiration entravée. Or, Platon insiste sur la lucidité de Socrate jusqu'au dernier moment. Soit Platon embellit la mort de son maître soit la dose de cigüe est accompagnée de graines de pavot qui semblent réduire ces effets⁶. Rien dans les sources ne l'indique. Dans tous les cas, il est probable que la plupart des condamnés à la cigüe n'ait pas accueilli la mort avec autant de sérénité que le maître de Platon.

τρία ψηφίσασθαι ἐπιζήμια, ἢ δεσμεύεσθαι ἐν τῷ ξύλῳ, ἢ πιεῖν κόνειον, ἢ ἐκφυγεῖν)
» (traduction de M. Chantray, 2009).

¹ Dont nous avons déjà parlé, voir page 150.

² CANTARELLA 2000, 39.

³ CANTARELLA 2000, 68-78.

⁴ CANTARELLA 2000, 86 et suivants.

⁵ Nicandre, *Alexipharmaka* 186-194.

⁶ MOINET 1932, 74-75 et PIERRE 1968, 137-138.

V Du « bon usage » du suicide par la cité

Les philosophes et les poètes ne sont pas les seuls à faire un usage du suicide intégré dans un discours élaboré. Nous allons examiner dans un premier temps les sources qui montrent comment des cas de suicide ou des règles le concernant peuvent être utilisés par les rhéteurs dans leur construction argumentative, parfois pour dénigrer, parfois pour valoriser un individu. Nous développerons ensuite la relation entre les mythes comprenant des morts volontaires (suicide et sacrifice) et le discours patriotique athénien encourageant à donner sa vie pour la cité menacée à la fin du IV^e siècle avant notre ère.

Il est entendu qu'une fois de plus dans cette partie nous naviguerons jusqu'aux limites de l'idée même que les Grecs se faisaient du suicide, nous parlerons de sacrifices, de mourir pour la cité et de suicides pour tenter de comprendre comment le suicide s'insère dans une demande sociale qui est de préserver la liberté de la cité, c'est-à-dire son autonomie. Après avoir vu combien il arrive souvent que les Athéniens condamnent le suicide, nous ne pouvons qu'être étonnés de voir la cité mettre en avant des personnages dont les suicides sont célèbres à Athènes et ailleurs, comme celui d'Ajax. Celui-ci se voit attribuer l'honneur de donner son nom à une tribu, celle des Aiantides, malgré son acte¹. Nous analyserons également le sens à donner à la présence d'Aglaure, et non de ses sœurs, dans le texte du serment des éphèbes, ainsi qu'à la transformation des récits la concernant d'un suicide vers un sacrifice pour la cité.

A Rhétorique et suicide

Nous avons vu comment le suicide pouvait être un instrument de la narration ou pouvait avoir une fonction morale avec la tragédie, il peut également être un instrument pour convaincre. C'est le cas dans la rhétorique où le suicide sert principalement à dénigrer un adversaire et son comportement dans le cadre d'un procès dans lequel les juges, des citoyens comme les autres, sont particulièrement sensibles à la moralité.

Nous constatons ainsi l'utilisation du thème du suicide pour dénigrer un adversaire de la part d'Andocide qui dans son texte, *Sur les mystères*, écrit en 399, se défend des accusations portées contre lui en 415 et qui l'ont conduit à l'exil. Pour cela il s'attaque à Callias un de ses accusateurs qu'il compare à Œdipe ou Égisthe². En effet celui-ci selon ses

¹ Il existe une tribu Aiantis à Milet, voir PIERART 1978.

² Andodice, *Sur les mystères* 129.

Partie 2 : La mort raisonnable

dières serait mêlé à une affaire de mœurs impliquant une mère et sa fille. Il se serait d'abord marié avec la fille d'Ischomachos, puis aurait débuté une relation avec la mère tout en continuant de vivre avec la fille, finalement : « la fille d'Ischomachos jugea qu'il valait mieux mourir que de vivre pour voir pareille honte : elle essayait de se pendre quand on intervint : rappelée à la vie elle s'enfuit de la maison »¹. Le suicide montre l'étendu des malheurs de la jeune fille et la scélératesse de Callias.

Cet usage du dénigrement apparaît également lorsqu'Eschine accuse ainsi Démosthène de manquer de valeur (ἀρετή). Il précise aux juges « aucun d'entre vous évidemment n'aura à craindre que Démosthène, homme magnanime et remarquable pour ses faits de guerre, après avoir manqué ce prix de bravoure, ne rentre chez lui et ne se tue »². Ce passage est particulièrement intéressant, l'allusion à Ajax³, le héros s'étant tué à la suite du jugement des armes en sa défaveur renforce l'argument d'une caution mythique bien connue. Ce discours contre Démosthène est le troisième échange entre les adversaires. Dans ce discours Eschine critique le parcours antimacédonien de Démosthène qui a mené Athènes à la défaite de Chéronée. En comparant Démosthène à Ajax il sous-entend qu'il n'a pas le courage de se tuer, mais qu'il n'a pas non plus les autres qualités du héros. Le suicide devient le pivot faisant de Démosthène un « anti Ajax ». Enfin nous avons déjà évoqué les témoignages de Lysias au sujet du comportement des Trente, ne revenons pas dessus.

Mais il faut également noter que le suicide peut être utilisé pour montrer la vertu ou la grandeur d'âme d'un individu. C'est le cas de Démosthène qui fait l'éloge d'Euphraios. Il explique que ce citoyen d'Oréos agissait contre les partisans de Philippe pour la liberté de sa cité. Il fut mis en prison sans que le peuple ne réagisse et l'exemple de son sort dissuada les autres d'agir contre Philippe. Finalement la cité fut prise et les partisans de Philippe : « commandent, se comportent en tyrans ; quant aux autres, ceux qui leur avaient auparavant laissé la vie sauve et qui étaient prêts à voir Euphraios subir n'importe quel sort, ils les ont exilés, quand ils ne les ont pas mis à mort. Euphraios, lui, s'est égorgé, témoignant par son acte qu'il avait obéi à la justice et à l'intégrité, quand, pour la défense de ses concitoyens, il s'était opposé à Philippe »⁴. La mort d'Euphraios devient la preuve de sa vertu et de son esprit de sacrifice. Démosthène compare dans cet extrait la situation

¹ Andodice, *Sur les mystères* 125.

² Eschine, *Contre Ctésiphon* 211-212.

³ GAGARIN 2000, 237 note 242.

⁴ Démosthène, *Philippique III*, 62.

Partie 2 : La mort raisonnable

de la cité d'Oréos et celle d'Athènes, exhortant ses concitoyens à agir avant qu'il ne soit trop tard, le sort d'Euphraios se trouve donc également mis en parallèle avec le sien¹. Cet exemple montre une fois de plus la porosité entre suicide et sacrifice, ce dernier étant un indice certain de vertu reconnu par les orateurs. Démosthène dans son *Oraison funèbre*² montre comment le suicide d'Ajax devient un exemple pour la tribu Aiantis. Le sacrifice deviendra un lieu commun dans les discours patriotiques du IV^e siècle comme nous le verrons dans la partie suivante.

Parfois enfin le suicide intervient dans une démonstration afin de renforcer l'argumentation. Eschine à nouveau utilise le suicide pour démontrer qu'il ne faut pas honorer Démosthène. Après avoir rappelé que Démosthène a déserté, le rhéteur invoque les morts : « Représentez-vous l'indignation de ces morts si l'on couronne cet homme. Car voici qui serait prodigieux, citoyens d'Athènes : le bois, les pierres, le fer, ces choses muettes et privée d'entendement, lorsque leur chute cause la mort d'un homme, nous les exilons hors de notre territoire ; lorsqu'un homme se suicide, nous enterrons séparément du corps la main qui a commis cet acte »³. Démosthène est comparé à la main du suicidé ou à l'objet inanimé qui a tué le corps et qui doit être écarté. Le raisonnement est simple, ce qui tue un homme, ou la main d'un homme qui se tue, serait écarté et Démosthène qui aurait causé la mort de nombreux athéniens serait couronné ? Pour Eschine ce serait donner un mauvais exemple à la jeunesse. Il semble que ces arguments n'aient pas suffi à discréditer Démosthène qui obtint la victoire et l'exil d'Eschine en 330.

La situation est autre avec le plaidoyer de Démosthène dans *Contre Euboulidès*. En 346 a lieu une révision générale de la liste civique, chaque dème est tenu de réviser sa liste de citoyens, c'est-à-dire les individus nés de père et de mère athéniens. Les contestations se réglaient devant les démarques et en appel devant les héliastes. Euxithée, du dème d'Halimonte appartenant à la tribu des Leontides a été rayé de la liste par le démarque Euboulidès. Ce texte présente sa défense dans laquelle il doit prouver que ses deux parents sont bien Athéniens. Dans l'extrait qui nous concerne et qui se trouve tout à la fin comme ultime argument, Euxithée supplie les juges : « Ne faites pas de moi un homme sans cité, ne m'enlevez pas tous ces parents et, d'un mot, ne me faite pas périr. Car, plutôt que de

¹ Ce discours est écrit une vingtaine d'années avant qu'il ne se tue en 322 avant notre ère.

² Démosthène, *Oraison funèbre* 31. Ce texte peut être rapproché de celui de Diodore (*Bibliothèque historique* XVII, 15, 2) dans lequel l'auteur conseille à Démosthène de se tuer pour sauver la patrie.

³ Eschine, *Contre Ctésiphon* 244 (traduction de V. Martin, G de Budé, 1962).

Partie 2 : La mort raisonnable

quitter les miens s'ils étaient impuissants à me sauver, je me tuerais pour qu'au moins je puisse être enseveli par eux dans la terre de mes pères »¹. La radiation définitive des listes du dème aurait pour conséquence qu'Euxithée serait considéré comme un métèque, mais s'il est bien né à Athènes il se retrouverait en effet sans patrie, il dit alors préférer se tuer, ce qui lui permettrait d'être enseveli à Athènes. Le raisonnement par l'absurde repose sur le fait que les suicidés recevaient une sépulture à Athènes. Bien que l'expression ὄστ' ἐν τῇ πατρίδι γ', « terre de mes pères » puisse être comprise de manière plus ou moins large, nous pouvons supposer que ce n'était pas à l'écart de la ville et que le mort restait proche des siens.

B Les récupérations civiques des mythes suicidaires à Athènes

Comme nous en avons brièvement parlé, on connaît deux personnages mythiques qui se sont tués et qui sont liés à des cultes civiques à Athènes. Ces deux personnages, Ajax et Aglaure, ont tous deux attiré l'inimitié de la déesse Athéna. Le mythe d'Ajax a été plusieurs fois discuté plus haut, nous allons développer celui d'Aglaure avant de conclure en revenant sur le cas d'Ajax.

Le mythe d'Aglaure est particulièrement complexe, d'une part parce que plusieurs noms proches semblent désigner parfois le même personnage (Aglauros et Agrauros²), parfois la mère et la fille³, d'autre part parce que deux versions de la mort de l'héroïne existent ; une par suicide, l'autre comme sacrifice doublant le mythe des Érechthides⁴.

Dans un premier temps nous nous concentrerons sur le mythe lié au suicide d'Aglaure, une des filles de Cécrops. Ce mythe est rapporté par plusieurs sources assez tardives⁵ et renvoie au rite des Arrêphories. Les filles de Cécrops se voient confier par Athéna la garde d'un panier dans lequel se trouve Érichthonios. Les versions diffèrent sur l'identité des sœurs coupables ou du déroulement exact de l'évènement, le point commun à

¹ Démosthène, *Contre Euboulidès* 70 (Traduction de L. Gernet, 1960).

² Voir Photios, s.v. *Aglauros*. Voir également Bion de Proconnèse, *FGrHist* 332, F1=Harding 27, qui évoque Agrauros.

³ D'après Hellanikos F1=Harding 19, de l'union entre Arès et Agrauros, filles de Cécrops est née Alcippe que viola Poséidon. D'autres sources rapportent qu'Agrauros ou Aglauros était la fille de Cécrops : Androtion F1=Harding 20 ; Philochore F 105 et 183 = Harding 22 et 24 ; Amelesagoras F1 = Harding 26 ; Bion de Proconnèse, *FGrHist* 332, F1=Harding 27. Voir HARDING 2008, 27-28.

⁴ BRULE 1987, 29-30.

⁵ Pour une variante du mythe d'Aglaure où la jeune femme pense au suicide, jalouse de l'intérêt qu'Hermès porte à sa sœur, et qui finit pétrifiée de jalousie voir Ovide, *Métamorphoses* II, 812.

Partie 2 : La mort raisonnable

toutes les versions est qu'Aglaure a ouvert le panier et qu'elle s'est précipitée de l'acropole, rendue folle par Athéna¹. Des sources plus anciennes rapportent cet épisode de la faute sans forcément indiquer le suicide. Une coupe du V^e siècle du peintre de Brygos datée des environs de 480 av. J.-C. que les spécialistes associent aux filles de Cécrops, montre les jeunes filles poursuivies par un serpent géant². L'épisode semble donc ancien et même si le suicide n'est pas essentiel au mythe nous pouvons nous interroger sur sa présence et sur le rôle qu'il tient. Burkert montre l'existence, attestée par des textes et l'archéologie, d'un rite probablement très ancien lié à ce mythe³. Dans ce rite, deux jeunes filles, les arrhéphores, âgées de sept à douze ans, choisies par l'archonte-roi vivent dans une maison sur l'acropole et tissent le manteau d'Athéna, le péplos. Quand vient la fête, au mois de *Skirophorion* le rite suivant décrit par Pausanias se déroule :

« Voici les rites qu'elles accomplissent de nuit. Elles mettent sur leur tête ce que la prêtresse d'Athéna leur donne à porter et celle qui donne ne sait pas ce qu'elle donne et elle le donne à des personnes qui ne savent pas ce qu'elles portent. Il y a dans la ville une enceinte sacrée d'Aphrodite que l'on appelle l'Aphrodite des Jardins, non loin de là, et à laquelle on accède par un passage souterrain d'origine naturelle. Les jeunes filles descendent par là. En bas elles laissent ce qu'elles portent et prennent autre chose qu'elles emportent enveloppée. Et à partir de ce moment les jeunes filles sont libérées de leur office et on les remplace par d'autres sur l'acropole⁴. »

Les jeunes filles accomplissent donc un trajet par un escalier partant du temple d'Érechthée⁵ au sommet de l'acropole vers une grotte en contrebas où se trouve le sanctuaire d'Aphrodite. Burkert propose de voir dans ce chemin une initiation féminine de « jeunesse et de puberté » par la sexualité et la mort conduisant à la fin de la virginité⁶. Il reconnaît les trois temps du rite d'initiation⁷. Les jeunes filles sont d'abord mises à part, isolées, à apprendre leur rôle de femme, elles passent ensuite par une mort symbolique

¹ Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 6, parle d'une version où c'est un serpent lové autour de l'enfant qui a tué les sœurs.

² BURKERT 1998, 84.

³ D'après le chercheur, il remonterait au XII^e siècle avant J.-C. Voir BURKERT 1998, 73.

⁴ Pausanias, *Description de la Grèce* I, 27, 3-4 (traduction de J. Pouilloux, 1992).

⁵ Burkert les faisait partir du temple d'Aglaure, mais, depuis la publication de son étude, des découvertes archéologiques ont montré que le temple d'Aglaure se situait à l'est de l'acropole et non au nord comme cela avait été affirmé initialement (DONTAS 1983). En tenant compte de ces découvertes, Violaine Sébillotte-Cuchet (SEBILLOTTE-CUCHET 2006, 301) indique que le trajet débute à partir de l'Érechtéion. Voir page 251 pour une explication plus détaillée.

⁶ BURKERT 1998 et 2005, 192-193.

⁷ BURKERT 1998, 87-89.

Partie 2 : La mort raisonnable

impliquant une descente, enfin, elles remontent à l'acropole en tant que femmes. Pour l'helléniste, la terreur intervient dans la relation entre l'homme, la femme et la sexualité « chaque femme subit le destin d'Aglauros »¹. La précipitation d'Aglaure renvoie alors à celles dont nous avons parlé en cas de violence masculine, elle a pour origine la fuite du danger représenté par l'homme. Le problème reste entier. Quel lien peut-on établir entre cette version du mythe et celle qui fait de la mort d'Aglaure un sacrifice ? Certaines traditions rapportées par Pseudo-Apollodore² faisaient d'Aglaure la fille d'Arès. Celle-ci aurait été violée par un fils de Poséidon qu'Arès tua. C'est à cette occasion qu'aurait été institué l'Aréopage sur la colline d'Arès afin de juger le premier meurtre³. Cet événement est connu par Euripide, même s'il ne cite pas le nom d'Aglaure⁴. Liée généalogiquement à Arès, elle aurait ainsi eu un rôle prépondérant dans la défense de la cité, ce qui explique sa place dans le serment des éphèbes athéniens.

Tableau 8 Aglaure

	Ciste	Sacrifice	Aglauros (la Brillante ou celle-qui-donne-de-l'eau-claire)	Agraulos (qui-passe-la-nuit-sur-le-champs)
Euripide, <i>Ion</i> 274			X	
Philochores		X		X
Pseudo-Apollodore	X			
Hygin	X		X	
Pausanias	X		X	
Amélsagoras	X		X	

C Le serment des éphèbes et Aglaure sacrifiée

Il est hautement significatif que le serment que les éphèbes font avant de passer à l'âge adulte, peut être à la fin de leur première année de service, se déroule dans l'*Agaurion* qui se trouve sur le flanc est de l'acropole⁵. L'inscription du serment des

¹ BURKERT 1998, 92.

² Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 2.

³ Voir Hellanikos, F1 = Harding 19 (HARDING 2008, 27).

⁴ Euripide, *Electre* 1258-1263 ; *Iphigénie en Tauride* 945-946 et *Oreste* 1648.

⁵ DONTAS 1983.

Partie 2 : La mort raisonnable

éphèbes est conservée sur une stèle de marbre datée du IV^e siècle découverte en 1932¹. Le texte du serment figure sur la stèle d'Acharnes² et est cité par quelques sources littéraires dont Lycurgue³. Parmi les dieux pris à témoin Aglaure est la première divinité citée. La présence d'Aglaure en tant que divinité guerrière⁴ renvoie à une autre version de la mort d'Aglaure. Dans cette version, Philochore, auteur de l'époque hellénistique, raconte que lors d'une guerre entre Eumolpos et Érechthée Apollon prophétisa que la cité serait sauvée si quelqu'un se tuait pour elle. Agraulos se précipita des murs de la cité⁵. Avant de développer les liens entre Aglaure et Érechthée, soulignons le fait que la présence de la fille de Cécrops auprès des éphèbes est attestée ailleurs qu'à Athènes.

Le lien entre Agraulos et les éphèbes se retrouve à Salamine de Chypre où selon Porphyre un homme « était sacrifié à Agraulos, fille de Cécrops et de la nymphe Agraulis », puis après une modification du rite le sacrifice fut accompli pour Diomède dont le temple était groupé avec celui d'Athéna et d'Agraulos. L'auteur précise ensuite « Poussé par les éphèbes, l'homme que l'on immolait faisait trois fois le tour de l'autel en courant. Ensuite, le prêtre le frappait d'un coup de lance à la nuque, puis le faisait brûler entièrement sur le bûcher qui avait été dressé »⁶. La présence des éphèbes donne à la scène un caractère initiatique qui a fait penser que la victime pouvait être un prisonnier de

¹ Pour Siewert, elle n'est pas plus ancienne que 334/3, mais le texte pourrait être beaucoup plus ancien (SIEWERT 1977, 102-104). Sur le serment, voir également PARKER 2005, 398 et 434-435.

² DAUX 1971 372-373 qui propose une traduction du texte de la stèle. L'extrait concernant les divinités témoins : « Je prends à témoin de ce serment les dieux Aglaure, Hestia, Enyô, Enyalios, Arès et Athéna Areia, Zeus, Thallô, Auxo, Hégémonè, Héraclès, les Bornes de la patrie, les Blés, les Orges, les Vignes, les Oliviers, les Figuiers ». Voir aussi SEG 21, 629 : θεοὶ Ἀγλαυρος, Ἑστία, Ἐνυῶ, Ἐνυάλιος, Ἄρ- /ης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεὺς, Θαλλῶ, Αὐξῶ, Ἥγε- /μόνη, Ἡρακλῆς, ὄροι τῆς πατρίδος, πυροί, /κριθαί, ἄμπελοι, ἐλαῖαι, συκαί.

³ *Contre Léocrate* 77. Lycurgue cite ce document épigraphique dans le cadre du procès pour désertion contre Léocrate. Voir aussi Pollux, *Onomasticon*, 8, 106 ; Stobée, *Florilège* XXX, Cicéron, *République* 3, 9, Plutarque, *Vie d'Alcibiade* XV, 7-8. Sur la question, voir DAUX 1971, 371.

⁴ Présence attestée également sur une inscription du III^e siècle où elle est également liée à Arès (DONTAS 1983, 52-53). Voir également GOURMELEN 2004, 157.

⁵ Philochore *FGrHist* ii. P.328 F105 ; scholie à Démosthène 19, 303.

⁶ Porphyre, *De l'abstinence* II, 45 : « Dans la cité appelée aujourd'hui Salamine, mais qui s'appelait autrefois Coronis, un homme, au cours du mois qui dans le calendrier chypriote porte le nom d'Aphrodisios, était sacrifié à Agraulos, fille de Cécrops et de la nymphe Agraulis : cette coutume subsista jusqu'à l'époque de Diomède, après quoi elle subit une modification, en ce sens que l'homme fut désormais sacrifié à Diomède. En effet, le temple d'Athéna et celui d'Agraulos et de Diomède étaient groupés en une seule et même enceinte », suit le texte cité, traduction de J. Bouffartigue, M. Patillon, 1979.

Partie 2 : La mort raisonnable

guerre¹. La présence de la divinité sur la stèle du serment à proximité d'Arès montre son identité de divinité guerrière qu'on retrouve dans l'épiclèse d'Athéna qui peut être appelée Athéna Aglauros, à la fois guerrière et chtonienne². Il est alors possible de comprendre sa précipitation comme un retour à la terre. La difficulté subsiste de la double motivation de cette précipitation ; la faute et la folie ou bien la volonté de sauver la patrie ?

D Le sacrifice des jeunes filles

Pour tenter de mieux comprendre le lien entre ces deux types de mort, suicide et sacrifice, nous pouvons revenir au modèle des sacrifices de jeunes filles que nous avons déjà examiné. Euripide qui connaît fort bien le mythe d'Aglaure, auquel il fait allusion à plusieurs reprises, a aussi mis en scène un autre épisode de l'histoire mythique d'Athènes. Dans *Ion*, après avoir évoqué ensemble le cas d'Aglaure, la mère et le fils parlent des filles d'Érechthée³. Créuse explique que son père a sacrifié ses sœurs pour la patrie et qu'elle a survécu parce qu'elle était trop jeune. Avant *Ion* le poète a consacré une pièce à cet épisode dont l'intrigue éclaire ce qui a pu se passer pour Aglaure. Érechthée est opposé à Eumolpos, un Thrace que les Éleusiniens appellent à l'aide contre Athènes. Le conflit s'inscrit dans le récit de la rivalité entre Athéna et Poséidon, père d'Eumolpos. Lycurgue, la source de la pièce perdue d'Euripide, raconte avant de citer longuement le poète que « À l'approche de cette puissante armée qui allait envahir la contrée, le roi alla à Delphes demander au Dieu comment il pourrait repousser l'ennemi. L'oracle lui répondit que, s'il immolait sa fille avant le choc des deux armées, il triompherait de ses adversaires : Érechthée obéit au dieu, accomplit le sacrifice et chassa du pays les envahisseurs ». Cette introduction est suivie d'un long discours tiré de l'*Érechthée* d'Euripide dans lequel Praxithéa, femme d'Érechthée, explique pourquoi il est bon de sacrifier ses enfants pour la patrie⁴. Ce récit ressemble à celui de Philochore, dont il s'est peut-être inspiré, qui donne Agraulos comme nom pour la fille d'Érechthée. Le nom des filles d'Érechthée n'est pas donné par Euripide, on sait que dans sa tragédie elles sont trois à mourir comme l'indique l'expression ζεύγος τριπάρθενον « attelage de trois vierges »⁵. La première se sacrifie et les autres se tuent pour accomplir le serment qu'elles avaient fait de mourir ensemble. Des

¹ BRULE 1987, 32.

² BRULE 1987, 34.

³ Euripide, *Ion* 274-280.

⁴ Lycurgue, *Contre Léocrate* 98 puis 100 (traduction de F. Durrbach, 1932). Voir Euripide, *Érechthée* fr. 14 Jouan-Van Looy.

⁵ Euripide, *Érechthée* fr. 23 Jouan-Looy.

Partie 2 : La mort raisonnable

sources plus tardives donnent Chthonia comme nom pour la fille qui s'est sacrifiée¹ pour bien indiquer son lien avec le sol. Le texte d'Hygin nous apporte peut-être une solution. Il raconte le même récit de la corbeille, mais dans un cas celles qui brisent l'interdit sont les filles de Cécrops² et, dans l'autre, les filles d'Érechthée³. Doit-on y voir une confusion du mythographe ? Il faut plutôt y voir un ensemble de récits qui disent le lien entre les hommes et leur terre où le nom des personnages et des générations importent moins que le fond autochtone du récit⁴. On voit également la parenté entre suicide et sacrifice et un glissement qui s'opère entre l'un et l'autre. Reste à savoir si l'Aglaure du serment des éphèbes est celle qui s'est précipitée du fait d'Athéna ou celle qui s'est sacrifiée suite à l'oracle d'Apollon. Violaine Sébillotte-Cuchet⁵ dit à ce sujet que « l'Aglauros du serment des éphèbes, évoquée dans un contexte de sauvegarde de la cite, renvoie sans doute également à une autre figure, parfois désignée comme Agraulos », celle « dont le sanctuaire est bien l'Aglaurion du flanc est de l'acropole ». Pour Burkert c'est parce qu'on ne comprend plus le lien entre « la jeune fille curieuse » et « les soldats athéniens » qu'on invente « la version héroïque de la mort d'Aglaure »⁶, mais les deux sont identiques. Il précise : « En contrebas de la demeure des arréphores se trouvait le sanctuaire d'Aglauros, où l'on perpétuait le souvenir de sa mort. C'est aussi là que les éphèbes prêtaient serment ». La découverte d'une stèle qui a modifié l'emplacement de l'Aglaurion situé au Nord de l'acropole suite à une hypothèse de C. Wordsworth en 1837⁷ vers l'est de celle-ci remet en cause ce lien entre lieu du serment et lieu de départ du rite des arréphores, mais ne nous renseigne pas sur l'identité des deux personnages. L'étude de la stèle peut peut-être nous renseigner sur la manière dont la légende a pris forme. Le texte daté du milieu du III^e siècle avant notre ère (entre 247 et 245) fait allusion à un sacrifice offert par la prêtresse d'Aglaure pour la santé et la sécurité du peuple athénien, mais également du roi Antigone et de la reine Philia. Or Philochore, source la plus ancienne de la transposition d'Aglaure dans le rôle des Érechthides, était également farouchement anti-macédonien. Mort vers 260⁸, il est le dernier des atthidographes qui se font fort d'exposer l'histoire

¹ Hygin, *Fables* 46, 238 ; Phanodemos 325F4.

² Hygin, *Fables* 166, 4-5.

³ Hygin, *L'astronomie* 2,13.

⁴ LORAUX 1979 ; 1981, 39.

⁵ SEBILLOTTE-CUCHET 2006, 301.

⁶ BURKERT 1998, 102 note 21.

⁷ DONTAS 1983, 58.

⁸ HARTOG 1997, 134.

Partie 2 : La mort raisonnable

d'Athènes avec une finalité fortement patriotique. En 262, Antigone Gonatas soumet Athènes, Philochore est condamné à mort pour ses rapports avec Ptolémée Philadelphe. Il avait été également devin officiel de l'État en 306 et exercé plusieurs prêtrises¹. Son érudition et son rapport à la religion nous font écarter la possibilité d'une erreur de sa part quant à Aglaure. Nous avons indiqué plus haut que la stèle comportant le serment des éphèbes datait de la fin du IV^e siècle (vers 330). Tout porte à croire qu'à la fin du IV^e siècle l'éphébie sur laquelle il reste peu de sources avant cette période a subi des modifications et que parmi ces modifications on ait voulu lier le comportement des jeunes à celui de leur ancêtre mythique. Le texte de Démosthène nous indique que le serment des éphèbes se prêtait dans le sanctuaire d'Aglaure². L'orateur, écrivant l'oraison funèbre en l'honneur des soldats morts à la bataille de Chéronée en 338, se propose d'énoncer « les raisons qui dans chaque tribu les ont poussés à se montrer vaillants ». En commençant par les Érechtéides, il évoque le sacrifice des filles d'Érechthée (27), pour s'attarder plus tard sur celui des Léontides (29). Voici ce qu'il dit à propos des Cécropides : « Les Cécropides savaient que l'auteur de leur race était, disait-on, moitié serpent, moitié homme, pour l'unique raison que l'on rapprochait son jugement de celui de l'homme et sa force de celle du serpent ; ils ont pensé qu'il leur appartenait de faire des exploits dignes de l'un et de l'autre » (30). Démosthène ne dit rien du « sacrifice » d'Aglaure qu'il n'aurait pas manqué d'évoquer s'il avait eu connaissance de cette version de la légende. Ces analyses portent à croire que nous pouvons considérer qu'à cette époque le serment est bien fait à l'*Aglaurion*, avec cette héroïne comme témoin, mais qu'elle n'est pas encore sacrifiée³. Il n'est donc pas possible de justifier sa présence dans le serment qu'on retrouve à la même époque du fait d'un sacrifice éventuel ou uniquement du fait qu'elle est associée à la guerre par sa filiation présumée avec Arès. Ce n'est pas en tant que divinité qui se sacrifie pour la patrie qu'Aglaure apparaît en premier lieu dans le serment des éphèbes, mais en tant que divinité qui a brisé un interdit. Elle apparaît comme garante du serment, en tant que meilleure témoin de ce qui se passe pour ceux qui brisent un interdit posé en présence de

¹ *Suda*, s.v. Φιλόχορος. Sur cet historien et son travail, voir HARDING 2008, 8, Knoepfler (KNOEPFLER 2001) et Habicht (HABICHT 2000, 134-135), pour une courte biographie.

² Démosthène, *Ambassade* 303 (traduction de J.-F. Stiévenart, 1861) : « Qui faisait lire le décret de Miltiade et de Thémistocle, et le serment prêté par nos jeunes citoyens dans le temple d'Aglaure (καὶ τὸ Μιλτιάδου καὶ <τὸ> Θεμιστοκλέους ψήφισμ' ἀναγιγνώσκων καὶ τὸν ἐν τῷ τῆς Ἀγλαύρου τῶν ἐφήβων ὄρκον;) »

³ Phanodémos (325F4), proche de Démosthène, évoque les Érechtides et ne donne pas le nom d'Aglaure en tant que fille sacrifiée.

Partie 2 : La mort raisonnable

divinité ou par les divinités, et donc en tant que suicidée et non en tant que sacrifiée. Avec la prise de pouvoir d'Alexandre et la domination macédonienne qui s'est affirmée sur la Grèce, le sens de la présence d'Aglaure dans le serment peut avoir été interprété différemment en même temps que Philochore fait du suicide un sacrifice et qu'il modifie la filiation de la jeune fille. En effet, cet historien a été le témoin privilégié de la domination macédonienne et acteur de la florescence d'historiens à cette époque¹ qui ont mis leur compétence au service de leur cité. Philochore a ainsi proposé une histoire s'étendant des origines du monde à sa propre époque, l'*Atthis*, et même si une moitié de l'œuvre concerne l'histoire proche, il a traité en profondeur de la longue histoire d'Athènes dans les deux premiers livres de l'*Atthis* ou dans d'autres ouvrages². Il est difficile d'imaginer qu'il ait méconnu le mythe exposant le suicide de la fille de Cécrops. Nous ne pouvons pourtant pas affirmer qu'il est le premier à avoir fait d'Aglaure une fille d'Érechthée.

Il est possible que l'on puisse faire le lien dans l'œuvre de Philochore entre le changement de génération d'Aglaure, qu'implique la filiation entre Aglaure et Érechthée du fait du bouleversement de la chronologie mythique, et celui qu'implique le rôle de fondateur de la cité d'Athènes donné à Cécrops dans l'œuvre de Philochore et normalement dévolu à Érechthée³. Dans ce cas Philochore a préféré faire d'Aglaure la fille d'Érechthée, comme d'autres avant lui⁴, et montrer une fille qui se sacrifie pour la patrie plutôt qu'une qui se précipite parce qu'elle est devenue folle. Il est aussi possible que le récit de la folie des filles de Cécrops corresponde mal au rôle civilisateur que Philochore donne à Cécrops⁵, l'essentiel de ce récit étant la précipitation (seul Hygin dit qu'elle se précipite dans la mer⁶) qui renvoie Aglaure au sol Athénien d'où est sorti Érichthonios lui-même au contact de « la rosée d'Héphaïstos »⁷.

Pour compléter cette réflexion sur la perméabilité entre sacrifice et suicide, il faut insister sur le fait que cette perméabilité ne s'opère que dans un sens, un suicide peut

¹ CHAMOIX (F.), 1981, *La Civilisation hellénistique*, Paris, p. 455.

² GOURMELEN 2004, 225 note 76.

³ Voir Philochore, fr. 94 (Jacoby) et l'interprétation qu'en propose GOURMELEN 2004, 230 et 237.

⁴ Sur le lien entre les filles de Cécrops et d'Érechthée voir le commentaire de F. Jacoby aux fragments 11 et 105 de Philochore et HERZOG-HAUSER, (G.) « *Parthenoi* », *RE*, XVIII, 4, 1904-1902.

⁵ GOURMELEN 2004, 240-241.

⁶ Hygin, *Fables* 166, 5.

⁷ Callimaque, *Hécalé*, col. II, 3 (Fr. 260,19 Pfeiffer. E. Cahen, dans l'édition CUF, traduit δρ[ό]σον Ἡφαίστοιο par « l'antique rejeton d'Héphaïstos ». Les noms des Cécropides sont tous liés à l'humidité (BRULE 1987, 39-41).

Partie 2 : La mort raisonnable

devenir un sacrifice, mais un sacrifice ne devient pas un suicide. L'exemple d'Aglaure est parlant, mais Démosthène avait déjà opéré de manière moins systématique ce glissement avec Ajax. Dans l'*Oraison funèbre*, voici ce qu'il dit au sujet des Aiantides : « Il n'échappait pas aux Aiantides qu'Ajax, frustré du prix de la vaillance, avait jugé la vie impossible pour lui : au moment donc où la divinité s'apprêtait à décerner ce prix à un autre peuple, ils crurent de leur devoir de mourir en repoussant les ennemis, de manière à ne pas subir un outrage indigne d'eux. »¹ Le caractère du héros devient une fois de plus le pivot de la comparaison entre la situation mythique et celle où ses descendants se sont trouvés, ils ne pouvaient faire moins que leur aïeul. L'incapacité d'Ajax à subir les outrages, qui l'a conduit au suicide, mène les membres de sa tribu à se sacrifier pour la cité.

E Retour sur le suicide d'Ajax et les Salamiens

L'utilisation du héros à des fins patriotiques ne date pas du IV^e siècle, même si avant Aglaure on n'assiste pas à une transformation d'un suicide en sacrifice. En effet au VI^e siècle Athènes a des prétentions sur l'île de Salamine que revendiquent également les Mégariens. Afin d'affermir sa conquête sur ce territoire insulaire aux frontières méridionales de sa *chôra*, Athènes par la voix de Solon s'adonne à des manipulations du texte homérique. Dans le catalogue des vaisseaux, Ajax et les Salamiens sont rangés proche des Athéniens². S'ajoute à cela l'intégration, en 508/7, d'Ajax en tant que héros éponyme d'une tribu par Clisthène³, ce : « qui eut pour corollaire le transfert à Athènes même du culte héroïque rendu à Ajax à Salamine ; on se mit à célébrer le héros très officiellement en créant une fête des *Aiantéia* »⁴. Cette conquête amène également le *génos* des Salamiens à Athènes vers la fin du VI^e siècle, ceux-ci s'étant donnés Eurysacès, le fils d'Ajax, pour fondateur⁵. Ce fils d'Ajax passait pour avoir donné l'île de Salamine à

¹ Démosthène, *Oraison funèbre* 31 (traduction de R. Clavaud, 1974).

² Homère, *Iliade* II, 558.

³ Aristote, *Constitution d'Athènes* XXI (traduction de B. Haussoulier, 1891), précise le mode de désignation des héros éponymes des tribus : « Les dix tribus reçurent les noms de dix éponymes, que la Pythie désigna parmi les cent héros choisis à l'avance ».

⁴ CALAME 1990, 352-353 et 393 n. 124.

⁵ L'HOMME-WERY 2013, 335-338, expose les différentes théories à ce sujet, d'une part les Salamiens pourraient être des habitants de l'île arrivés à Athènes, d'autre part des Athéniens qui se seraient donné cette appellation pour appuyer la conquête de l'île rendue nécessaire depuis l'annexion d'Éleusis. Il y a aussi les Athéniens vivant à Salamine qui, pour certains, était une clérouque athénienne et cela depuis l'époque archaïque.

Partie 2 : La mort raisonnable

Athènes en échange du droit de cité¹. À Athènes, et plus particulièrement à Mélité, il disposait d'un *téménos* avec un autel. Ce *génos* avait en charge le culte rendu à Aglaure et participait à d'autres cultes, tel que celui rendu à Héraclès. Le *génos* se retrouve avoir la charge du culte de deux personnages mythiques ayant provoqués la colère d'Athéna et ayant tous les deux subi un châtement analogue qu'ils s'infligent eux-mêmes. Au IV^e siècle les deux branches de ce *génos* se querellent et se séparent peu à peu. Un accord a lieu en 363/2, mais les conflits reprennent un siècle plus tard jusqu'à la séparation complète. Il faut peut-être chercher dans ces querelles les variantes dans les récits touchant Aglaure et sa place dans le serment quant à savoir si celui-ci se réfère à l'Aglaure suicidé ou à celle qui se sacrifie. Philochore reprend peut-être un récit sur Aglaure adapté à la rhétorique patriotique ou une Aglaure briseuse d'interdit et suicidaire est remplacée par une Érechtide se sacrifiant pour la cité. La cité « confisque » le suicide à son profit, elle tend à effacer celui d'Ajax, à transformer celui d'Aglaure en sacrifice et faire du risque de mort inhérent à tout conflit, un sacrifice².

L'ensemble de cette réflexion a montré que loin d'être complètement tabou, la réflexion sur le suicide peut servir la cité. C'est qu'il est un domaine où la réflexion sur le suicide fournit des modèles comportementaux plus valorisants. Ce domaine, c'est celui de la philosophie que nous allons étudier maintenant.

¹ Plutarque, *Solon* X, 3.

² Baslez rappelle que « C'est seulement à l'époque d'Alexandre que la rhétorique patriotique commença à utiliser le motif des héroïnes nationales, considérées le plus souvent collectivement. Celles qui avaient offert leur vie pour la cité » (BASLEZ 2007, 151).

VI Le modèle philosophique

La philosophie n'est pas la cause de cette évolution des conceptions antiques sur le suicide. Elle n'en est pas non plus le seul lieu d'expression, le droit et la politique ont eu leur part sur ce point comme nous l'avons montré. Pourtant, il est indéniable qu'apparaît après la mort de Socrate un modèle de suicide philosophique avec des logiques et, des caractéristiques, des modes et une idéologie basée sur la valorisation de préoccupations individuelles. C'est ce modèle que nous allons étudier maintenant.

A Faire de soi la base du jugement

Alors que la cité existe depuis plusieurs siècles, sans qu'on en connaisse l'origine exacte, apparaît au VI^e /V^e siècle au sein d'une société pour qui le regard de l'autre est primordial l'idée que chacun doit pouvoir juger de ses actes en toute autonomie¹. Ce phénomène est lié au développement d'une philosophie morale et on le retrouve dans un premier temps chez Socrate². Ce philosophe, faisant sienne la doctrine delphique « connais-toi toi-même³ » est-il pour autant un défenseur de l'individu et par ce biais précurseur de la personne⁴ ? Sa méthode même consiste à faire sortir de chacun ce qu'il sait déjà ; pour lui, la vérité n'est pas dans l'objet étudié, elle est en soi-même⁵. Il harcèle alors ses contemporains de questions obligeant chacun à remettre en cause ses connaissances⁶ pour se concentrer sur soi-même. Il va jusqu'à faire passer la réputation au

¹ Delruelle propose d'y voir un lien avec le développement de la démocratie et plus particulièrement du mode de participation citoyenne qu'elle propose. Ainsi la mise en place de l'*isonomia* et surtout de l'*iségoria* permettant une égalité de parole entre tous les citoyens change le rapport à la vérité. Le discours prend une part importante de la vie sociale et juridique. Il devient alors utile et même souhaitable de former sa capacité à raisonner (DELRUELLE 2004, 26-27). Voir sur cette question FOUCAULT 1984, 53-131.

² Pour Pierre Hadot (HADOT 1995, 148) les philosophes de l'époque hellénistique s'apercevant qu'ils ne pouvaient agir dans la cité « auraient développé une morale de l'individu et se seraient tourné vers l'intériorité » sans pour autant abandonner la politique précise-t-il.

³ Cette maxime apparaît dans plusieurs textes de Platon, le *Charmide* 164d, et plus brièvement dans le *Philèbe* 48c et le *Premier Alcibiade* 124 a-b.

⁴ Pierre Hadot semble l'affirmer lorsqu'il dit : « on pourrait dire que Socrate est le premier individu de l'histoire de la pensée occidentale », insistant par-là sur son originalité et son unicité (HADOT 2002, 120).

⁵ HADOT 1995, 53.

⁶ Platon, *Apologie* 30e.

Partie 2 : La mort raisonnable

second plan. Cela entraîne la valorisation d'une certaine forme d'intériorité et du souci de soi.

En effet, Socrate est l'homme en dialogue permanent avec lui-même, comme on le voit dans le *Banquet*. Il arrive en retard chez Agathon car « pendant la route, Socrate s'enfonçant dans ses pensées resta en arrière »¹, alors que son hôte l'attend. Selon la tradition il aurait eu le conseil d'un δαίμων, « démon² » qui parfois le prévenait des ennuis à venir³ mais, plus important pour nous, qui le menait vers son intériorité. Socrate avait également le don de pousser ses proches vers leur propre intériorité, leur interdisant les faux-semblants. Alcibiade lui-même ne peut s'empêcher lorsqu'il est là de se remettre en question. Il dit qu'en sa présence :

« Le Marsyas que voici au contraire, et bien plus d'une fois certes, m'a mis en tel état qu'il ne me semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte ! [...] Il me contraint à m'avouer à moi-même que, alors que tant de choses me manquent, je persiste à n'avoir point, moi, souci de moi-même, pour me mêler plutôt des affaires d'Athènes »⁴.

En plus de pousser à l'introspection⁵, Socrate invite à avoir souci de soi. Cette injonction ne concerne pas le soin du corps, mais plutôt la part intellectuelle de lui-même que l'homme doit cultiver par le dialogue et la recherche de la vertu. Cette part intellectuelle est pour lui l'essence même de l'être⁶. C'est-à-dire que, plutôt que de se connaître soi-même, Socrate invite à se soucier de soi, comme le montre cet extrait de l'*Apologie de Socrate*⁷ dans lequel il invite ses concitoyens à s'améliorer : « n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputations et

¹ Platon, *Banquet* 174 b (traduction d'E. Chambry, 1964).

² Voir DETIENNE (M.) 1963, *La notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris.

³ Plutarque, *Moralia* 589E.

⁴ Platon, *Banquet* 215c-e et 216a (traduction de L. Robin, 1965). Voir également *Apologie* 29e.

⁵ Platon, *Lachès* 187e.

⁶ Platon, *Premier Alcibiade* 130c6 (traduction d'E. Chambry, 1967) : « Alors puisque ni le corps, ni le tout n'est l'homme, il reste, je pense, qu'il n'est rien, ou s'il est quelque chose, il faut conclure que l'homme n'est autre chose que l'âme » (ἡ ψυχή ἐστὶν ἄνθρωπος). Sur ce traité en tant qu'œuvre traitant de la connaissance de soi voir l'une des premières fois, voir l'article de F. Renaud (RENAUD 2009).

⁷ Platon, *Apologie* 29d (traduction de L. Brisson, 1997). Dans la note 166 le traducteur rappelle que chacune des préoccupations énumérées correspondent, dans les dialogues postérieurs de Platon, aux trois parties de l'âme (*Phédon* 68c), la richesse pour la partie désirante, les honneurs pour la partie agressive et le savoir pour la partie rationnelle. Le savoir est ce que recherche le philosophe et correspond à son « intériorité » (c'est moi qui mets entre parenthèses).

Partie 2 : La mort raisonnable

honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme (ψυχῆς), et que tu n'y songe même pas ? » interroge-t-il¹.

Néanmoins l'intériorité à laquelle renvoie le philosophe n'est pas celle d'une profondeur psychologique, pour ne pas dire psychanalytique, c'est avant tout une profondeur morale. De même, le souci de soi n'invite pas à l'individualisme ; le modèle de vie des Grecs² n'est pas remis en question, comme il peut être attaqué par les cyniques. Il faut donc se garder de faire de Socrate un précurseur de l'individu et de l'individualisme. Il interprète le texte au fronton du temple de Delphes comme un appel à la tempérance et la sagesse, il affirme que : « 'Connais-toi toi-même' et 'sois sage' (Σωφρόνει ἔστιν), c'est la même chose au dire de l'inscription et au mien³ ». Cette phrase est pour Socrate un appel à cultiver la sagesse par le biais de la philosophie.

Il ne faut donc pas surévaluer l'apport de Socrate qui ne se fait pas défenseur de l'individualisme, s'il invite à s'examiner, c'est par le biais des autres servant ainsi de miroir pour se voir⁴. Socrate reconnaît la primauté de la cité sur l'individu, même si la cité peut avoir tort⁵. Le souci de soi ne s'oppose pas à la cité ; il s'y intègre pour rendre meilleur le citoyen et inciter à une forme d'accomplissement souhaitant faire à chacun : « le plus grand des services, à ce que je prétends, en essayant de convaincre chacun d'entre vous de ne pas se préoccuper de ses affaires personnelles avant de se préoccuper, pour lui-même, de la façon de devenir le meilleur et le plus censé possible »⁶.

Faire de « soi » la base de son jugement implique une forme de responsabilité de l'homme face à son destin, ce qui ne signifie pas encore que l'homme puisse disposer de sa vie librement, mais qu'une réflexion puisse se construire, c'est-à-dire soit envisageable, sur cette question.

B Des morts philosophiquement correctes

La mort de Socrate constitue un des principaux modèles de mort philosophique⁷. En 399, Socrate, à l'issue d'un procès pour impiété et corruption de la jeunesse, est condamné à mort par les Athéniens. À de nombreuses occasions, il aurait pu sauver sa vie,

¹ FOUCAULT 2001.

² HADOT 1995,67 rappelle que « Le souci de soi ne s'oppose donc pas au souci de la cité ».

³ Platon, *Charmide* 164b (traduction d'E. Chambry, 1967).

⁴ Platon, *Phèdre* 255d ; FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 1997, 122-123.

⁵ DELRUELLE 2004, 37.

⁶ Platon, *Apologie* 36c.

⁷ Nous avons vu auparavant comment la mort d'Empédocle pouvait constituer une sorte de modèle mais la divinisation qu'elle implique la rend inaccessible.

Partie 2 : La mort raisonnable

mais son refus de transiger conduit à la question de la mort volontaire¹ débattue avec ses plus proches disciples et dont le récit donne les grands traits de ce que doit être l'attitude du philosophe devant la mort. C'est également le seul cas de mort philosophique évoqué dont les sources sont relativement proches, voire écrites par des proches comme Platon ou Xénophon. Nous avons noté que dans la plupart des autres cas, les sources sont postérieures. Un certain nombre d'éléments et d'oppositions caractérisent ce type de mort idéalisé à tel point qu'il est probable que certains philosophes ne se soient tués que dans les récits qui sont faits de leur fin². La mort volontaire, et j'use de ce terme à dessein, peut être un élément biographique mélioratif. Nous allons tenter de comprendre pourquoi.

1 Partir à temps

Avant même de discourir sur le suicide, le philosophe doit apprendre à mourir à temps. Nous développerons cet apprentissage de la mort après avoir apporté quelques précisions sur cette question du bon moment pour mourir. Nous avons partiellement examiné cette question au début de ce travail lorsque nous avons indiqué que mourir avant une certaine durée d'existence allait contre la nature ; nous avons alors évoqué le statut d'ἄωρος. Socrate ne rentre pas dans cette catégorie, il a suffisamment vécu pour ne pas être un mort avant l'heure. En revanche, il exprime dans le *Phédon* une idée qui présente des familiarités avec celle-ci quand il parle de mourir à temps. Dans l'extrait suivant qui exprime cette idée, Socrate répond à Cébès qui se demande pourquoi il faut se préparer à sa propre mort, mais qu'il n'est pas permis de se la donner soi-même :

« On pourrait en effet, répliqua Socrate, y trouver, sous cette forme au moins, quelque chose d'irrationnel. Il n'en est rien pourtant, et, bien probablement, cela n'est au contraire pas sans raison. Il y a, à ce propos, une formule qu'on prononce dans les Mystères : 'Une sorte de garderie, voilà notre séjour à nous, les hommes, et le devoir est de ne pas s'en libérer soi-même ni s'en évader'. »³

Socrate explique ensuite que l'homme est la propriété des dieux et qu'il n'est pas plaisant de voir l'un des hommes qui nous appartient s'affranchir de la vie sans notre autorisation, donc on ne peut soi-même le faire, étant propriété des dieux, à moins « d'attendre que la divinité nous ait envoyé quelque commandement, pareil à celui qui se

¹ PIGEAUD 2000, 257 « En aucune façon l'on ne saurait appeler cela un suicide. Socrate accepte la sentence, librement ».

² Sur la fin des philosophes, voir JERPHAGNON 2004a.

³ Platon, *Phédon* 62 b (traduction de L. Robin, 1967).

Partie 2 : La mort raisonnable

présente aujourd'hui pour moi »¹, conclut-il. Ce « signe » apparaît dans le récit de la mort de Zénon de Citium. Alors qu'il sort de son école, il chute accidentellement et interprète cela comme le signe qu'il est temps de s'en aller². Par ailleurs, ceux qui feignent de recevoir cet appel sont méprisés comme c'est le cas pour Pérégrinos bien plus tard. Mourir à temps, c'est donc maîtriser ses passions et éviter les morts violentes, c'est mourir l'âme tranquille parce qu'on meurt sans peur de la mort³.

2 La mort de Socrate

Pour Platon, Socrate voit dans la décision des Athéniens le signe divin qui lui indique que son temps est venu. Il ne fait rien pour éviter la mort, voire il la provoque, pour autant son acte n'est jamais condamné alors qu'il n'entre pas réellement dans la plupart des cas de suicides justifiés que nous avons souligné. C'est que Socrate constitue un modèle de bonne mort conforme aux valeurs du philosophe.

Pour Socrate, la philosophie est un exercice à la mort⁴ car le philosophe en s'exerçant à séparer le corps et l'âme prépare à cette séparation permanente de ces deux éléments qu'est la mort. Cette préparation s'effectue par une ascèse quotidienne⁵, mais également par une attitude face aux malheurs qui peuvent survenir. Dans la *République* Platon affirme qu'un « homme de caractère modéré à qui il est arrivé quelques disgrâces, comme la perte d'un fils ou de quelque autre objet très cher, porterait cette peine plus aisément que tout autre »⁶. La souffrance provoquée par la mort est ainsi également mise à distance par la raison. Cette attitude décrite par Platon annonce celle de la philosophie hellénistique, notamment stoïcienne, d'indifférence face au malheur ; mais également face à la mort. Épicure enseignait également que la mort n'est rien⁷ et cette idée faisait l'objet de méditations quotidiennes⁸. Cette préparation à la mort peut prendre des tours plus extrêmes comme c'est le cas avec les cyniques. Pour le Cynique : « Le but et la fin que se propose

¹ Platon, *Phédon* 61 c (traduction de L. Robin, 1967).

² Lucien, *Les « longue-vie »* XIX ; *Anthologie palatine* VII, 118 ; Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 28.

³ Nous avons fait allusion à Xénophon qui exprime cette idée et noté sa longévité au moins jusqu'à Sénèque, Platon présente quant à lui la figure de Calliclès (Platon, *Gorgias* 511b) qui désire vivre le plus longtemps parce qu'il craint la mort.

⁴ Platon, *Phédon*, 64a et HADOT 1995, 109 n° 3.

⁵ HADOT 1995, 110.

⁶ Platon, *République* 603e (traduction d'E. Chambry, 1934).

⁷ Épicure, *Lettre à Ménécée* 135 : « Habitue-toi à vivre dans cette pensée que la mort n'est rien pour nous ».

⁸ Épicure, *Lettre à Ménécée* 124.

Partie 2 : La mort raisonnable

la philosophie cynique, comme d'ailleurs toute philosophie, c'est le bonheur. Or ce bonheur consiste à vivre conformément à la nature et non selon les opinions de la foule »¹, cette quête de la nature (φύσις) et le rejet de l'opinion commune s'incarne dans une forme d'autarcie (αὐτάρκεια) poussée à l'extrême. Là où Socrate recherchait la maîtrise de ses passions, le cynique recherche le retrait de la société et du plaisir afin de mieux affronter la souffrance. Pour acquérir cette indépendance, le cynique adopte une vie simple en termes de logement, de vêtement et d'alimentation comme le rapporte Diogène Laërce², il lui faut également mettre rudement son corps à l'épreuve³. Mais comme Socrate, le cynique recherche en fin de compte la tranquillité de l'âme⁴, la joie simple⁵ comme expression du bonheur et fuite de la souffrance.

Le modèle socratique n'en resta pas aux intentions et aux idées professées⁶, son exemple inspira directement plusieurs philosophes. Aristippe de Cyrène à qui on demande comment était mort Socrate répond : « Comme je voudrais mourir »⁷. Il ne fait évidemment pas allusion à la ciguë mais à l'exemple que constitue la mort du maître. Cléombrotos d'Ambracie – peut être celui dont parle brièvement le *Phédon*⁸ et que les auteurs antiques ont souvent évoqué⁹, tantôt avec étonnement, souvent avec ironie – aurait également été

¹ Julien, *Contre les cyniques ignorants* [Discours IX] XIII, 193D (traduction de L. Paquet, 1992).

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 105 (traduction de R. Genaille, 1965) : « Ce qu'ils prônent, c'est une vie simple et frugale, des mets qui suffisent à leur nourriture, et de vieux manteaux ».

³ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 23 : « L'été il se roulait dans le sable brûlant, l'hiver il embrassait les statues couvertes de neige, trouvant partout matière à s'endurcir » et 34 « Il marchait nu-pieds sur la neige, et supportait toutes sortes d'épreuves comme je l'ai dit plus haut » (traduction de R. Genaille, 1965).

⁴ Dion Chrysostome, *Discours* VI, 60-62.

⁵ Stobée, *Florilège* IV, 2, 39, 21 ; Plutarque, *Moralia* 477C.

⁶ La mort de Socrate continue d'influencer bien longtemps après sa mort comme le montre le cas d'un patient traité par Pinel rapporté par Pigeaud (PIGEAUD 2000, 245 et suivantes sur la continuité du modèle) dont la description se conclut par : « deux jours après on le trouve mort, tenant dans sa main le fameux livre de Platon sur l'immortalité de l'âme ».

⁷ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 76, (traduction de R. Genaille, 1965).

⁸ Platon, *Phédon* 59c, voir JERPHAGNON 2004d, 302.

⁹ Callimaque dans l'*Anthologie palatine* VII, 471 ; Cicéron, *Tusculanes* I, 34, 84 ; Ovide, *Ibis* 493-494 ; Sextus Empiricus M., I, 48 ; Pseudo-Lucien, *Philopatris* I ; Lactance, *Institutions divines* III,18 ; Augustin, *Cité de dieu* I, 22 ; Ammonios, *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre de Tyr* IV ; Schol. Arist. 7,16 ; 13.19 Brand. ; Olympiodore, *Commentaire sur le 'Premier Alcibiade' de Platon* IV,15 et suiv. Westerink. ; *Anthologie palatine* XI, 354 (Nicostrate) ; Hellanicos *FGrHist* 323 a F 23 voir sur cette question JERPHAGNON 2004d, 302-306.

Partie 2 : La mort raisonnable

influencé par l'exemple de Socrate. Callimaque, l'auteur rapportant la mort de Cléombrotos et dont l'existence est la plus proche des faits, raconte l'évènement de la manière suivante : « En disant : 'Soleil, adieu !' Cléombrotos d'Ambracie sauta d'une haute muraille dans l'Hadès ; il n'avait rien vu qui méritât la mort, mais il avait lu de Platon un écrit, un seul, celui qui traite de l'âme¹. » Les autres sources prennent plutôt à la dérision l'exemple de Cléombrotos. En effet, le cas semble bien loin de celui de Socrate ; nulle nécessité ne le pousse à commettre cet acte dont le mode est d'ailleurs bien peu philosophique². Les philosophes ne choisissent d'ailleurs pas volontairement la précipitation, mode davantage lié à l'impiété ou parfois à la passion érotique, ce qui est probablement l'exact opposé de la mort philosophique³.

Le dernier exemple connu dans l'antiquité de mort mettant en scène le *Phédon*, c'est la mort de Caton à Utique en 46 avant notre ère ; mort socratique selon Jackie Pigeaud, mais concernant l'histoire de Rome⁴.

Pour tous ces cas, il est paradoxal de prendre comme source d'inspiration un texte opposé au suicide pour se tuer⁵. En effet, si Socrate affirme que la mort est désirable, elle ne doit pas être recherchée pour elle-même. Le sage doit attendre l'appel des dieux pour accéder à la mort. Le *Phédon* n'est pas un texte prônant le suicide, il construit le « bien mourir » du philosophe. Si la mort en tant que séparation entre le corps et l'âme est désirable, celle-ci ne doit en aucun cas être provoquée par la violence comme l'affirme le philosophe néoplatonicien Plotin au III^e siècle de notre ère⁶.

Quoi qu'il en soit, Socrate reste la référence en termes de comportement et d'exemple d'existence philosophique, l'empereur Julien le rappelle lorsqu'il affirme que

¹ *Anthologie palatine* VII, 471 (traduction de G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu et H. Le Maître, 1960).

² WILLIAMS 1995, 154.

³ Le seul autre philosophe à mourir de cette manière est Phérécyde, dont Diogène Laërce nous dit, parmi d'autres morts possibles, « qu'il se rendit à Delphes et se précipita du haut du Mont Côticos » (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* I, 118 (traduction de R. Goulet, 1999) ; mais les sources sont trop peu nombreuses pour pouvoir entreprendre une quelconque analyse comparée de ces deux personnages et de la place de la précipitation dans les morts philosophiques.

⁴ GRISE 1982, 202, pour une description plus complète des motivations de Caton et PIGEAUD 2000, 251, sur Caton comme modèle de mort socratique.

⁵ Libanios, *Discours* I, 135, sera en ce sens plus cohérent, il refusera le suicide en s'appuyant sur le même texte, mais déjà au IV^e siècle le modèle suicidaire a perdu de sa force.

⁶ Plotin, *Ennéades* I, 9.

Partie 2 : La mort raisonnable

« tous ceux que sauve aujourd’hui la philosophie, c’est à Socrate qu’ils sont redevables de leur salut »¹.

3 Mourir en philosophe

Tableau 9 Les types de mort des philosophes

Mode	Personnage ² (expression utilisée)
Inanition	Anaxagore (ἀποκαρτεροῦντα) ; Cléanthe (ἀποσχόμενος αὐθις τροφῆς ἐξέλιπε τὸν βίον) ; Denys (βιούς δὲ πρὸς τὰ ὀγδοήκοντ' ἄσιτία κατέστρεψε) ; Eratosthène (ἀποσχόμενος τροφῆς) ; Gorgias (τροφῆς δὲ ἀποσχόμενος ἐτελεύτησεν) ; Métroclès (ἀποκαρτερεῖν βουλόμενος) ; Pythagore (ὑπεξελθεῖν κάκει τὸν βίον καταστρέψαι ἄσιτία) ; Zenon de Citium (ἐλύθη μένων ἄσιτος) et (καὶ ἀποσχόμενον τροφῆς τελευτήσαι τὸν βίον) ;
Poison	Aristote (ἀλλὰ πῶν ἀκόνιτον ὑπέκφυγε) ; Antipatros (φάρμακον πίνοντα ἀποθανεῖν) ; Carnéade (τῆς ἀπαλλαγῆς) ; Épicure (καὶ τὸν ἄκρητον ἔσπασεν) ; Stilpon (οἶνον προσενεγκάμενον ὅπως θᾶττον ἀποθάνῃ)
Bûcher	Empédocle (εἰ δὲ πυρὸς κρητῆρας ἐσήλατο καὶ πῖε τὸ ζῆν) ; Pérégrinos ; Pythagore (ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν)
Pendaison	Empédocle (ἀψάμενον βρόχον) ; Métroclès (ἑαυτὸν πνίξας) ;
Rétention du souffle	Diogène (οἱ δὲ τὸ πνεῦμα συγκρατήσαντα) ; Zénon de Citium (ἐτελεύτησεν, ἀποπνίξας ἑαυτὸν)
Précipitation	Phérécyde (ἀπὸ τοῦ Κωρυκίου ὄρους αὐτὸν δισκῆσαι) ; Cléombrotos
Indéterminé	Anaxagore (ὁ δ' αὐτὸν ἐξάγαγεν βιότου) ; Antisthène (ἐξάγειν ἑαυτοῦς τοῦ βίου) ; Diodore Cronos (τὸν βίον κατέστρεψε) ; Diodore l'Épicurien ; Hipparchia (ἀναιρήσειν αὐτήν)

La mort des philosophes est un lieu commun du suicide antique. La liste est longue³ de ceux qui, comme Socrate, ont choisi à un moment de mourir plutôt que de vivre. La nuance, d'importance, est que, pour la plupart d'entre eux, il n'y a pas de contrainte. Le choix de mourir est l'aboutissement d'une vie de philosophie. Il est d'ailleurs parfois difficile de connaître la véracité d'une mort volontaire tant il paraît important de mourir de cette manière pour le philosophe. Le fait que les sources concernant la mort des philosophes grecs soient souvent largement postérieures et réduites à quelques auteurs, Diogène Laërce et Lucien principalement, est probablement un biais dont il faut tenir compte.

Comme nous y avons fait allusion plus haut, la mort volontaire doit chasser toute idée de violence ou de meurtre. Pour dégager ce type de mort de l'idée de meurtre, dans les

¹ Julien, *Lettre à Thémistios* 10, cité par JERPHAGNON 2009, 104.

² Voir le *Corpus* pour les sources sur ces personnages.

³ Jerphagnon en a dressé une liste (JERPHAGNON 2004a).

Partie 2 : La mort raisonnable

textes anciens, les auteurs n'utilisent pas le vocabulaire lié au meurtre, le philosophe ne se tue pas ; il se retire de la vie, il se précipite, se prive de nourriture. Bref, en aucun cas il ne se tue. À l'énoncé de la mort des philosophes dans le tableau ci-dessus¹, nous constatons qu'il n'y a aucune allusion au meurtre, comme il n'y a aucune mort par les armes et assez peu de morts par la pendaison. Il faut également souligner, nous l'avions déjà noté en parlant du vocabulaire, l'importance de la volonté mise dans l'acte, soit dans le verbe d'action (quitter la vie, rejeter l'existence...) soit dans le procédé mis en œuvre. En effet, Diogène et Zénon, deux philosophes, sont les seuls cas de suicide dont les récits rapportent qu'ils sont morts par rétention du souffle ; manière de se donner la mort qui impose une grande force mentale² et qui est rapproché par Diogène Laërce de la mort par privation de nourriture³. Nous comprenons mieux alors la fréquence de la mort par privation de nourriture chez les philosophes ; une mort lente qui requiert également de la volonté. Pour eux, cette manière de mourir devient l'expression ultime de leur engagement. Elle conjugue à la fois le temps long de la réflexion et l'épreuve ascétique du contrôle sur le corps. Cela rejoint, sans s'y confondre, un second modèle de mort volontaire acceptable que nous avons déjà étudié : celui des vieillards⁴.

Précisons brièvement quelques points sur les représentations entourant cette manière de mettre fin à ses jours⁵, appelée ἀποκατεργῶν par les auteurs anciens⁶. Comme le note

¹ J'ai omis Socrate volontairement dans la mesure où nous en avons parlé juste avant. Même si, bien sûr, il constitue par ailleurs le modèle de la mort philosophique.

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 28, pour Zénon et VI, 76, pour Diogène le cynique.

³ Diogène Laërce *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 28, propose deux récits de la mort de Zénon, dans l'un, il se prive de nourriture, dans l'autre, il se tue en retenant son souffle. Voir également *Souda* α 3336, s.v. Ἀποκατεργήσαντα qui rapproche ces deux manières de se tuer.

⁴ Hippocrate, *Aphorismes* 1, 13 « Les vieillards supportent plus aisément le jeûne » (traduction d'E. Littré, 1844). Le médecin justifie cette particularité par le fait que les anciens ont le corps plus froid alors que le fait de se nourrir relève du domaine de la chaleur.

⁵ L'importance de la commensalité en Grèce ancienne, que ce soit à Athènes ou à Sparte, éclaire à mon sens la logique de ce mode de mort volontaire. Exister socialement, c'est prendre des repas en commun lors d'événements : banquets, syssities, sacrifices, de ce fait une modification du comportement alimentaire peut avoir un fond politique, comme c'est le cas pour les sectes pythagoriciennes (DETIENNE 1970), mais également social. Rejeter la nourriture est donc une forme de mort sociale qu'on peut associer à des situations de deuils.

⁶ Cicéron, *Tusculanes* I, 34, 84.

Partie 2 : La mort raisonnable

Van Hooff¹, ce mode est connu des médecins et particulièrement accepté surtout en ce qui concerne les plus âgés. En effet, le texte suivant d'Hippocrate explique que ceux qui se laissent mourir de faim usent parfois d'un mélange de lait et de miel² pour hâter la fin.

« Quant aux cas où il faut le donner, à ceux où il ne faut pas le donner, et aux raisons qui en défendent l'emploi, j'ai exposé ce qu'il y a de principal. L'opinion commune condamne l'hydromel comme affaiblissant ceux qui en boivent, et l'on pense qu'il hâte la mort ; cela a été dit à cause de ceux qui se laissent mourir de faim ; car quelques-uns dans cette intention, ne prennent que de l'hydromel, s'imaginant qu'il possède en réalité cette vertu affaiblissante ; mais il n'en est nullement ainsi. En effet, bu seul, il est beaucoup plus nutritif que l'eau, à moins qu'il ne dérange le ventre ; et même, comparé avec un vin léger, faible et inodore, il est tantôt plus tantôt moins nourrissant³. »

Ce texte semble évoquer une situation relativement banale. Hippocrate précise que contrairement à ce que semblent penser ceux qui utilisent ce mélange pour hâter leur fin, c'est très nourrissant, ce que semble attester le récit de la mort de Démocrite qui indique les circonstances ou la durée du jeun. Le philosophe serait mort extrêmement vieux⁴. Alors qu'il est décidé à quitter la vie, sa sœur lui demande de ne pas mourir durant la fête des Thesmophories. Deux versions sont proposées de ce qui se passe ensuite. Pour Diogène Laërce, il se fait apporter du pain chaque jour, qu'il respire sans le consommer, ce qui lui permet de tenir les trois jours de la fête avant de s'éteindre une fois les trois jours achevés⁵. Pour Athénée, la description du processus qui conduit Démocrite à la mort est plus précise. Décidé à mourir, il réduit peu à peu sa nourriture et quand arrivent les Thesmophories ce sont les femmes de sa maison (sans autres précisions sur la parenté) qui lui demandent de tenir « pour qu'elles prissent part aux réjouissances ». Alors, « il fit mettre près de lui un pot de miel et survécut le nombre de jours nécessaire, ne prenant rien que l'émanation du miel⁶ », nous avons noté plus haut les croyances relatives à l'utilisation du miel. Dans ces deux récits, l'aliment n'est pas consommé à la manière des hommes, mais à celle des dieux

¹ VAN HOOFF 1990, 43.

² Μελίκτητον, parfois utilisé en tant que libation pour les morts, voir Homère, *Odyssée* X, 519 ou SIG1025,34 (Cos) ou enfin Euripide, *Oreste* 115. En Grèce, le lait est un aliment de base avec le pain (AUBERGER 2001, 132.), quant au miel (TETART 2004), il est considéré par les auteurs anciens comme particulièrement nourrissant ce qui en fait un aliment intéressant pour réduire la quantité de nourriture graduellement sans que le corps ne se détériore trop vite.

³ Hippocrate, *Du régime dans les maladies aiguës* 15 (traduction d'E. Littré, 1842)

⁴ Il aurait vécu 104 ans selon Lucien (Lucien, *Les « longue vie »* XVIII), ce qui paraît peu réaliste, en tout cas tous s'accordent à dire qu'il était dans une vieillesse avancée.

⁵ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IX, 7, 43.

⁶ Athénée, *Deipnosophistes* II, 46 e-f (traduction d'A.M. Desrousseaux, 1956).

Partie 2 : La mort raisonnable

qui hument les fumées du sacrifice¹, à ceci près que dans ce cas les offrandes ou les mets évoqués ne sont pas brûlés, ce sont des *apura*², des offrandes non consacrées par le feu. C'est donc un mode de consommation quasi divin qui permet à Démocrite de tenir ces trois jours. Nous observons ce mode de consommation chez d'autres philosophes anciens comme Epiménide dont Plutarque³ dit qu'il ne consommait rien d'autre qu'une drogue à base de mauve et d'asphodèle. D'autres auteurs décrivent ce même processus et ils estiment qu'au bout de sept jours de jeun les dommages sont irréversibles et la mort inéluctable⁴.

Ainsi le modèle philosophique préconise un contrôle de son alimentation pour arriver à un statut divin. Xénophon considère que « n'avoir aucun besoin est divin et qu'avoir le moins possible de besoin est ce qui est le plus proche du divin »⁵. Cela rejoint ce qu'en disait Plutarque lorsqu'il fait dire à Solon que la plus grande nourriture est de ne pas avoir besoin de nourriture du tout⁶. Si le texte de Diogène Laërce donne une version de la mort de Pythagore⁷ moins précise en termes de méthode, il ajoute qu'il serait mort « à la suite d'un jeun de quarante jours » s'inscrivant dans ce modèle philosophique dont nous avons parlé plus haut. Diogène Laërce, à nouveau, nous présente également le cas de Cléanthe, qui s'abstient de nourriture pendant deux jours à l'occasion d'une maladie et saisi l'occasion pour cesser complètement de s'alimenter⁸.

Si nous observons la mort des philosophes, quelle que soit leur véracité, une préoccupation identique apparaît, l'expression d'une cohérence entre parole et acte⁹, d'une autonomie et d'une volonté. La mort volontaire montre la maîtrise que le philosophe acquiert sur sa propre destinée¹⁰. Ainsi la mort idéale du philosophe, le plus souvent,

¹ VERNANT 1996b, 264-265.

² BROUT 2003, 104 note 28.

³ Plutarque, *Moralia* 157D-158A.

⁴ Plutarque, *Moralia* 690 A/B ; Aulu Gelle, *Nuits Attiques* III, 10.

⁵ Xénophon, *Mémorables* I, 6, 10.

⁶ Plutarque, *Moralia* 158B-C : ἢ τὸ μέγιστον οὐ δοκεῖ τὸ μηδ' ὅλως τροφῆς δεῖσθαι.

⁷ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VIII, 40 (traduction de J.-F. Balaudé, L. Brisson, 1999).

⁸ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 176.

⁹ HADOT 1995. De plus, on observe que sur cette question de la cohérence, le suicide reste facteur d'identité et d'identification.

¹⁰ On trouve chez les Jaïna une préoccupation qui peut être éclairante pour notre sujet, pour eux le suicide est licite tant qu'il n'est pas le résultat des passions, mais un acte de contrôle de soi (CAILLAT 1964, 48).

n'implique rien d'autre que lui-même. Il n'utilise ni corde ni arme, il cesse de respirer comme Diogène ou Zénon, ou il cesse de se nourrir.

C Les écoles hellénistiques et le suicide

L'ensemble des conceptions de ce que nous venons d'appeler par convention « le modèle socratique » influence durablement les philosophes postérieurs sur la manière de percevoir le suicide, donnant la possibilité d'existence à un nouveau type de suicide ; la mort volontaire. Il faut toutefois noter que l'imitation du modèle socratique ne repose pas sur la manière de se tuer, mais sur l'attitude face à la mort. Les écoles qui apparaissent à l'époque hellénistique prendront chacune position par rapport au suicide.

1 Les Cyrénaïques

Si Aristippe¹ considérait la mort de Socrate comme un modèle, il semble que ce ne soit pas par son aspect altruiste. En effet, les Cyrénaïques, favorables au suicide, rejetaient ce type de mort chère à Aristote. C'est ce qu'en dit Théodore² pour qui le sage ne doit avoir ni ami, ni patrie pour attache et qu'ainsi « Il disait qu'il était raisonnable que le sage ne s'exposât pas pour sa patrie, car il ne faut pas s'exposer à perdre sa sagesse à cause de l'utilité des sots, et qu'au surplus, la patrie du sage, c'est le monde »³. Les Cyrénaïques poussent donc le désir d'autonomie à son extrémité et prônent l'indifférence envers tout ce qui ne constitue pas la recherche du plaisir et l'instant vécu.

Hégésias, un maître de cette école, s'était ainsi rendu célèbre par sa défense du suicide dans un ouvrage appelé l'*Abstinent* (Ἀποκατερῶν). Dans cet ouvrage, un homme se prive de nourriture et énumère les malheurs de l'existence à ses amis qui veulent le retenir. Le roi Ptolémée II⁴ avait fini par lui interdire de professer que le bonheur n'existait pas, ce qui avait poussé un certain nombre de ses auditeurs à se donner la mort et lui avait

¹ Aristippe (435-356 av. J.-C.) est un contemporain de Socrate dont il a été proche.

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 98 et Épiphanes, *Contre les hérésies* III, 2, 9, voir ONFRAY 2002, 230-231, pour le texte : « à ne pas mourir pour la patrie ».

³ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 98 (traduction de R. Genaille, 1933).

⁴ La notice des *Moralia* dans la C.U.F. indique Ptolémée I^{er} mais cela paraît improbable pour des questions de chronologie (Plutarque, *Œuvres morales* Tome VII, 1^{ère} partie, voir la note 5 page 319).

Partie 2 : La mort raisonnable

valu le surnom de *Pisithanate*¹ (Conseiller de la mort). Callimaque² rapporte que l'une des filles même d'Aristippe a mis fin à ses jours après la mort de son frère comme nous pouvons le lire dans son texte : « À l'aube nous mettions au tombeau Mélanippos ; et au coucher du soleil Basilô, la jeune fille, se donna la mort de sa propre main ; car après avoir placé son frère sur le bûcher, elle ne supporte plus la vie. Ainsi la maison de leur père Aristippos vit un double malheur ; et Cyrène tout entière, fut attristée, en voyant la demeure jadis pleine d'enfants », et si ce qui l'a conduit au suicide n'est pas de l'ordre de la philosophie de son père³, nous ignorons si Aristippe continua de festoyer à Égine comme il le fit lors de la mort de Socrate⁴ ; fidèle à sa philosophie du détachement.

2 Épicure

Si une doctrine du plaisir est également au centre de la philosophie épicurienne, elle diffère en nature de celle d'Aristippe. Pour Épicure (342/341-271/270 av. J.-C.), le bonheur et le plaisir reposent sur l'absence de trouble (ἀταραξία) et a une essence davantage spirituelle. Le plaisir à rechercher n'est pas celui du corps, mais celui de l'âme. La primauté de la sensation le pousse à rejeter tous ce qui n'est pas perceptible et à affirmer que la mort n'est pas à craindre comme elle est inconnaissable⁵, mais également que la vie n'est pas pour le sage un fardeau⁶. Le suicide, s'il n'est pas désirable⁷, voire parfois stupide⁸ n'en est pas moins une option en cas de souffrance physique, de coup du sort⁹ ou encore pour servir ses amis¹⁰. Lui-même prendra ce chemin du fait d'une

¹ Voir Cicéron, *Tusculanes* 1, 34, 83 ; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* VIII, 9 ext., 3 ; Plutarque, *Moralia* 497D ; Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 86.

² *Anthologie Palatine* 7, 517 (traduction de G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître, 1941). Voir également *Souda* π1471 : Πεισιθάνατος ὁ Ἡγησίας ἐλέγετο.

³ Basilô se tue du fait de la mort de son frère, avec qui son père n'était pas en bons termes (ONFRAY 2002, 27 et 83-84 pour les sources), ce qui n'est pas précisément la preuve d'un détachement. Son autre fille Arète sera plus attentive à sa philosophie et lui succédera.

⁴ *Phédon* 59c et ONFRAY 2002, 87-90, pour d'autres sources. Platon rapporte qu'au moment de la mort de Socrate Aristippe et Cléombrote se trouvaient à Égine.

⁵ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* X, 139.

⁶ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* X, 126-127.

⁷ Sénèque, *Lettres* XXXIV, 22-23.

⁸ En cas de suicide par peur de la mort, Lucrèce, *De la nature* III, 79-84.

⁹ Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux* II, 15, 49 et 29, 95 et Cicéron, *Tusculanes* I, 51, 118.

¹⁰ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* X, 120.

Partie 2 : La mort raisonnable

souffrance trop importante ; et après avoir bien vécu, il s'empoisonne dans une baignoire¹. Certains disciples imiteront son geste, peut-être Lucrèce², et un certain Diodore³. Nous retrouvons dans le discours d'Épicure sur le suicide ce qu'en disait Platon sans une condamnation de principe, pour lui un mauvais suicide n'est pas forcément un suicide violent, mais plutôt un suicide déraisonnable.

3 Les cyniques

Vécu plutôt que théorisé, le cynisme n'a laissé que peu de textes sur le suicide qui puissent permettre de savoir précisément quelle était la vision d'Antisthène ou de Diogène sur la question. En revanche, de nombreux fragments ou témoignages laissent penser que cette question ne leur était pas indifférente, même s'il faut être prudent sur la réelle attribution de ces courtes phrases, comme le montre la citation suivante « Il répétait aussi sans cesse qu'il fallait aborder la vie avec un esprit sain ou se pendre »⁴ attribuée par Diogène Laërce à Diogène le Cynique et par Plutarque à Antisthène ou même Platon⁵. Quoi qu'il en soit, les cyniques ont souvent conseillé la pendaison comme le montre cette autre anecdote concernant Diogène : « Il demandait l'aumône à un homme morose, qui lui dit : 'Je te donnerai si tu me persuades', à quoi Diogène répondit : 'Si je pouvais le faire, je te persuaderaï plutôt d'aller te pendre' »⁶. Ou encore l'anecdote suivante : « Il cueillait des fruits à un figuier, le gardien lui dit : 'Hier, on y a pendu un homme.' 'Je le purifie donc', dit Diogène. »⁷. Enfin, toujours concernant Diogène : « Voyant des femmes pendues à des oliviers, il fit cette remarque : 'Plût au ciel que tous

¹ *Anthologie palatine* VII, 106. La rectitude et la cohérence de son existence lui vaudront des éloges des stoïciens, Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux* II, 30, 96 et 98 ; Marc-Aurèle 9, 41.

² La question de son suicide reste controversée. Ernoult, traducteur de Lucrèce aux C.U.F (1968, XI) estime que c'est une invention populaire, pour d'autres, son suicide pourrait être un acte de folie mélancolique ou davantage lié au contexte politique (voir GRISE 1982, 177, note 53 sur cette question).

³ Sénèque, *De la vie heureuse* XIX, 1.

⁴ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 24 (traduction de R. Genaille, 1933).

⁵ Plutarque, *Moralia* 1039D-1040A.

⁶ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 59.

⁷ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 61.

Partie 2 : La mort raisonnable

les arbres eussent de tels fruits !' »¹. Ces sources montrent le peu de respect pour les conventions et leur indifférence face à la manière de mourir.

Les cyniques conseillaient également le suicide en cas de dégradation physique ou de maladie, comme l'illustre le récit suivant de Diogène croisant Speusippe : « On raconte que, transporté sur une charrette en direction de l'Académie, il rencontra Diogène et lui dit : 'Joie à toi'. L'autre lui répondit : 'Mais non à toi qui supporte de vivre dans un pareil état' »². Par ailleurs, Diogène avait apporté un poignard à Antisthène malade en lui proposant « l'assistance d'un ami »³. Diogène serait mort en retenant son souffle⁴, mais de nombreuses versions de sa fin circulante, il faut se montrer prudent.

De nombreux autres cyniques auraient choisi de se tuer ; Métroclès qui s'asphyxia comme Diogène⁵, Ménippe qui se pendit⁶, Stilpon qui s'empoisonna⁷, ou encore Démonax qui se laissa mourir de faim⁸. Enfin, Pérégrinos choisit le bûcher pour mettre fin à sa vie⁹. Les cyniques semblent avoir montré une indifférence face au suicide en tant qu'idée, même s'ils l'ont souvent choisi pour achever une vie qu'ils ne désiraient plus. Il est notable que les modes employés soient relativement sans attention pour la mort apaisée d'Épicure empoisonné dans son bain. Pendaïon, asphyxie, immolation par le feu ne posent pas de souci aux cyniques pour qui la mort de Démonax paraît presque traditionnelle. Comme nous l'avons dit, les cyniques n'ont pas théorisé le suicide, mais ils l'ont pratiqué. L'aspect théorique des choses n'étant pas pour eux une priorité, ils ont mis de côté la logique et la

¹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 52. Le sens de cette phrase n'est pas clair, Diogène se réjouit-il de voir des femmes pendues en grand nombre ou fait-il le constat de l'importance de ce procédé à Athènes ?

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IV, 3 (traduction de T. Dorandi, 1999).

³ Julien, *Contre les Cyniques ignorants* 181B (traduction de G. Rochefort, 1963). Dans un autre texte (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 18), Antisthène refuse cette aide. Bion de Borysthène conseille également le suicide en cas d'impotence : « De même que nous quittons une maison lorsque celui qui l'a louée, n'ayant pas recouvré le prix du loyer, a enlevé la porte, le toit et bouché le puits, ainsi je quitte ce pauvre corps lorsque la nature qui me l'a prêté m'enlève les yeux, les oreilles, les mains, les pieds » Stobée, *Florilège* V, 67 (traduction de Y. GRISE 1982, 179).

⁴ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 76-77.

⁵ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 95.

⁶ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 100.

⁷ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 100.

⁸ Lucien, *Démonax* 63.

⁹ Lucien, *Pérégrinos* 40.

Partie 2 : La mort raisonnable

physique¹ pour valoriser une voie courte vers la vertu. Cette voie implique de vivre selon la nature pour trouver le bonheur, et non selon l'opinion des foules². C'est ce rejet de la civilisation qui conduit le cynique à valoriser la vie en autarcie (*αὐτάρκεια*) dont nous avons parlé et qui trouve une illustration dans la fin probablement inventée de Diogène, retenant son souffle pour se tuer, sans aucune aide extérieure.

4 Le stoïcisme ancien

Au regard du suicide, le stoïcisme apporte plusieurs nouveautés. S'inscrivant en partie dans le modèle platonicien³, il institue le suicide en devoir, contrairement à Platon pour qui il n'était que toléré, lorsqu'il s'agit de mourir pour la patrie ou pour un ami. Il fait de lui un acte potentiellement vertueux en incluant dans la mort volontaire la notion de sacrifice, et enfin il rend le suicide envisageable même en cas de bonheur. Comme nous l'avons évoqué, nous avons, pour le stoïcisme, le privilège d'avoir conservé davantage de textes, et plus longs, que pour la plupart des autres écoles de l'époque hellénistique. Mais nous ne pouvons savoir ce que doit notre connaissance des idées des philosophes grecs à leurs continuateurs romains. Ces derniers exposent le plus souvent les idées de l'école sans spécifier, quand ils le savent, le premier à les avoir exposées. Il faut garder cela à l'esprit dans cet exposé des idées stoïciennes sur le suicide.

Commençons par évoquer ce que le suicide stoïcien a de commun avec la plupart des écoles. Olympiodore⁴, auteur de la fin de l'antiquité, résumant les cas de suicides légitimes chez les stoïciens, évoque les situations de démence, les maladies et la pauvreté extrême. Ces différentes justifications se retrouvent dans d'autres sources sur le stoïcisme, Diogène rapporte ces propos qu'il attribue à Zénon : « Le sage peut avec raison donner sa vie pour sa patrie et ses amis, et encore se tuer s'il est dans de pénibles douleurs, s'il a perdu un membre ou encore s'il a une maladie incurable »⁵. Plutarque rapportant les propos de Chrysippe dit que la pauvreté peut être une raison valable pour se tuer¹.

¹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 103-104, 27 et 28 et 7, 73.

² Julien, *Contre les cyniques ignorants* IX, 13, 193D.

³ Voir GRIFFIN (M.T.), 1976, *Seneca : A Philosopher in Politics*, Oxford, page 373 cité dans GRISE 1982, 181, note 70, sur l'influence du *Phédon* sur les fondateurs de l'école.

⁴ Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon* V, 22 (traduction de Y. GRISE, 1982, 182 n° 73).

⁵ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 130 (traduction de R. Genaille, 1965, texte en grec GRISE 1982, 182 et la note 72 qui indique que ces

Partie 2 : La mort raisonnable

En plus de tolérer le suicide dans certaines circonstances, le stoïcien se fait devoir de mourir dans le cas où cela peut sauver d'autres vies. Olympiodore cite le cas de Ménoécée et Diogène ne dit pas autre chose dans les textes cités plus haut. Le stoïcisme apporte de manière explicite (c'est-à-dire exprimée dans des sources) corps au concept d'indifférence en admettant qu'il peut être loisible au sage de se tuer s'il estime avoir des raisons de le faire même en plein bonheur. Il détache ainsi en partie le suicide des circonstances. Ainsi, Chrysippe affirme : « on ne séjourne pas dans la vie en proportion des biens qu'on ne possède pas plus qu'on ne la quitte en proportion des maux qui nous accablent, mais on y séjourne en proportion des choses indifférentes qui sont conformes à notre raison de vivre »² il ajoute « il peut convenir à des gens heureux de quitter la vie, et inversement à des gens malheureux d'y rester »³. Il place alors le suicide en tant qu'acte essentiellement rationnel.

Comme les autres écoles philosophiques, les stoïciens souhaitent mettre en acte leurs théories sur la vie, le suicide prend dans ce sens une place importante, où leur mort sera présenté par les auteurs en conformité avec ces théories, difficile de le savoir. Nous avons expliqué comment Zénon a répondu à l'appel du destin. Les divers récits de sa mort indiquent⁴ qu'il interprète une chute, un trébuchement comme un appel de la divinité auquel il répond immédiatement.

causes sont confirmées par Libanios, *Discours VIII*) et Saint Augustin, *Cité de dieu XIX*, 4.

¹ Plutarque, *Moralia* 1039F-1040A.

² Plutarque, *Moralia* 1063C, pour le texte cité (traduction d'E. Bréhier, 1962).

³ Plutarque, *Moralia* 1042D (traduction d'E. Bréhier, 1962), Stobée, *Florilège III* 22, voir PIGEAUD 2000, 256, note 28.

⁴ *Anthologie palatine VII*, 118 ; Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres VII*, 28 ; Lucien, *Les longues Vies XIX*.

Conclusion de la 2^e partie

Le discours des philosophes de l'époque hellénistique n'apparaît pas de manière spontanée, il trouve en partie ses origines dans les différents éléments de rationalisation du suicide que nous avons mis en valeur dans cette seconde partie. Nous avons cherché à montrer que dans la poésie, le droit, le discours, un changement de perspective quant à la manière de percevoir le monde a eu lieu, dont l'étude du suicide offre un témoignage frappant et sans ambiguïté. La tragédie, prenant encore pour modèle des croyances anciennes, offre un premier champ de réflexions morales sur le suicide assez proche de celui développé par les philosophes. Le droit et la rhétorique montrent que le suicide, quoi que réprouvé, est un instrument comme un autre de gestion des conflits et d'argumentation. Nous avons terminé cette partie en décrivant les fondements philosophiques de suicide que nous avons appelé « raisonnable ». Cette évolution a des racines profondes. Nous allons chercher à les mettre en lumière le plus largement possible dans la partie suivante en soulignant les différentes transformations qui dans la société ont modifié les structures mentales sur lesquelles le suicide prélogique s'est appuyé¹.

¹ DOUGLAS 2007.

*3^e partie : Généalogie et portée d'une
révolution des mentalités*

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Après avoir décrit et analysé les formes et évolutions du suicide, nous allons tenter de cerner la généalogie de ce suicide entouré de raison¹ qui a eu une existence relativement courte dans son berceau d'origine grec puis qui s'est développé à Rome. En effet, il se développe au IV^e siècle avant notre ère et perdure jusqu'au III^e siècle de notre ère². Nous allons chercher à savoir dans cette dernière partie comment cette appréhension si particulière du suicide a pu naître en ce lieu unique de la Grèce avant de se transmettre à Rome comme mort volontaire et d'y continuer sa maturation.

Nous avons pu constater que la pensée philosophique est l'espace privilégiée de l'expression de l'atténuation de la condamnation du suicide. Mais plutôt que de chercher dans la philosophie uniquement l'origine de ce phénomène, nous avons choisi de chercher dans l'ensemble de la société les évolutions³ qui permettent à un suicide « raisonnable » de trouver sa place. Le phénomène qui paraît prépondérant concernant Athènes, d'où cette nouvelle morale du suicide émerge, c'est le développement de l'individualisme. Celui-ci est lié au mouvement de rationalisation qui fleurit en Grèce à partir de la fin de l'époque archaïque et à son incarnation politique, la cité. La création de la cité en elle-même n'a pas révolutionné la question du suicide, mais en confisquant une partie des attributions de la famille, elle se retrouve face à la gestion de ce problème⁴. Si la cité reprend une bonne partie de ce qu'on a observé comme solution au problème du suicide mis en œuvre par les familles, elle impose par ailleurs les conditions du changement. En effet, l'enrichissement collectif entraîne un amenuisement, ou du moins une redistribution, des solidarités traditionnelles et ouvre la porte à l'individualisme. Elle fait également du suicide un objet par l'augmentation du nombre d'habitants résidant dans un espace restreint. Dans une cité de petite taille le suicide perçu est celui d'un membre de sa propre famille, un sujet, dans la cité athénienne cela peut être celui d'un parfait inconnu, ce qui réduit grandement l'aspect affectif des jugements et rend possible une tolérance au suicide.

¹ Je préfère le terme raisonnable à rationnel. J'entends par « raisonnable » une opposition avec la pensée plus ancienne qui n'est pas basée sur la raison quoiqu'elle ne soit pas dénuée d'une rationalité interne. Il faut bien noter que cette pensée raisonnable ne chasse pas la précédente, elle s'y superpose.

² Pour Bayet (BAYET 1922, 293 *sq*) ce sont les Romains eux-mêmes qui ont initié ce retour de la condamnation.

³ Comme nous y invite Jean-Pierre Vernant (VERNANT 2002 [1962], 131) : « Avènement de la Polis, naissance de la philosophie : entre les deux ordres de phénomènes les liens sont trop serrés pour que la pensée rationnelle n'apparaisse pas, à ses origines, solidaire des structures sociales et mentales propres à la cité grecque ».

⁴ ROUSSEL 1922b, 235, affirme que la cité a émancipé l'individu par la dissociation des *γενή* en *οἴκοι*, famille plus étroite, en s'appuyant sur GERNET 1917, 227.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Le cœur de notre question repose dans l'atténuation de la condamnation. Nous chercherons donc à démontrer comment l'atténuation de la condamnation du suicide est liée à la fois au mouvement de rationalisation et à la place croissante faite à l'individu, puis à la personne. Pour cela il faut dans un premier temps se tourner vers le phénomène de rationalisation. Dans un second temps nous analyserons les nouvelles formes de vie collectives et le développement de l'individu. Enfin nous aborderons la question de la personne et de son intériorité. Nous tenterons de démontrer à travers l'analyse de ces différents éléments comment la transformation de la notion de personne a permis cette évolution dans les mentalités concernant le suicide¹.

¹ Sur le lien entre le développement de la raison et de l'individu, voir le livre de Stanilas Deprez (DEPREZ 2010). Sur les différentes significations de la notion de soi, voir Gill (GILL 1986) ; sur les problèmes de méthodologie à user de ce concept voir GILL 1996 (2). Sur une typologie des individus modernes et son application dans la cité-État grecque, voir Gribble (GRIBBLE 1999, 7-23) et Pelling (PELLING 1990). Voir également sur cette question les articles de Nédoncelle (NEDONCELLE 1948, 277-299) et de De Vogel (DE VOGEL 1963, 20-60) et le livre de Meyerson (MEYERSON 1995 [1948]).

I **Changement de « *Logos* » et suicide**

Au regard de ce qui a été évoqué à la fin de la partie précédente, il est indéniable que la philosophie a joué un rôle de premier ordre dans la diffusion de ce nouveau modèle de mort raisonnable. Pour autant est-elle à la source de ce changement ? Pour répondre à cette question nous chercherons à percevoir le rôle qu'elle a pu jouer dans la diffusion de la raison et comment cela a modifié le rapport à la « vérité » et à ce qui est perçu comme « juste ».

A **Le *logos* ambivalent et les couples opposés**

1 **Le rôle des philosophes présocratiques**

Pour Platon et Aristote la naissance de la philosophie est liée à un certain confort d'existence qui permet à l'homme d'observer le monde et de s'en étonner¹. La capacité à philosopher dépend donc d'un rapport au monde rendu possible par des conditions matérielles. Ce rapport réflexif au monde n'est pas propre au philosophe, comme le rappelle Platon : « Les récits légendaires et la recherche des antiquités apparaissent dans les cités en même temps que le loisir, lorsqu'ils voient que certains hommes sont pourvus des choses nécessaires à la vie, mais pas auparavant »². La philosophie est comprise comme un rapport au monde réflexif particulier qui n'exclut pas le mythe.

Ce rapport réflexif s'appuie sur un changement de paradigme concernant la raison. Pour Couloubaritsis, la raison archaïque, ou préphilosophique, reposerait sur une logique de l'ambivalence. C'est-à-dire que cette logique « se déploie selon des couples permanents, manifestant des rapports qui ne sont ni d'opposition stricte ni de contrariété »³. Nous avons évoqué une pensée qui accepte les contradictions pour la pensée prélogique. Les contradictions se construisent dans le paradigme que les philosophes ont mis en place, c'est-à-dire faisant la promotion d'une logique mathématique pour Pythagore ou tout du moins une logique spécifique du discours sous ses formes rhétorique ou dialectique avec Platon et Aristote. Dans cette pensée, les couples d'opposés ont ceci de spécifique d'être séparés et de ne pouvoir en aucun cas être identiques.

¹ Platon, *Théétète* 115cd ; Platon, *Critias* 110a ; Aristote, *Métaphysique* A, 2, 982b12-983a21. Couloubaritsis (COULOUBARITSIS 1992, 15) précise que le verbe θαυμάζειν signifie à la fois « s'émerveiller », « s'étonner » et « s'inquiéter ».

² Platon, *Critias* 110a (traduction d'E. Chambry, 1969).

³ COULOUBARITSIS 1992, 31-32.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Les penseurs à partir de la fin du V^e siècle nous sont mieux connus, mais ce sont les penseurs présocratiques qui ont initié ce nouveau rapport au monde et à la vérité. Marcel Detienne note le passage entre un régime de parole magico-religieuse, porteuse de vérité et de puissance par son lien avec le divin et par la fonction qu'exerce l'énonciateur, et une parole-dialogue liée au citoyen-soldat et au processus délibératoire propre au système poliade. Si de nombreux penseurs présocratiques s'inscrivent dans le système de parole magico-religieuse, c'est-à-dire une parole poétique et inspirée (pensons à Pythagore, ou bien à Empédocle), ils ont en tout cas institué une parole qui interroge et ne se contente pas des réponses.

L'apparition de cette nouvelle manière d'aborder la raison ne fait pas disparaître les anciennes croyances qui font le noyau de la pensée archaïque : la crainte de la souillure, la crainte des morts, l'incertitude... Cependant ces anciennes croyances sont soumises à l'examen critique et certaines sont considérées comme des superstitions et remises en cause¹. Pour Cicéron, Anaxagore est le premier qui ait attribué une volonté unique à la création du monde et un ordre à découvrir au moyen de la raison². Il rejette les explications fondées sur la superstition. Il s'inscrit en cela dans la tradition ionienne. À la même époque, Thucydide rejette le rôle des divinités dans l'histoire des hommes et Hippocrate fonde sa médecine sur le même principe rationaliste.

Ces critiques et remises en causes ne restent pas sans conséquences et donnent lieu à des procès en impiété. Le plus célèbre de ces procès est celui de Socrate qui marque le point culminant d'une réaction contre cette remise en cause. Cette réaction pourrait, si nous en croyons le témoignage de Plutarque, avoir débuté en 433-432 par un décret du peuple sur proposition du devin Diopeithès faisant de l'impiété (ἀσέβεια) un délit susceptible d'être puni par la loi³. Ce décret vise Anaxagore et à travers lui Périclès. Le philosophe quitte Athènes pour éviter la condamnation.

2 Effet sur le suicide : l'affermissement du concept

Ce changement dans la rationalité n'est pas sans effet sur l'idée que les Grecs se faisaient du suicide. L'analyse du lexique exprimant le suicide permet d'observer une transition importante du concret vers l'abstrait. Dans les sources les plus anciennes le

¹ Ainsi, dans le *Phédon*, Platon se moque de la crainte des morts et de l'aspect volatile de l'âme, soumise aux caprices du vent (Platon, *Phédon* 77 d-e).

² Cicéron, *De la nature des dieux* I, 11.

³ Plutarque, *Périclès* XXXII, 2.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

suicide est désigné de manière concrète par une description de la manière dont l'individu se tue. Comme on l'a noté en première partie, chez Homère Jocaste se pend, Ulysse hésite à se jeter dans la mer ; Théognis conseille la précipitation. Il faut attendre le V^e siècle pour voir apparaître des expressions qui n'indiquent pas le procédé pour se donner la mort. Dans les *Choéphores* d'Eschyle, pièce de l'*Orestie* représentée en 458 av. J.-C., Clytemnestre dit à Oreste qu'il a l'air de vouloir la tuer, celui-ci lui répond : « Ce n'est pas moi, c'est toi qui te tueras toi-même » (σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς). Dans ce passage κατακτενεῖς répond à κτενεῖν ἑοικας. Le procédé n'est pas indiqué, mais nous observons que le concept est suffisamment ambigu pour que le poète puisse jouer entre le fait de se tuer et celui de tuer un membre de sa famille, Clytemnestre, par le meurtre de son mari se retrouverait à l'origine de sa propre mort. Nous y reviendrons. Dans les autres situations dans lesquelles Eschyle parle de suicide, le procédé est indiqué. C'est à la fin du V^e siècle que s'affirme, dans les sources, ce que nous avons observé chez Eschyle, c'est-à-dire une situation où le procédé n'est pas indiqué. À la même période plusieurs auteurs utilisent des expressions relativement détachées du procédé, le contexte permet parfois de savoir quel procédé sera utilisé, mais ce n'est pas toujours le cas. Hérodote, dans ses *Histoires*, dont la date de rédaction s'étend entre le milieu du V^e siècle et la mort de l'auteur vers 424 av. J.-C., cite souvent le procédé : Cléomène se tue avec un couteau, Pantitès se pend, les Athéniens paniqués se précipitent¹. Parfois, le procédé se laisse deviner. Il dit d'Arion que les pirates : « lui enjoignirent ou de se tuer lui-même (ἢ αὐτὸν διαχρᾶσθαί μιν) pour obtenir sur terre une sépulture ou de sauter à la mer au plus vite », plus loin Arion propose de chanter avant de « se donner la mort » (ἑωυτὸν κατεργάσεσθαι)². Dans ce contexte il peut se tuer avec une arme ou bien se pendre, mais il est impossible d'en savoir davantage à ce moment du récit, ce n'est qu'ensuite que l'historien précise qu'il se jete dans la mer. Othryadès quant à lui : « se donna la mort » (καταχρήσασθαι ἑωυτόν). Contrairement à Pantitès, pour Othryadès, Hérodote ne précise pas qu'il se soit pendu. Il s'est tué sur le lieu de la mort de ses compagnons ; on peut supposer qu'il se soit tué avec son arme³. C'est ce que suggèrent les épigrammes de l'*Anthologie palatine*, traitant de ce cas qu'il nomme Othryadas, dont l'une parle du bouclier « Couvert du mâle sang d'Othryadas » et l'autre affirme qu'il « s'enfonça l'épée dans le flanc »⁴. Thucydide, à la fin du V^e siècle, rédige également son

¹ Hérodote, *Histoires* VII, 232 ; VI, 75 ; VIII, 53.

² Hérodote, *Histoires* I, 24 (traduction de Ph.-E. Legrand, 1993).

³ Hérodote, *Histoires* I, 82 (traduction de Ph.-E. Legrand, 1993).

⁴ *Anthologie palatine* VII, 431 et 526.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

œuvre historique dans laquelle il décrit les procédés suicidaires : Thémistocle s'empoisonne, Timocrate s'égorge¹. Dans le cas des oligarques corcyréens, il indique en deux occasions qu'ils durent se tuer dans le cadre de la guerre contre Athènes. D'abord pour un évènement ayant eu lieu en 430, il affirme au sujet de prisonniers de Corcyre qu'ils se tuent mutuellement ou se pendent aux arbres². Puis à l'occasion d'une guerre civile à Corcyre en 427, il indique au sujet de suppliants menacés de mort :

« Ils se donnaient eux-mêmes la mort (αὐτοὺς διέφθειρον), soit en s'enfonçant dans la gorge les traits envoyés d'en haut, soit en employant les sangles prises à des lits qu'ils avaient là, ou des bandes déchirées à leurs vêtements pour s'étrangler : de milles manières, pendant presque toute la nuit (car la nuit était survenue sur cette scène), succombant de leurs propres mains et frappés d'en haut par les autres, ils tombèrent massacrés.³ »

Enfin, durant la même période, en cette fin de V^e siècle, nous observons chez Euripide le même phénomène. Le plus souvent, le poète indique le procédé utilisé pour se suicider. Parfois, il ajoute des expressions qui annoncent le type de mort sans le préciser ou en le précisant par la suite. Dans *Hippolyte*, pièce écrite vers 428, Phèdre se propose de quitter la vie⁴. Dans *Andromaque*, Hermione « aspire à la mort »⁵ parce qu'elle craint la réaction de son mari après qu'elle ait cherché à faire tuer Andromaque. Dans *Oreste*, pièce datée de 408, Pylade parle également de se donner la mort⁶.

La dernière phase dans cette évolution du langage pour désigner le suicide, celle où des mots apparaissent pour le désigner sans décrire le type de mort tel que « se pendre », prend également son origine dans la tragédie. Elle prend sa source dans l'ambiguïté de la conception de la personne, quand le soi personnel se fond dans le soi familial. Nous avons déjà décrit ce phénomène propre à la tragédie lorsque nous parlions des liens entre tragédie et raison dans notre seconde partie⁷. Parmi les différentes expressions dont les lexicographes diront qu'elles veulent dire suicide (αὐτοσφαγής ; αὐτόχειρ ; αὐθέντης), il semble que le sens d'αὐτόχειρ, qui se met à désigner le suicide à cette époque, se soit

¹ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* I, 138, 4 ; II, 92, 3.

² Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* III, 81, 3.

³ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* IV, 48, 3 (traduction de J. De Romilly, 1973).

⁴ Euripide, *Hippolyte* 725-726 (traduction de L. Méridier, 1960) : « Et toi, conseille-moi bien. Cypris consomme ma perte : je la réjouirai en quittant la vie aujourd'hui même. (ἐγὼ δὲ Κύπριν, ἥπερ ἐξόλλυσί με, ψυχῆς ἀπαλλαχθεῖσα τῆδ' ἐν ἡμέρᾳ τέρψω·) »

⁵ Euripide, *Andromaque* 807 (traduction de L. Méridier, 1956) : καταθανεῖν θέλει. Nous retrouvons exactement la même expression en 316 pour dire « accepte de mourir ».

⁶ Euripide, *Oreste* 1119 : δῆθεν ὡς θανούμενοι.

⁷ Voir page 211.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

étendu aux autres. Le mot αὐθέντης exprime chez Eschyle un meurtre dans la famille¹ ou simplement un meurtrier, comme αὐτοφόνος qui ne prendra le sens de suicide que tardivement². Auparavant, dans la tragédie, il indique sans ambiguïté le meurtrier dans la famille³. C'est également le cas d'αὐτοκτόνος qui désigne Médée la matricide⁴ ou la mort d'Étéocle et Polynice⁵, ou encore le meurtre d'Agamemnon par Égisthe⁶. Pour Lycophron, auteur du IV^e siècle avant notre ère, « αὐτοκτόνοις σφαγαῖσι » traduit également le meurtre mutuel dans la famille, mais ce poète l'utilise aussi dans le sens de suicide pour décrire la mort des sirènes qui se précipitent dans les flots⁷. Pour les auteurs anonymes des entrées de la *Souda*, datée du X^e siècle de notre ère, ce terme signifie « autodestructeur⁸ ». C'est ainsi que sont désignés les présents entre Hector et Ajax dans une épigramme anonyme de l'*Anthologie*⁹.

Ces mots semblent donc avoir pris le sens d'αὐτόχειρ comme celui qui commet un forfait de sa propre main. Nous avons vu qu'αὐτόχειρ désigne souvent le meurtre sans connotation particulière autre que l'implication de l'agent dans l'acte accompli. Il peut également désigner Ajax qui veut tuer les Atrides¹⁰, mais aussi le meurtre dans la famille de manière générale¹¹. Il peut comme αὐθέντης désigner le responsable, ou l'auteur d'un

¹ GERNET 1955a, 30.

² Chez Nonnos, *Dionysiaques* XVII, 288 et 314 ; 23, 59 ; 33, 361. Dans le cas d'Antiphile, il désigne celui qui est responsable de sa propre mort, *Anthologie palatine* IX, 86).

³ Eschyle, *Suppliants* 65 : Térée tuant son enfant ; Eschyle, *Sept contre Thèbes* 850 : mort d'Étéocle et Polynice ; Eschyle, *Agamemnon* 1091 : meurtre chez les Atrides ; Sophocle, *Électre* 272, où la protagoniste désigne Égisthe comme l'assassin de son père qui couche dans le lit de sa mère ; Euripide, *Médée* 1269, qui désigne Médée meurtrière de ses enfants.

⁴ Euripide, *Médée* 1254.

⁵ Eschyle, *Sept contre Thèbes* 681, 734 et 807 ; Sophocle, *Antigone* 56.

⁶ Eschyle, *Agamemnon* 1635.

⁷ Lycophron, *Alexandra* 440, pour le meurtre dans la famille, puis 714, pour les sirènes dont voici le texte (traduction de P. Quignard, 1971) : « d'elles-mêmes elles se tueront elles-mêmes se jetant du haut des rocs de Tyrrhénie où culmine la puissance de voir d'elles-mêmes à tire d'ailes elles plongeront dans le débordement des vagues vers où âcre, les traînera tissage en ce fil de lin ».

⁸ *Souda* α 4504 s.v. αὐτοκτόνα.

⁹ *Anthologie palatine* VII, 152.

¹⁰ Sophocle, *Ajax* 57.

¹¹ Sophocle, *Antigone* 172 : pour Étéocle et Polynice ; *Électre* 955 : pour désigner Égisthe ; Euripide, *Médée* 1281 : pour désigner Médée ; *Électre* 1160 : pour le meurtre d'Agamemnon par Clytemnestre ; *Phéniciennes* 880 : pour Étéocle et Polynice, *Iphigénie à Aulis* 873 : pour le sacrifice d'Iphigénie par son père.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

acte comme dans l'*Œdipe-Roi*¹. Bref tous ces termes sont relativement interchangeables concernant le meurtre et l'implication de l'agent dans l'action. En revanche seul αὐτόχειρ désigne à cette époque le suicide. Quand Sophocle et Euripide veulent préciser qu'il s'agit d'un suicide, pour éviter les confusions, ils ajoutent une précision. Dans *Antigone*, αὐτόχειρ exprime de manière ambiguë le suicide d'Hémon :

{ΧΟ.} Τί δ' αὖ τόδ' ἄχθος βασιλέων ἤκεις φέρων;
{ΑΓ.} Τεθνᾶσιν· οἱ δὲ ζῶντες αἴτιοι θανεῖν.
{ΧΟ.} Καὶ τίς φονεύει; τίς δ' ὁ κείμενος; λέγε.
{ΑΓ.} Αἴμων ὄλωλεν· αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται.
{ΧΟ.} Πότερα πατρώας ἢ πρὸς οἰκείας χερός;
{ΑΓ.} Αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ, πατρὶ μηνίσας φόνου.

Le coryphée. – Quelle infortune de nos princes viens-tu encore nous annoncer ?

Le messager. – La mort des uns, par la faute des autres.

Le coryphée. – Qui a frappé ? Qui a péri ? Parle.

Le messager. – Hémon a péri par une main de son sang (αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται).

Le coryphée. – La main de son père, ou sa propre main ?

Le messager. – Il s'est frappé lui-même, révolté contre un père assassin².

Mais celui d'Eurydice, qualifié par le même mot, ne pose pas question. Il est dit « αὐτόχειρ αὐτήν » (1315).

{ΚΡ.} Ποίῳ δὲ κάπελύσατ' ἐν φοναῖς τρόπῳ;
{ΕΞ.} Παίσασ' ὑφ' ἧπαρ αὐτόχειρ αὐτήν, ὅπως
παιδὸς τόδ' ἦσθετ' ὀξυκώκυτον πάθος.

Créon. – Mais de quelle façon s'en est-elle allée ainsi dans le sang ?

Le Serviteur. – Elle s'est frappée de sa main, en plein foie (Παίσασ' ὑφ' ἧπαρ αὐτόχειρ αὐτήν), sitôt qu'elle a perçu la clameur déchirante qui menait le deuil de son fils³.

Sophocle a pris soin de préciser le champ de l'action avec αὐτήν. Euripide fait de même en ajoutant σφαγή⁴ ou θνήσκω⁵ à αὐτόχειρ. Le fait d'utiliser αὐτόχειρ pour parler de suicide trouve donc son origine dans la tragédie, mais le terme reste ambigu ; il ne se suffit pas à lui-même à ce moment. Il n'est d'ailleurs utilisé seul qu'en des cas rares durant

¹ Sophocle, *Œdipe-Roi* 266 (traduction de P. Mazon, 1998) : « l'auteur de ce meurtre » (αὐτόχειρα τοῦ φόνου).

² Sophocle, *Antigone* 1172-1177 (traduction de R. Pignarre, 1964).

³ Sophocle, *Antigone* 1315 (traduction d'A. Dain, P. Mazon, J. Irigoien, 2002).

⁴ Euripide, *Oreste* 947 ; *Phéniennes* 332.

⁵ Euripide, *Oreste* 1040.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

l'antiquité. Nous pouvons observer cela uniquement chez Flavius Josèphe¹ chez qui, selon David Daube, s'achève le processus qui mène vers l'existence du nom pour désigner « le suicide »².

Cette prise d'autonomie du concept perceptible par les mots utilisés par les auteurs pour parler de suicide apparaît également dans une expression, « se retirer », qui semble liée au suicide philosophique. Pour David Daube, l'origine de cette expression remonte au moins à Chrysippe³, peut être jusqu'à Antisthène⁴, mais dépasse le sens de suicide. Elle exprime un retrait de la vie au sens large, pas uniquement vers la mort. Pour lui, c'est l'idée qu'exprime le mot εὐλογος, c'est-à-dire « raisonnable » qui accompagne parfois cette expression comme chez Diogène Laërce⁵. Le savant précise qu'avant Diogène, Polybe, oppose une mort raisonnable à une mort déraisonnable⁶ et que cette composante rationnelle est liée à cette expression au moins depuis le II^e siècle avant notre ère⁷.

Nous pouvons observer une autre évolution dans la manière de qualifier le suicide, comme nous l'avons noté en première partie de ce travail⁸. Au V^e siècle, le suicide est qualifié d'impie, ou de lâche. Il quitte au I^{er} siècle avant notre ère le domaine religieux ou moral pour intégrer celui de la rationalité. Diodore rapporte la mort de Dioxippe, il précise qu'elle a été considérée comme irréfléchie et déraisonnable (le premier terme traduit l'adverbe ἀβούλως, le second le terme ἀφρονεστέρων). Dioxippe lui-même est qualifié d'homme ayant « peu de bon sens » (νοῦν δὲ μικρόν)⁹. Euripide a parlé de « mort stupide », mais pas réellement dans le sens d'idiot, plutôt d'insensé comme le traduit L. Parmentier¹⁰. Dans *Oreste*, Ménélas dit au héros donnant son nom à la pièce « Ne parle pas de mort ; ce ne serait point sage (τοῦτο μὲν γὰρ οὐ σοφόν) ». Comme il n'est pas sage de ne pas tirer vengeance d'un ennemi¹¹ ou de se laisser aller à la colère¹. Dans ces cas, la sagesse est davantage une question de morale que de raison.

¹ Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 331 : ἐπ' αὐτοχειρίαν παρώξυνεν.

² DAUBE 1972, 409.

³ DAUBE 1972, 407, sa source est Plutarque, *Moralia* 1061D.

⁴ Athénée, *Deipnosophistes* IV, 157b.

⁵ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII,130 : εὐλόγως [...] ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου ou bien 2,98 : εὐλογον [...] ἐξαγαγεῖν αὐτόν.

⁶ Polybe, *Histoires* LVIII, 16, 5.

⁷ DAUBE 1972, 407.

⁸ Voir page 34.

⁹ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 101, 4.

¹⁰ *Héraclès furieux* 1254 (traduction de L. Parmentier, 1959) : « la Grèce te défend une mort insensée (ἀμαθία θανεῖν) ».

¹¹ Euripide, *Héraclides* 881.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Nous constatons ainsi des tendances dans la manière d'exprimer le suicide. Néanmoins, il faut rester prudent parce que, d'une part nous ne sommes pas assez documentés pour affirmer que celles-ci reflètent une évolution profonde des mentalités, d'autre part l'ensemble de ces processus lexicaux ne sont ni uniformes ni aboutis. En effet, aucun terme ne s'impose dans l'antiquité et si *αὐτόχειρ* a pris ce sens à l'époque byzantine ce n'est pas à l'exclusion des autres expressions. Aucun terme ne prend la même place, presque exclusive, qu'à le mot suicide en français.

B La remise en cause de la morale traditionnelle

Ce nouveau rapport au monde ne reste pas théorique, il s'inscrit dans le concret d'une part par l'établissement de lois écrites règlementant la vie commune mais aussi par la remise en question de la toute-puissance de la loi. L'attachement inconditionnel des Grecs aux lois de leur cité, garantes de l'ordre et du bon fonctionnement de la société, est un frein au libre choix de sa propre mort. En effet, ces lois sont défavorables au meurtre sous toutes ses formes au sein de la cité et considèrent le fait de se tuer comme un meurtre de soi.

Durant la période archaïque des législateurs ont permis à la cité de prendre forme en imposant des codes législatifs à la portée de tous. Il est d'ailleurs étonnant de voir que parmi ces législateurs, certains ont choisi de se tuer², d'autres y ont été « contraints » pour respecter leurs lois. C'est le cas de Charondas³, un législateur originaire de Catane qui a œuvré en Italie et en Sicile et qui aurait vécu entre le VII^e et le V^e siècle ; rien n'est sûr sur ce point. Platon le compare dans la *République*⁴ à Lycurgue ou Solon par l'importance de son travail. Aristote loue sa rigueur et sa précision⁵. Diodore porte également un regard bienveillant sur son travail⁶, c'est lui qui nous rapporte l'épisode du suicide en ces termes :

« Nous avons encore à parler de la mort de Charondas, que provoqua un évènement singulier et extraordinaire. Il était parti en voyage dans la région et s'était muni d'une épée par crainte des brigands, il revint un jour que l'assemblée siégeait et que le tumulte agitait le peuple ; curieux de connaître les causes de la dissension, il s'approcha. 2. Or, au terme de l'une de ses lois, personne ne pouvait participer à l'assemblée s'il avait une arme ; il avait oublié qu'il portait au flanc son épée : ses

¹ Euripide, *Oreste* 490.

² Lycurgue à Sparte, voir BERTRAND 1999, 77.

³ Il est parfois appelé Dioclès, Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 19, 2, précise que certains historiens attribuent cette histoire au législateur de Syracuse.

⁴ Platon, *République* 599d-e.

⁵ Aristote, *Politique* I, 2, 5, 1252b14 et II, 12, 1274b.

⁶ Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 11-19.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

ennemis avaient là un prétexte pour l'accuser. L'un d'eux s'écria : « Tu viens d'abolir ta propre loi » — Non pas, répliqua-t-il, « je vais la sanctionner. » Il tira son épée et s'en transperça (ἐαυτὸν ἀπέσφαξεν). »

Le point essentiel à retenir, c'est l'impératif d'obéissance à la loi : celui qui la met en place¹ est obligé de la faire appliquer, même à ses dépens. Ce respect absolu de la loi lui avait fait faire la proposition suivante : « Quand on voulait réviser une loi, on devait, en présentant son projet, passer le cou dans un nœud coulant et l'y laisser jusqu'à la décision du peuple ; si l'assemblée acceptait la nouvelle rédaction, son auteur était quitte, si elle ne promulguait pas l'amendement, il était immédiatement étranglé »².

Ces précautions sont parfois attribuées à Zaleucos³, Polybe nous raconte le récit d'un conflit juridique entre deux individus, un homme jeune et un plus âgé. Le jeune homme protestant du jugement rendu se vit faire la proposition suivante, en accord avec les lois de Zaleucos : « on devait se présenter devant les Mille réunis avec un nœud coulant autour du cou et argumenter avec l'adversaire au sujet de l'intention du législateur. Celui dont l'interprétation était jugée la moins satisfaisante était alors mis à mort par pendaison sous les yeux des Mille »⁴. Cet usage de la réforme la corde au cou est également connu par Démosthène⁵. Lycurgue, le législateur spartiate, de son côté avait également pris des mesures pour que la loi qu'il édicterait ne puisse être révisée. Sur le point de partir en voyage, il avait fait promettre aux citoyens de ne pas changer la loi jusqu'à son retour. Puis il est allé à Delphes vérifier la sagesse de ses lois, et il s'est laissé mourir de faim⁶. À Athènes, les législateurs, Dracon ou Solon, ne se sont pas tués, mais une partie de leur œuvre, dont nous préciserons la portée et l'importance pour le sujet qui nous concerne, a été remise en cause par les sophistes. Retenons pour l'instant que ces législateurs – qu'il ne faut pas voir comme des juristes, ce sont davantage des poètes comme Solon, des devins comme Epiménide – ont procédé à une première « mise en ordre » faisant passer la cité

¹ Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 16, 3.

² Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 17, 2.

³ Premier législateur, selon la tradition, il donna un code de loi aux Locriens au milieu du VII^e siècle, voir Stobée, *Florilège* III, p.733H.

⁴ Polybe, *Histoires* XII, 16, 9-11 (traduction de D. Roussel, 2005).

⁵ Démosthène, *Contre Timocrate* XXIV, 191-141.

⁶ Plutarque, *Lycurgue* XXIX, 29.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

d'un pré-droit à un « droit »¹ ; et que pour cela, ils ont fait de la loi et de son respect une valeur indiscutable et le fondement de la civilisation².

La critique de la loi prend au V^e siècle la forme d'une réflexion sur la relativité des lois et sur la place de l'homme dans son élaboration. Pour Protagoras, le sophiste le moins mal connu grâce à Platon, la loi n'est pas un objet de la nature, mais une construction de l'homme. Elle est, pour lui, l'expression du groupe qui la crée et non d'une nature qui se manifeste dans des coutumes. La voie avait déjà été tracée par Hérodote qui avait posé le problème de la relativité des lois par comparaison avec les autres peuples. L'étude de son œuvre rappelle la difficulté à traduire le mot νόμος dont la signification peut varier de « lois » lorsque le mot intervient dans le contexte de la politique de la cité, à « coutumes », « usages » ou « mœurs »³. L'historien observe en effet que les peuples barbares ont également des lois qu'ils tiennent pour justes dont certaines ne tiennent pas qu'à la coutume, mais ont également une valeur politique⁴. Il aboutit à l'idée de la relativité des lois qu'il illustre par la réflexion suivante :

En effet, que l'on propose à tous les hommes de choisir, entre les coutumes qui existent, celles qui sont les plus belles et chacun désignera celles de son pays – tant chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres. Il n'est donc pas normal, pour tout autre qu'un fou du moins, de tourner en dérision les choses de ce genre⁵.

Il confirme cette réflexion par l'exemple de pratiques funéraires en comparant la crémation chez les Grecs à la coutume d'Indiens appelé Callaties consistant à manger le corps du père à sa mort. Chaque peuple trouve alors la coutume de l'autre impensable⁶. Protagoras est un contemporain d'Hérodote, son relativisme s'étend à l'ensemble des valeurs défendues par les Grecs. Socrate résume la pensée de Protagoras en ces termes : « Donc, en politique aussi, beau et laid, juste et injuste, pie et impie, tout ce que chaque

¹ MOSSE 1984, 116.

² Hérodote, *Histoires* VII, 104. Ce besoin de stabilité et de permanence reste probablement attaché à la sensation d'insécurité qui, selon Meyerson, est un trait des civilisations prélogiques (MEYERSON 1922, 216-217). La critique de la loi montre la confiance que la cité athénienne a dans son propre destin.

³ DE ROMILLY 2001, 52-53.

⁴ Hérodote, *Histoires* VII, 12, 1, évoque une loi des Perses qui veut que le roi désigne son successeur avant de partir en campagne.

⁵ Hérodote, *Histoires* III, 38 (traduction d'A. Barguet, 1964).

⁶ Hérodote, *Histoires* III, 38 (traduction d'A. Barguet, 1964). Concernant le suicide on peut noter une grande différence entre ce que rapportait Hérodote qui restait factuel et les historiens hellénistiques qui rapportent des us et coutumes parfois avec un jugement, une prise de position.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

citée croit tel et décrète légalement tel pour soi, tout cela est tel en vérité pour chacune ; et, dans ce domaine, il n'y a nulle part supériorité de sagesse, ni d'individu, ni de cité à cité »¹. Cette doctrine inverse la relation faisant de la loi et la justice un élément immuable. Auparavant la loi est inviolable et la justice une valeur en elle-même, parce qu'elle est l'expression de la nature, le relativisme avance que la nature de la loi ou de la coutume est d'être différente d'un lieu à un autre, d'un peuple à un autre, d'une cité à une autre. Ce relativisme des sophistes ne va pas jusqu'à nier la loi ou son intérêt. Pour Antiphon : « la justice consiste à ne transgresser aucune des règles légales admises par la cité dont on fait partie »². Ce qui change ce n'est pas l'utilité de la loi, mais le rapport à la loi. Dans un premier temps, le rapport à la loi est de nature religieuse, la loi est respectée parce qu'elle est conforme à la nature et à l'ordre divin, dans un second temps elle est respectée parce qu'il est raisonnable de le faire. Cela entraîne deux conséquences. La première conséquence c'est qu'il est admis que les lois évoluent et peuvent être changées contrairement à ce qu'ont tenté de faire les législateurs, ensuite s'il est raisonnable d'obéir à la loi, il peut être raisonnable de lui désobéir³. Antiphon et les Sophistes n'iront pas loin dans la seconde proposition.

En ce qui concerne notre sujet, ce changement de conception entraîne d'une part la possibilité pour l'individu de s'en remettre à son jugement pour ce qui concerne l'obéissance à la loi, donc y compris pour des choix concernant son existence. Cela ouvre également la voie à une discussion sur la mort volontaire. C'est-à-dire que si nous revenons à notre questionnement de départ sur le rôle de la philosophie, il faut garder à l'esprit que la philosophie n'a pas trouvé uniquement en elle-même, c'est-à-dire dans son mode d'organisation « institutionnel » ou de création d'une réflexion, la possibilité d'un discours radical sur le choix de sa mort. Le changement vient de l'extérieur.

C L'évolution du discours

Si nous admettons comme Benveniste⁴ que : « c'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa

¹ Platon, *Théétète* 172a (traduction de T. Diès, 1965).

² Antiphon, *Sur la vérité* 8. 44 b, col.2, cité dans DE ROMILLY 2001, 80.

³ C'est tout l'enjeu de la pièce de Sophocle, *Antigone*, de voir à quel moment il faut obéir à quelle loi.

⁴ BENVENISTE 1966, 259.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

réalité qui est celle de l'être, le concept d'ego »¹, il paraît alors indispensable dans l'étude qu'on se propose d'entreprendre d'analyser le discours des Grecs, ce « langage mis en action », pour chercher à percevoir l'influence de la rationalité et ce que cela implique pour le suicide. Nous concentrerons notre analyse sur un domaine qui nous paraît primordial dans notre quête des formes de construction du suicide raisonnable. Ce domaine, c'est celui des formes de subjectivités que le langage implique. Le sujet dont parle Benveniste reste un sujet en relation, qui comme le préconise Socrate, ne prend son existence qu'en relation avec un vis-à-vis. Mais il prend tout de même une identité ou une personnalité du fait de cette relation, si ce n'est encore une intériorité qu'en de très rares cas. Claude Calame a déjà tracé une voie féconde dans cette étude², nous suivrons en partie ses pas.

L'anthropologue s'interroge sur la place du « je » dans l'énonciation. Dans la poésie épique, le « je » n'a pas de nom propre et peut être assumé par tous poètes reprenant le récit, il a presque une fonction de « je » collectif. La poésie lyrique, qu'il préfère appeler mélique, fait davantage intervenir le contexte de narration, le « je » s'efface derrière l'invocation aux muses, réelles énonciatrices du texte, l'auteur s'il apparaît, le fait à la troisième personne. Le « je » devient un « nous » où l'auteur et ses inspiratrices se confondent. Ce qui est pour nous une confusion est d'autant plus rendu possible par le fait que dans une langue à cas comme le grec, le « je » n'est pas toujours au nominatif (c'est-à-dire ayant une fonction de sujet) dans la relation d'énonciation³. Nous retrouvons le phénomène décrit dans le point précédent d'hyper subjectivation par une forme d'héroïsation reposant sur une relation fusionnelle avec un élément divin. Mais, plutôt que de marquer une subjectivation de l'individu, il faut y voir un effacement de l'intériorité et du sentiment d'être au monde.

Si nous lisons avec soins les récits de suicide, ou les allusions au suicide par les auteurs de l'époque archaïque, et ces allusions ne sont pas nombreuses, aucune ne concerne une évocation directe, à la première personne, du désir de mourir à une exception près. Examinons d'abord les rares évocations du suicide ou d'un désir de mort chez des auteurs de cette époque. Homère rapporte le désir de mourir de plusieurs de ses personnages : Hélène à Troie, Achille à la mort de Patrocle, Ulysse et surtout Jocaste, seul

¹ Cela reste une piste d'étude et non un élément déterminant. Comme le rappelle Catherine Darbo-Peschansky, « personne ne soutient le déterminisme absolu de la langue » (DARBO-PESCHANSKY 2007, 459).

² CALAME 1986.

³ CALAME 1986, 52.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

suicide accompli de son récit (il ne cite pas directement le suicide d'Ajax). Sappho dans le fragment 94, 1, fait parler une femme qui, en la quittant, affirme « sans mentir je voudrais être morte »¹, elle ne parle pas en son nom, mais en celui d'une femme. Le texte de Théognis, dont nous avons déjà plusieurs fois parlé au sujet de la pauvreté, opère également cette distanciation entre le sujet et l'acte par le moyen de l'usage de la troisième personne², comme nous le constatons pour tous les textes de l'époque archaïque. Que cela soit Hélène, Achille ou Ulysse qui désirent la mort, Jocaste qui se tue, les pauvres qui doivent se pendre ou se précipiter, c'est toujours l'autre, il ou elle.

Venons-en à l'exception dont j'ai parlé plus haut. Elle se trouve dans un poème de Sappho. En s'adressant à Hermès, elle affirme : « Non, seigneur, par la déesse bienheureuse, il n'est pas de douceur pour moi en ma vie sur la terre. Je ne sais quel désir me tient de mourir et de voir sous les lotus humides de rosée les falaises qui bordent l'Achéron³ ». Dans cet extrait la poète parle de ses propres tourments amoureux et de son désir de mort. Elle est la seule de tous les poètes de l'époque archaïque que nous venons de citer à se donner la mort. La tradition qui fait d'elle une suicidée, naît peut-être de ces vers, les « falaises qui bordent l'Achéron » devenant celles du Cap Leucade chez des auteurs qui pourraient avoir réinventé sa mort.

Si nous pouvons voir, avec Claude Calame, une continuité entre la poésie et le discours des premiers historiens, pour qui le témoignage des acteurs d'un événement prend le même rôle que la muse, s'y ajoute, du fait même du genre auquel Hérodote se propose de se prêter, le rôle du λόγος. En effet, la raison permet à l'auteur de prendre une place dans le récit. Elle lui sert à faire la critique des récits qu'il a entendu et qu'il rapporte. Ainsi Hérodote prend position contre un récit qui accuse les Alcmonides d'avoir voulu livrer Athènes aux Perses en leur donnant un signal⁴. Il s'appuie sur des arguments qu'il juge raisonnable ; pour lui, l'opposition de cette famille à la tyrannie d'une part, et le manque d'intérêt qu'elle tirerait de cette action d'autre part, fait qu'« aussi n'est-il guère

¹ τεθνάκην δ' ἀδόλωσ θέλω· (traduction d'Y. Battistini, 2005).

² Théognis I, 173-182 (traduction de J. Carrière, 1962), parle de l'homme en général auquel il conseille finalement : « Mieux vaut pour l'homme pauvre d'être mort, cher Cymnos, que de vivre sous la pénible étreinte du besoin »,.

³ Fr. 95, 11-14 : καθάνην δ' ἕμερός τις [ἔχει με καὶ / λωπίνοις δροσόεντας [ὄ/ < — >χ[θ]οῖς ἴδην Ἀχερ[/]..δεσαιδ'./, (traduction d'Y. Battistini, 2005).

⁴ Hérodote, *Histoires* VI, 121, 1 (traduction d'A. Bargaet, 1964) : « un détail dans ce récit m'étonne et je me refuse à le croire : les Alcmonides, dit-on, auraient agité en l'air un bouclier pour faire des signaux aux Perses, d'accord avec eux, pour livrer Athènes aux Barbares et à Hippias ». Voir aussi Hérodote, *Histoires* VI, 123,1 et 124,2.

logique de les prendre, eux, pour les auteurs de ce signal ». Un pas de plus est franchi dans l'autonomisation de l'auteur avec Thucydide qui d'une part écrit en son nom, et non pas sous l'effet d'une inspiration, mais en outre rejette l'intervention divine comme moteur des événements historiques en faveur de l'action des hommes. Dès le début de son œuvre, il explique sa méthode¹ et précise qu'il ne se fie ni aux témoignages ni à ses impressions personnelles, mais qu'il vérifie les faits en procédant à des recoupements. C'est-à-dire que la relation au récit produit est assumée par son auteur qui se donne la charge d'analyser la relation entre les événements qu'il propose pour construire un ordre de relation causale. Nous allons maintenant développer la manière dont, en partie du fait de l'évolution des récits, la causalité évolue.

D La place de la causalité

Un autre élément majeur de changement lié au développement de la raison, c'est l'évolution de la manière dont le monde est expliqué. Peu à peu, l'homme trouve sa place en tant qu'agent et de ce fait intègre en lui la responsabilité de ses actions, sur le plan juridique comme nous le verrons ensuite, mais également sur le plan moral. En ce qui concerne les causes psychologiques d'une action, la nature de la source de l'acte évolue de l'extérieur, l'environnement, les dieux, la folie, vers l'intérieur, c'est-à-dire l'individu. En revanche, l'influence des déterminants corporels sur l'origine des actes de l'homme ont été intégrés bien plus tôt. Le changement de paradigme de la causalité suicidaire s'intègre dans une évolution globale qui se traduit par un intérêt des Grecs entre l'époque classique et hellénistiques pour la notion de causalité².

1 Le destin et la causalité religieuse

Dans un premier temps, la causalité concernant les hommes est guidée par la croyance en la toute-puissance des dieux. Dans l'épopée homérique, les hommes voient la main d'un dieu à l'origine de leurs actions, de leurs réussites comme de leurs échecs³. Plus que des relations personnelles directes entre divinités et hommes Onians propose plutôt d'y voir : « une façon de concevoir la causalité divine en général »⁴. Il met l'accent sur une

¹ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* I, 22.

² DARBO-PESCHANSKY 2007, 461, dans une brève notice sur l'*aition* note un goût des Grecs pour la causalité, elle renvoie à l'ouvrage de Lloyd qui a développé cette question (LLOYD, 1996, 94-107).

³ ONIANS 1999 [1951], 361 ; DODDS 1977.

⁴ ONIANS 1999 [1951], 363.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

expression, « les dieux ont filé » qu'on retrouve huit fois entre l'*Illiade* et l'*Odyssee*, image qui semble dominer la façon dont les dieux font le destin ; Homère parle de Moira. Les hommes sont donc liés à leur sort. Et si par les vertus d'une filiation divine, le choix entre deux destinées se pose, comme cela a été le cas pour Achille¹ ou encore pour Pâris, une fois fait, il est inéluctable. La figure du tissage et du lien perdure par la suite² et prendra la forme de la nécessité (ἀνάγκη³) qui pour les Orphiques ou les Pythagoriciens représentait un pouvoir suprême personnifié. Cette image du filage apparaît chez Platon, lorsqu'il évoque le fuseau de la nécessité⁴. Pour Parménide rien n'existe en dehors d'elle⁵.

Cette croyance en la puissance divine entraîne également le besoin en cas de malheur de connaître l'origine de ce malheur et de savoir comment y remédier. Walter Burkert identifie une séquence causale en quatre temps dont il précise qu'elle dépasse le cadre de la civilisation grecque⁶. Dans un premier temps intervient le désastre et le questionnement. Puis on fait, dans un deuxième temps, appel à un interprète qui explique les causes du mal et identifie la faute ; c'est la troisième étape. Enfin des mesures de réparations sont mises en place. Les récits en relations avec le suicide ne font pas exception à ce schéma. Le récit rapporté par Pausanias concernant le changement d'épiclèse d'une Artémis arcadienne dite, *Kondyléatis*, en Artémis *Apanchoméne* en est une illustration. Des enfants ayant joué avec une cordelette autour du cou de la déesse, disant qu'elle s'était pendue, ont été lapidés par les gens de Kaphyai.

« Or après qu'ils eurent agi ainsi, une maladie s'abattit sur leurs femmes : les enfants qu'elles portaient dans leur ventre étaient expulsés morts avant terme, jusqu'au jour où la Pythie leur enjoignit de donner la sépulture aux enfants et de leurs offrir un sacrifice expiatoire tous les ans, car ils étaient morts injustement. Les gens de Kaphyai se conforment intégralement aujourd'hui encore à cet oracle. Et comme

¹ VERNANT 1999, 112 et 1996a, 501 *sqq.*

² Eschyle, *Agamemnon* 1048.

³ ONIANS 1999 [1951], 392, rapproche l'étymologie d'ἀνάγκη du mot ἄγκω, qui signifie « étrangler ». Ἀνάγκη serait l'épouse de Khronos et entourerait l'univers. Il n'y a qu'un pas pour lier la nécessité à la pendaison, ce pas ne sera pas franchi par un Grec mais par Horace (Horace, *Odes* III, 24, 5 : « s'il est vrai que l'implacable Nécessité enfonce ses clous d'acier aux faîtes les plus hauts, tu ne pourras dégager ton âme de la crainte, ta tête des filets de la mort (*non mortis laqueis expedit caput*) », traduction de F. Villeneuve, 2002. Chantraine (voir CHANTRAINE 1977, 83 : ἀνάγκη) évoque sans y croire la proposition de Schreckenberg (SCHRECKENBERG 1964) qui soutient « que certains passages évoquent des captifs enchaînés par le cou (par exemple. Homère, *Odyssee* IX, 98) ».

⁴ Platon, *République* X, 616 *sq.*

⁵ Parménide B8,30 (Dumont), le terme apparaît dans le sens de fatalité dans Empédocle 116 (Dumont), Eschyle, *Prométhée enchaîné* 105.

⁶ BURKERT 1994, 28.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

il y avait, dit-on, cette clause aussi dans la réponse du dieu, ils appellent, depuis cette époque, la déesse de Kondyléa *Apanchoméne* (« *Pendue* »)¹. »

Nous reconnaissons très distinctement les quatre étapes que nous avons citées. D'abord, les femmes perdent leurs enfants avant terme, puis il est fait appel à la Pythie, qui découvre l'origine du mal, et qui indique la marche à suivre. Les enfants recevront une sépulture et un sacrifice expiatoire annuel et la déesse devient la déesse pendue, elle devient conforme à ce que les enfants en ont fait. Burkert note avec pertinence que ce système implique une inversion du rapport aux événements dans la chaîne de causalité par rapport à notre conception. L'interprète part du mal présent pour trouver une solution en se concentrant sur une action réparatrice. Le lien établit entre la cause et la conséquence, dans le cas présenté ci-dessus des enfants lapidés et des avortements, repose sur des recherches de similarités entre le problème constaté et des événements survenus auparavant. Dans cette explication les enfants refusent de venir au monde parce que d'autres enfants ont été tués injustement. Ce schéma peut être raccourci, chacun se faisant médiateur de la volonté divine, ainsi Hérodote rapporte que la folie de Cléomène, pour rester dans des événements en relation avec le suicide, est due à sa conduite sacrilège, chacun ayant sa propre interprétation :

« À ce que disent la plupart des Grecs, ce fut parce qu'il avait persuadé à la Pythie de dire ce qu'elle avait dit au sujet de Démarate ; d'après les Athéniens, seuls, parce que, ayant fait l'invasion d'Éleusis, il avait coupé les arbres dans l'enceinte consacrée aux Déesses ; au dire des Argiens, parce que, après avoir fait sortir d'un sanctuaire de leur héros Argos ceux des leurs qui s'y étaient réfugiés à la suite de la bataille, il les avait massacrés, et, dans un transport de démence, avait incendié le bois sacré lui-même². »

Nous pourrions penser qu'il n'y a pas de réparation possible dans la mesure où le roi de Sparte est mort, mais en fait sa mort est perçue comme la réparation à ces fautes. C'est-à-dire que même des événements contemporains à un auteur pouvaient être interprétés avec cette grille de lecture religieuse.

2 Une causalité scientifique ?

Les premiers philosophes ont recherché la cause première de ce qui se produit dans le monde ailleurs que dans une divinité et l'ont trouvé dans des éléments (feu, air, eau etc.). Nous pourrions postuler une rupture matérialiste dans cette approche, mais comme le

¹ Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 23, 6-7 (traduction de M. Jost, 1998).

² Hérodote, *Histoires* VI, 75 (traduction de Ph.-E. Legrand, 1963).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

rappelle Jean-Pierre Vernant¹ entre la conception du monde d'Anaximandre et celle d'Hésiode : « les structures se correspondent jusque dans les détails ». La physique ionienne reprend un schéma de genèse du monde reposant sur un premier temps d'indistinction d'où émergent des opposés qui interagissent et fondent un équilibre. Mais à la place des divinités des poètes, les philosophes intègrent des éléments naturels. De ce fait, précise l'helléniste, l'union sous une métaphore matrimoniale, courante dans les cosmogonies mythiques, n'est plus réalisable. La génération, première réponse mythique à la causalité, doit être remplacée par autre chose ; ce sera le principe d'identité reposant sur l'union des opposés. Comme nous l'avons observé ces opposés deviendront peu à peu distincts jusqu'à ce que chez Aristote cette indistinction entre deux éléments identiques devienne la base de la rationalité. Elle permet la mise en place d'un mode de raisonnement et d'accès à la vérité basé sur les syllogismes démonstratifs, basés sur des prémisses vraies, ou dialectiques.

L'étude d'Aristote est essentielle pour comprendre la causalité « rationnelle »². Avant lui Platon avait abordé cette question de la causalité, parlant de double cause³ ou de cause efficiente⁴. L'apport d'Aristote à cette question est de séparer la question de la causalité de celle de la nécessité pour en faire un outil de science. Il s'intéresse en priorité aux causes de la matière qu'il définit ainsi dans la *Métaphysique* :

« En un sens par cause nous entendons la substance formelle, ou quiddité, (en effet la raison d'être d'une chose se ramène en définitive à la notion de cette chose, et la raison d'être primordiale est cause et principe ; en un autre sens, la cause est la matière ou substrat ; en un troisième sens c'est le principe du mouvement ; en un quatrième qui s'oppose au troisième, la cause c'est ce pourquoi, ou le bien (car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement).⁵ »

Après Aristote, la réflexion sur les causes a été renouvelée par les stoïciens qui ont posé le problème de la causalité sur trois plans : « la définition de la cause, la conception de la causalité et le domaine de la validité de cette conception »⁶. Au premier, ils sont restés fidèles à la pensée traditionnelle, la cause est ce en vertu de quoi quelque chose est.

¹ VERNANT 1957, 184.

² COULOUBARITSIS (L.), 2001 « Causalité et scientificité dans la *Métaphysique* d'Aristote », in DELRUELLE, PIRENNE-DELFORGE 2001, 213-226.

³ Platon parle de causes nécessaires et finales dans le *Phédon* 99b-101c.

⁴ Platon, *Philèbe* 24b.

⁵ Aristote, *Métaphysique* A, 3 983a, 26-33 (traduction de J. Tricot, 2000). Voir également *Physique* 2, 3, 7.

⁶ DUHOT 1989, 266.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Pour la conception de la causalité, ils ont proposé un modèle ternaire « de l'agent qui informe le patient et fait ainsi apparaître l'effet »¹. L'agent prend alors une place de choix dans la causalité en tant qu'initiateur du mouvement. Nous percevons alors le grand écart entre la causalité « traditionnelle » et la « causalité » rationnelle et l'influence sur la manière de percevoir les causes du suicide. Ce cadre de pensée original permet, voire favorise, l'internalisation de la causalité au sein de l'agent.

3 Les causalités suicidaires

Les causes du suicide en général n'ont que peu intéressé les auteurs anciens. Dans le cas de la causalité religieuse, l'origine est surnaturelle ; il n'y a pas lieu d'aller chercher plus loin. Il n'y a pas de hasard, les événements dépendent des dieux ou du destin. Avec l'explication rationnelle la source du suicide est dans les événements, mais aussi dans l'individu qui a pris suffisamment de consistance pour endosser la responsabilité de son acte. Le principe d'une éventuelle cause sociale n'est connu qu'au travers du rôle joué par les proches tel que nous l'avons abordé dans la tragédie.

Nous avons abordé en première partie les aspects sociaux de l'origine des suicides en Grèce anciennes. Nous avons ainsi mis en avant les questions d'identité, de statut, les malheurs. Mais en l'absence de chiffres, il est impossible de faire ressortir des spécificités du monde grec en percevant des détails qui nous permettraient d'affiner l'analyse. Nous nous concentrerons donc sur les explications que les Grecs donnaient à ce phénomène. Ces explications concernent le plus souvent un cas en particulier et ce n'est qu'en de rares occasions qu'elles acquièrent un caractère universel.

a La folie comme instrument privilégié des divinités

Nous avons vu que la causalité la plus ancienne en Grèce repose sur un fondement surnaturel. La folie est perçue comme un moyen d'action privilégié des divinités. Elle intervient dans des situations de suicide à plusieurs reprises ; que l'acte suicidaire ait été commis durant une crise de folie dans la plupart des cas (Aglaure, Pythie, Boutès, Cléomène, Scamandre, Diodore l'épicurien, jeunes milésiennes, Déjanire, Ino, Lycurgue Dryantis, Myrrha, Calanos, Sagaris, Cios) ou bien juste après l'épisode délirant (Ajax, Héraclès).

¹ Voir le compte rendu de l'ouvrage de Duhot par Jacques Follon dans la *Revue Philosophique* de Louvain (FOLLON 1990, 109-110) sur la différence entre le système ternaire des Grecs rendu nécessaire par l'absence d'inertie dans leur physique qui rend nécessaire le binôme agent/patient.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Quand le suicide intervient durant la crise de folie, c'est souvent la punition infligée par la divinité pour une offense, une faute ou une transgression¹. Aglaure se précipite de l'acropole pour avoir transgressé un interdit visuel². Boutès, quant à lui, était fils de Borée, en Thessalie, il a enlevé Coronis qui avait été la nourrice de Dionysos. Ce dernier, à la demande de Coronis « frappa Boutès d'une frénésie (τὸν δὲ μανίαν ἐμβαλεῖν) qui fit qu'il se précipita dans un puits et mourut »³. Dionysos inspire aussi une folie suicidaire au fils de Dryas, Lycurgue. Celui-ci l'aurait offensé alors qu'il traversait ses terres. Dans l'*Illiade*⁴ Zeus le punit en l'aveuglant. Dans une pièce de Sophocle, il est enfermé par son peuple⁵. Chez Hygin celui-ci se tue, mais selon Pseudo-Apollodore il tue son fils, le prenant pour un cep de vigne. Ovide fait également de la folie et de l'intervention divine l'origine de l'acte de Myrrha qui cherche à se pendre⁶. Parfois, la punition frappe après une crise de folie. Ajax, prisonnier de son propre ἔθος se tue⁷. Dans d'autres cas le piège divin échoue, comme c'est le cas pour Héraclès qui écarte le suicide dans l'*Héraclès* d'Euripide.

Dans tous ces cas, l'origine de la folie ne réside pas dans l'individu. L'homme n'est que le jouet du destin, et, quels que soient ses sentiments, ses choix, ce destin sera toujours plus fort. Cela ne signifie pas qu'une cause non divine de la folie ne soit pas rapportée par les sources. La folie de Cléomène a été imputée à sa consommation d'alcool⁸, tout comme celle de Cambyse a été mise sur le compte d'une épilepsie congénitale⁹. Mais cette explication de la folie coexiste avec celle de l'intervention surnaturelle et n'apparaît qu'au V^e siècle. De plus elle n'exclut pas la cause première, forcément surnaturelle, qui se révèle plus importante.

¹ DODDS 1977, 73, sur le caractère archaïque de cette explication. Pour cet auteur « Les peuples primitifs partout dans le monde partagent la croyance que tous les types de désordre mental sont causés par une intervention surnaturelle ».

² Voir Hygin, *L'Astronomie* II, 13, Pausanias, *Description de la Grèce* I, 18, 2 et Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 6-7.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* V, 50, 5 (traduction de F. Hoeffler, 1865).

⁴ Homère, *Illiade* VI, 130-140.

⁵ Sophocle, *Antigone* 955-965.

⁶ Ovide, *Métamorphoses* X, 378.

⁷ Aristote affirme qu'Ajax a en commun avec Alcibiade et Achille le fait de ne pouvoir supporter un affront (Aristote, *Derniers analytiques* II, 13,22 (97b18)).

⁸ Hérodote, *Histoires* VI, 75,3 et VI, 84.

⁹ Hérodote, *Histoires* III, 33 ; Xénophon, *Mémoires* III, 12, 6. Voir DODDS 1977, 72, sur cette distinction entre folie divine et ordinaire. L'auteur cite également la distinction opérée par Empédocle entre « la folie suscitée *ex purgamento animae* de celle due à des désordres physiques ».

b L'environnement

La question peut aujourd'hui prêter à sourire, mais elle n'est pas si anodine qu'elle semble. Durkheim¹ s'est interrogé sur ce point et a cherché à déterminer l'influence de l'environnement sur le suicide ; il en est arrivé à la conclusion que cette influence était nulle. Pour les Grecs l'altération de la qualité de l'air pouvait être la cause de nombreuses maladies², mais également de suicides ; c'est ce que rapporte le récit de Plutarque sur une épidémie de suicides de jeunes filles à Milet. Il explique celle-ci de la manière suivante : « Selon l'hypothèse la plus courante, c'était l'air qui, ayant reçu dans sa composition un poison propre à égayer l'esprit, dérangeait jusqu'à la folie leur entendement³ ». Pour Hippocrate, la qualité de l'air, si elle ne conduit pas au suicide, peut en tout cas avoir une influence assez forte sur l'humeur ; ainsi un automne trop sec favoriserait la mélancolie⁴.

Pour Ptolémée⁵, au II^e siècle de notre ère, les planètes mêmes, selon les conjonctions astrologiques peuvent pousser à se tuer. Mars selon sa position par rapport au soleil et à la lune pousserait ceux qui subissent son influence à mourir dans une guerre civile, par un ennemi ou en portant la main contre eux-mêmes. Nous devons reconnaître que de nombreuses personnes devaient subir l'influence de Mars, même si moins se tuaient. Ce texte indique néanmoins une manière dont les Grecs pouvaient expliquer le destin individuel.

c Le corps en tant que première forme d'internalisation de la causalité

La manière la plus ancienne d'intégrer la causalité dans l'individu, c'est d'en faire la conséquence d'un dérèglement corporel. Nous avons vu que ces dérèglements frappaient, en premier lieu, les jeunes filles pour lesquelles la mobilité de l'utérus provoquait des pulsions suicidaires. Ces troubles hystériques prennent une autre forme chez les jeunes hommes. Pour les garçons, le fait de ne pas avoir de relations suivies engendre « une

¹ DURKHEIM 1990 [1897], 83-106. L'auteur consacre tout le chapitre trois de sa première partie aux « facteurs cosmiques ».

² Voir BOULOGNE 2002, 297 note 141 ; PIGEAUD 1987, 56-59.

³ Plutarque, *Moralia* 249 B-D (traduction de J. Boulogne, 2002). Pour Jacques Boulogne (296, note 140), le récit aurait pour origine le fond d'histoire locale de Milet dont se serait inspiré Plutarque. Le même récit est repris par Polyen qui n'évoque pas les causes éventuelles (*Ruses de Guerres* 8,63).

⁴ Hippocrate, *Airs, Eaux, lieux*, 10.

⁵ Ptolémée, *Tetrabiblos* 201 (4,9). Même la méthode utilisée pour se tuer pouvait être susceptible de subir l'influence des astres selon Vettius Valens, *Anthologies* II, 40.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

mélancolie analogue aux troubles hystériques de la femme »¹. Si la mélancolie n'est pas le suicide, elle peut y mener.

Mais le corps peut mener au suicide lorsqu'il se détériore, ou qu'il apporte trop de souffrances. Nous avons abordé la question des malades incurables et des vieillards. Approfondissons la question de la douleur. Nous apprenons dans l'*Illiade* que Philoctète, mordu par un serpent sacré, a été abandonné « en proie à la douleur (ἄλγεα πάσχω) » sur l'île de Lemnos². La pièce de Sophocle, représenté en 409, nous montre Ulysse parti chercher le héros afin que la guerre puisse prendre fin. En plein délire, l'archer dit à Néoptolème : « Le mal qui m'accable ne me permet plus de me redresser »³ puis ensuite, plus explicite, il affirme à Ulysse qu'il compte se précipiter. Il affirme vouloir se précipiter pour ne pas suivre Ulysse, mais cette manière de se tuer sera reprise par Cicéron qui insiste plutôt sur les tourments du héros : « Las ! qui pourrait me livrer aux flots salés, en me jetant du plus haut sommet rocheux ? Jà, déjà, je me meurs ; la virulence de ma blessure, la brûlure de mon ulcération viennent à bout de ma vie ! »⁴. Aristote rapporte un autre cas analogue, celui de Chiron dont il dit que « selon le mythe des poètes, à cause de la douleur si atroce que lui faisait éprouver sa blessure, souhaita la mort alors qu'il était immortel »⁵. Cette douleur, Aristote utilise ὀδύναω pour la qualifier, est aussi bien physique que morale. Concernant le suicide c'est plus souvent la douleur morale qui est évoquée ; pour le philosophe la souffrance physique doit être supportée⁶. La douleur due à des malheurs, quant à elle, peut justifier de se tuer dit le coryphée dans l'*Hécube* d'Euripide⁷. Mais c'est une femme qui parle, une captive troyenne, exprimant une opinion de femmes. Elle répond à Polymestor qui se demande la conduite à tenir face au malheur qui le frappe. Celui-ci n'écoute pas son conseil. Pour de nombreuses femmes (Creuse, Médée, Astrée, Byblis, Cleite, Jocaste, Laodamie, Léda, Oenonè, Chariclée), la douleur (λύπη) est un élément mis en avant pour expliquer le suicide. Nous trouvons cette justification pour quelques

¹ PIGEAUD 2006, 128 citant Galien, *Aphorismes* 6,5, Daremberg t.2, p.688.

² Homère, *Illiade* II, 721 (traduction de R. Flacelière, 1955).

³ Sophocle, *Philoctète* 819 (traduction de P. Mazon, 1960).

⁴ Cicéron, *Tusculanes* II, 19 (traduction d'H. Van Looy, 2002).

⁵ Aristote, *Éthique à Eudème* III, 1230a (traduction d'E. Lavielle, 1999).

⁶ Pour Cicéron, plusieurs siècles plus tard, à quoi cela sert de souffrir alors que le suicide peut nous permettre d'éviter cela (Cicéron, *Tusculanes* V, 40). C'est l'opinion des stoïciens (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 130).

⁷ Euripide, *Hécube* 1107-1108 (traduction d'H. Berguin, 1966) : en proie à des souffrances trop insupportables, un homme est excusable de mettre fin à une existence horrible (συγγνώσθ', ὅταν τις κρείσσον' ἢ φέρειν κακὰ πάθη, ταλαίνης ἐξαπαλλάξαι ζῆσις).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

hommes, mais peu sont considérés comme historiques et les sources sont souvent bien postérieures (Achéloos, Arar, Cyanippe de Thessalie, Enrôlas, Gangès, Strymon pour les personnages fictifs ; Timoléon, Crinippos et Cios pour les personnages réels). L'homme doit de toute façon endurer la douleur physique, mais également la douleur issue des événements malheureux. Ce n'est qu'en des circonstances exceptionnelles, comme la vieillesse, par exemple, que l'homme peut se laisser aller à la douleur.

Le corps peut également être considéré comme source de mort dans le cas de l'inceste, où le contact sexuel entre deux êtres de même sang peut entraîner, au moins dans l'imaginaire, le meurtre d'un membre du même sang. Une vision d'un phénomène corporel, une représentation, peut entraîner le désir de mourir¹.

d Émotion et individu

Les cas présentant les causes les plus proches d'une cause du suicide émanant de l'individu, sont ceux dans lesquels les auteurs évoquent une émotion ou un sentiment.

Examinons dans un premier temps les sentiments qui prévalent dans les récits de suicide à l'époque classique. Durant cette période, le sentiment mis en avant en cas de suicide repose sur relation à l'autre ou est relativement impersonnel. Ainsi, la honte est souvent évoquée dans la tragédie. Phèdre se tue par honte de son amour, Castor, Pollux ou Lédè se tuent par honte du comportement d'Hélène. Pour Ajax, le héros de Sophocle, il est honteux même de souhaiter vivre longtemps pour un homme s'il passe d'un malheur à un autre². La honte doit pousser à se tuer. Elle incarne la pression morale du groupe face à un comportement inapproprié.

Dans d'autres cas, le sentiment évoqué reste général, il ne concerne pas un individu précis. Ainsi Xénophon, dans les *Cyropédies*, montre l'absurdité des réactions causées par la peur : « il est des hommes qui, par peur d'être pris et tués, devançant la mort en se précipitant dans le vide, ou en se pendant, ou en se coupant la gorge » dit-il³. La peur, dont parle Xénophon, n'est pas la peur d'un individu particulier, mais la peur en général (l'auteur dit « ὑπὸ τοῦ φόβου »). L'amour peut être parfois également considéré comme

¹ Voir à ce sujet l'article de Marcel Mauss, (MAUSS 1997c, 313-330). L'anthropologue montre dans cet article que la mort peut intervenir sans cause objective. Il suffit pour cela que l'individu soit persuadé par la collectivité qu'il doit mourir.

² Sophocle, *Ajax* 473-474.

³ Xénophon, *Cyropédie* III, 1, 25 (traduction de M. Bizos, 1973). On retrouve la même réflexion chez Sénèque, *Lettres à Lucilius* XXIV : « L'imprudence des hommes, ou même leur folie, est telle que certains sont poussés à la mort par la crainte de la mort » (traduction de P. Miscevic, 1990). Voir à ce sujet JERPHAGNON 2004b, 283-296.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

motif du suicide, mais il a soit un caractère exemplaire comme dans le cas d'Évadné, femme modèle qui ne peut survivre à son mari, soit il est rejeté et n'est pas considéré comme une justification légitime de suicide¹. Dans le cas où il se fait trop pressant la société offre un remède à l'amour, une forme de substitut ordalique au suicide, le saut de Leucade, pour découvrir si l'amour en vaut la peine.

L'usage du sentiment en tant qu'explication de la mort par suicide est donc ancien. Nous observons néanmoins une évolution importante dans les sources gréco-romaines. Au moins à partir du II^e siècle avant notre ère, des auteurs évoquent des émotions ou des sentiments personnels comme motifs courants de mort volontaire. La honte est toujours présente, comme le montre le récit de la mort d'Aulus rapporté dans une épigramme de Lucilius, auteur du II^e siècle avant notre ère. Selon le poète, Aulus était un astrologue qui avait prédit sa mort à un moment donné, sa mort ne s'étant pas réalisé à l'heure : « tout honteux devant Petosiris, il se pendit (αἰσχυνθεὶς Πετόσιριν ἀπήγξατο) ». Au I^{er} siècle avant notre ère Parthénios raconte, dans ses *Passions d'amour*, le récit du suicide d'Evopis. Celle-ci est coupable de rapports interdits avec son propre frère, son mari s'en aperçoit et prévient le père de la jeune fille, alors Evopis, « prise de terreur et de honte, se pendit (τὴν δὲ διὰ τε δέος καὶ αἰσχύνην ἀναρτῆσαι αὐτὴν) »². Plus tard, au II^e siècle de notre ère, Plutarque rapporte l'histoire de Callirhoé, qui se tue de honte après ce qu'elle a fait subir à Coréso³, ou encore d'une jeune fille de Tégée qui se tue par crainte que le tyran de Tégée ne la viole et par peur du déshonneur⁴.

Mais, en plus de la honte, apparaissent, à la même époque, des suicides pour lesquels la cause évoquée est le découragement. Le terme verbe est « ἀθυμέω » qui signifie « décourager », « être craintif », « être inquiet », bref « être privé de θυμός » c'est-à-dire de cœur en tant qu'énergie vitale, de courage. Plutarque utilise ce terme à deux reprises dans un passage traitant de la superstition. Pour démontrer les effets de la superstition sur les esprits faibles, il dit que Midas aurait été « plein de découragement et de troubles (ἀθυμῶν καὶ ταραπτόμενος) à la suite, semble-t-il, de certains songes » et qu'il se serait tué en buvant du sang de taureau. Selon ce même auteur, Aristodème, le roi de Messénie, aurait également subi ce découragement et se serait tué (« il perdit tout courage, laissa s'éteindre

¹ Aristote, *Éthique de Nicomaque* III, 7, 13 (1116a.14) ; Platon, *Phédon* 68a.

² Parthénios, *Passions d'amour* XXXI (traduction de M. Biraud *et alii*, 2008).

³ Pausanias, *Description de la Grèce* VII, 21, 5, qui use également d'αἰδώς pour qualifier la honte.

⁴ Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 47, 6 : δείματός τε καὶ αἰδοῦς.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

ses espoirs et s'égorgea lui-même » ἐξαθυμήσας καὶ κατασβεσθεὶς ταῖς ἐλπίσιν αὐτὸς ἑαυτὸν ἀπέσφαξεν)¹. Diogène Laërce explique également la mort de plusieurs philosophes par le découragement ; pour Diodore Cronos dont il dit que : « de découragement il se suicida » (ἀθυμία τὸν βίον κατέστρεψε), pour Ménédème qu'il « mourrut de découragement » (ἀθυμία τὸν βίον κατέστρεψεν), pour Ménippe que « de découragement, il mit fin à ses jours en se pendant » (ἀθυμίας βρόχῳ τὸν βίον μεταλλάξαι), pour Périandre il précise « Car le sage Périandre s'est éteint par découragement » (καὶ γὰρ ἀθυμήσας ὁ σοφὸς Περίανδρος ἀπέσβη), ou encore pour Speusippe (« pris de découragement, il quitta la vie volontairement, à un âge avancé » (ὕπὸ ἀθυμίας ἐκὼν τὸν βίον μετήλλαξε γηραιὸς ὄν)². Le sentiment que ces auteurs expriment implique une reconnaissance de la souffrance individuelle relativement poussée. Nous constatons, concernant le découragement, que le sentiment exacerbé est une réaction à des événements ou des situations plus ou moins critiques. Il n'atteint pas la nature de l'individu comme c'est le cas pour la mélancolie. La source de l'acte reste la décision d'un individu spécifique qui pourrait choisir de ne pas se tuer.

La question de la décision individuelle n'implique en aucun cas une indépendance totale de l'individu vis-à-vis du destin ou de son groupe, mais plutôt l'absence d'influence surnaturelle. Le suicidé devient celui qui agit de sa propre main, de sa propre volonté. Nous avons eu l'occasion d'examiner par une étude lexicographique comment l'agent prend son autonomie par rapport au surnaturel. Nous allons maintenant montrer à quel moment le processus décisionnel s'intériorise afin que l'individu devienne la cause au sens aristotélicien de sa propre mort³.

L'étude du langage utilisé pour désigner le suicide nous a montré que les expressions impliquant la volonté dans des situations suicidaires apparaissaient entre le V^e et le IV^e siècle (dans des expressions liées au mot ἐκούσιος par exemple). J'y ai perçu une étape de l'affermissement du concept de suicide. Mais écartons-nous un instant de l'étude stricte du

¹ Plutarque, *Moralia* 168F, pour ces deux passages (traduction de J. Defradas, 1985).

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 120 ; II, 143 ; VI, 100 ; I, 96 ; IV, 3 (traduction de R. Goulet et T. Dorandi 1999).

³ Aristote, *Métaphysique* 1013a30. Nous parlons là de la cause efficiente ou motrice « la cause est encore le principe premier du changement ou du repos : l'auteur d'une décision est cause de l'action, et le père est la cause de l'enfant, et, en général, l'agent est cause de ce qui est fait, et ce qui fait changer est cause de ce qui subit le changement » (traduction de J. Tricot, 2000). Nous réservons la notion de responsabilité (et donc l'aspect moral ou juridique) à un autre chapitre, nous ne parlerons que de la notion d'agent agissant en opposition à un agent par procuration qui caractérise le suicidé à l'époque archaïque.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

vocabulaire pour examiner les contextes dans lesquels les suicides s'opèrent. Nous avons admis que les suicides mythiques relevaient de logiques proprement narratives¹, nous allons donc nous limiter aux cas « historiques » en partant des auteurs qui les présentent.

Les cas rapportés par Hérodote sont essentiellement descriptifs. C'est l'action qui intéresse notre auteur. La contrainte, c'est-à-dire le fait de se voir imposer la volonté d'un autre, est mise en avant dans le cas de Psamménite. Celui-ci ayant comploté contre Cambyse, « dut boire du sang de taureau ; ce dont il mourut sur-le-champ » (αἷμα ταύρου πῶν ἀπέθανε παραχρῆμα)². La contrainte est sous-entendue, mais elle est bien présente. Thucydide le premier utilise le terme ἐκούσιος dans un cas de suicide pour désigner la mort de Thémistocle³ comme nous l'avons noté dans la première partie de ce travail⁴. Un autre passage de cet auteur laisse entendre que des archers athéniens fuyant des Étoliens se tuèrent en se jetant dans des ravins⁵. Mais le mot utilisé, ἐσπίπτοντες, renvoie à l'idée de tomber, d'être jeté ou de tomber par hasard, ce qui retire l'intentionnalité et fait plutôt penser à un accident. Les autres cas de suicide évoqués par cet auteur sont descriptifs. Chez Xénophon nous trouvons une autre expression de la volonté, αὐθαίρετῳ θανάτῳ ἀποθνήσκει, que nous avons relevée également pour le cas de Crinippos⁶. Cette expression exprime la liberté de choix, mais Xénophon l'utilise plus précisément pour exprimer une décision intériorisée comme dans le cas de Crinippos ou dans l'*Anabase*, texte dans lequel ce mot désigne le fait d'être élu par soi-même⁷. Il faut être ainsi attentif à la manière donc la volonté s'exprime, en effet Jean-Pierre Vernant insiste sur « le défaut d'une terminologie appropriée de l'action volontaire »⁸. Pour Bruno Snell également la notion de volonté est

¹ Ce qui ne signifie pas que leur étude ne soit pas intéressante. Jean-Pierre Vernant a étudié l'apparition de la notion de volonté dans la tragédie (VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001 [1972], 41-74). Cette démarche est une aide précieuse pour comprendre comment derrière le « fictif » des auteurs mettent en lumière des évolutions de mentalités.

² Hérodote, *Histoires* III, 15 (traduction de Ph.-E. Legrand, 1958).

³ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* I, 138, 4 : ἐκούσιον φαρμάκῳ ἀποθανεῖν αὐτόν.

⁴ Voir page 35.

⁵ « Se jetant dans des ravins impraticables ou des endroits qu'ils ne connaissaient pas, ils y trouvèrent la mort (καὶ ἐσπίπτοντες ἔξ τε χαράδρας ἀνεκβάτους καὶ χωρία ὧν οὐκ ἦσαν ἔμπειροι διεφθείροντο) ; leur guide, Chromon de Messénie, avait justement été tué. » (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* III, 98. Traduction de R. Weil, 1967).

⁶ Xénophon, *Helléniques* VI, 2, 36 : « meurt de mort volontaire » (traduction de J. Hatzfeld, 1948).

⁷ Xénophon, *Anabase* V, 7, 29 : οἷα δὲ ὑμῖν καὶ διαπεπράχασιν οἱ αὐθαίρετοι οὗτοι στρατηγοὶ σκέψασθε « Voyez un peu la besogne que vous ont faite ces généraux élus par eux-mêmes » (traduction de P. Chambry, 1967).

⁸ VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001 [1972], 53.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

étrangère aux Grecs qui n'ont pas de mots pour la désigner¹. Le mot ἐκούσιος, « qui agit volontairement »² ne recoupe pas ce qu'on entend par volonté, il rejoint plutôt le sens de libre, c'est-à-dire qui agit sans contrainte. Ainsi l'expression qu'utilise Thucydide pour Thémistocle marque probablement le fait que celui-ci se soit empoisonné sans contrainte plutôt que le fait de se tuer par libre arbitre. Il se tue sans contrainte parce que le mode, le sang de taureau, semble habituellement lié à un suicide judiciaire comme dans le cas de Psamménite cité juste avant³. En élargissant notre point de vue, nous pouvons noter chez Xénophon que Panthée⁴ s'est tuée avec un poignard « depuis longtemps préparé » ce qui dénote l'intention. Le contexte, comme il marquait la contrainte chez Hérodote, peut dans ce cas marquer l'intention.

Nous constatons également dans l'œuvre d'Aristote l'usage d'une autre expression en rapport avec la notion de volonté. Nous la citons, même si le personnage est fictif, parce qu'elle montre bien la position du philosophe sur la question. Il dit que Chiron « souhaita la mort (εὔξασθαι ἀποθανεῖν) alors qu'il était immortel »⁵. Le verbe εὔχομαι renvoie au fait de prier, de promettre ou d'affirmer⁶. La volonté de Chiron passe par une affirmation plus que par une décision. Comme il est immortel, il ne peut mourir malgré sa blessure. Il est enchaîné à sa nature. Tout comme les mortels médiocres auxquels il est comparé qui « vaincu par l'épreuve brûlent de mourir » (θανεῖν ἐρῶσιν), c'est-à-dire sont pris d'une pulsion de mort dirait-on, Chiron n'est pas un centre de décision. C'est comme s'il n'y avait pas de volonté à l'origine de l'action.

À la suite d'Aristote, c'est Polybe, au II^e siècle avant notre ère, qui souligne le processus décisionnel menant à la mort. Il évoque le cas des Abydiens pour lesquels cette décision est collective ; pour lui, ils « choisirent tous ensemble de subir leur destin avec leurs enfants et leurs femmes, plutôt que de rester en vie (πανδημεὶ προείλοντο τῆς εἰμαρμένης τυχεῖν μετὰ τῶν τέκνων καὶ τῶν γυναικῶν μᾶλλον ἢ ζῶντες) »⁷. Le mot προείλοντο, signifiant « préférer », marque ce choix délibéré. Mais ce n'est pas le choix d'un individu, c'est celui d'un groupe entier. Un siècle plus tard, Diodore présente la

¹ SNELL 1994, 182.

² BAILLY 2000, 271.

³ Voir également le cas de Bagoas forcé par Darius à boire le poison. Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 5, 6.

⁴ Xénophon, *Cyropédie* VII, 3, 14.

⁵ Aristote, *Éthique à Eudème* III, 1230a (traduction d'E. Lavielle, 1999).

⁶ CHANTRAINE 1977, 389.

⁷ Polybe, *Histoires* XVI, 32 (traduction de D. Roussel, 1978).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

situation de Calanos le philosophe indien en disant : «il avait décidé de quitter volontairement l'existence (ἔκρινεν ἑαυτὸν ἐκ τοῦ ζῆν μεταστῆσαι) ». Cette fois le choix est clairement établi avec ἔκρινεν (choisir). Cet usage se confirme ailleurs chez cet auteur. Lorsqu'il parle des Éthiopiens, il rapporte le récit suivant : « Ils ont comme coutume de vivre jusqu'à un âge fixé à l'avance et, quand ce laps de temps est écoulé, de trépasser en se suicidant d'une étrange manière (ἐκούσιως μεταλλάττειν ἐξηλλαγμένῳ θανάτῳ) ». Nous retrouvons ἐκούσιος, mais dans un sens peut-être plus proche d'une volonté d'action de l'agent où il s'oppose à involontaire et non à contrainte. Diodore connaît par ailleurs cette contrainte à se tuer, comme nous l'avons vu avec Bagoas, mais également avec un roi gaulois qui oblige son second à se tuer¹, ou encore avec un roi éthiopien contraint par les prêtres à se tuer². Il connaît également la décision collective avec les Marmariens³ qui, entre 334 et 333, détruisent leur cité pour échapper à Alexandre, ou encore les Agrigentins dont certains plutôt que de quitter leur foyer « mirent volontairement fin à leurs jours (τὰς χεῖρας ἑαυτοῖς προσήνεγκαν) »⁴. La notion de volonté se confirme avec Strabon, auteur du I^{er} siècle avant notre ère. Il rapporte également le suicide de Calanos dont il dit qu'il est « mort de mort volontaire brûlé sur un bûché » (καὶ ἀπέθανεν ἐκὼν παρ' αὐτῷ διὰ πυρὸς) et plus loin, dans le récit, qu'il aurait pris « la résolution d'en finir avec la vie (ἐξαγαγεῖν ἑαυτόν) »⁵. C'est au I^{er} siècle avant J.-C. que le vocabulaire de la volonté s'introduit durablement dans les expressions concernant le suicide. Jean-Pierre Vernant rappelle que c'est également à cette époque, chez Diodore, qu'apparaît dans la langue grecque l'expression du libre arbitre⁶ (αὐτεξουσίους) en même temps que la liberté devient un élément psychologique et non plus seulement pris dans son sens politique. Au II^e siècle de notre ère nous retrouvons couramment l'expression de la volonté chez Plutarque⁷ ou Diogène Laërce où il illustre le modèle de mort philosophique.

Sur l'ensemble de notre période du VIII^e siècle au I^{er} siècle avant notre ère, nous pouvons considérer que si les Grecs acceptaient très clairement que l'individu puisse être

¹ Diodore, *Bibliothèque historique* XXV, Frgmt 15

² Diodore, *Bibliothèque historique* III, 6, 1-2.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 28, 5 : « ils exécutèrent donc leur décision » (οὔτοι μὲν οὖν τὰ δεδογμένα συντελέσαντες).

⁴ Diodore, *Bibliothèque historique* XIII, 89, 2.

⁵ Strabon, *Géographie* XV,1, 68, 3 et XV,1, 68, 11.

⁶ VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001 [1972], 52-53 note 20. Diodore, *Bibliothèque historique* XIV, 105, 4 : αὐτεξουσίους.

⁷ Chez Plutarque, *Lycurgue* XXIX, Lycurgue se tue volontairement (αὐτοῦ δὲ καταλῦσαι τὸν βίον ἐκούσιως).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

cause d'une action, il n'en est pas pour autant pleinement l'agent assumant la décision. L'individu peut être sans contrainte, mais n'est jamais entièrement indépendant. Pour le suicide une autre solution s'esquisse. Revenons brièvement sur le texte de Xénophon au sujet de Crinippos. L'expression est suffisamment significative pour s'y arrêter. Le mot αὐθαίρετος veut dire volontaire, toujours dans ce sens de spontané, de décision indépendante. Il est formé comme αὐθέντης auquel il ressemble, mais n'a pas la même origine. Il est formé d'αὐτός, soi, lié à αἰρέω qui est le fait de prendre en main ou de saisir. Cette idée de maîtrise se retrouve dans αὐθέντης comme nous l'avons vu¹. Αὐθέντης en tant qu'auteur peut aussi être vu comme « cause », comme dans le cas de Pelée qui considère Ménélas comme la cause de la mort de son fils : « je ne vois plus en toi qu'un génie malfaisant, le véritable meurtrier d'Achille »² lui dit-il. Cet ensemble de mots formés à partir d'αὐτός que nous avons étudié plus haut tiennent lieu d'expression de la modalité d'action immédiate de l'agent. Ces termes dénotent la maîtrise dans l'action, l'implication de l'agent et le fait que celui-ci ne devient agent agissant que par son activité. Ainsi la volonté s'exprime dans un sens politique. Est volontaire celui qui agit sans que cela lui ait été imposé comme Thémistocle, c'est-à-dire librement, ou celui qui s'implique dans l'action. Le suicide volontaire n'est pas l'objet d'une mûre réflexion prise par un individu exprimant son libre arbitre, en tout cas pas avant que le mot désignant la notion de libre arbitre, τὸ αὐτεξούσιον, lui aussi formé à partir d'αὐτός, n'apparaisse³. De là, nous pouvons considérer que le suicide est une expression de l'agent agissant ; une modalité de la volonté sans réflexion. En d'autres termes, l'individu peut être cause de l'action sans qu'il en soit pour autant le centre décisionnel réfléchi ; l'action tient lieu de décision. Nous avons déjà constaté que la réflexion sur l'action apparaît dans les actions collectives liées au suicide (nous l'avons abordé dans la partie sur les suicides de masse). La volonté n'est pas exprimée par une réflexion ou un mécanisme mental, mais une action. Pour que la décision puisse prendre corps dans l'individu, il faut que celui se soit suffisamment affirmé. C'est ce que nous allons étudier maintenant.

¹ Voir à la page 44.

² Euripide, *Andromaque* 614 (traduction de G. Duclos, 1966).

³ VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001 [1972], 52-53 note 20, sur la notion de libre arbitre qui apparaît au I^{er} siècle avant J.-C. et se répand au I^{er} siècle de notre ère.

II Les nouvelles formes de vie collective et le développement de l'individualisme

Le lieu de naissance de ce suicide raisonnable n'est pas fortuit. Il apparaît dans la cité d'Athènes avant de se diffuser plus ou moins largement (nous en trouvons des traces en Égypte avec Hégésias ou Aristippe et finalement à Rome). Je n'insinue pas que le système politique influe sur la quantité de suicides effectués, il serait de toute façon difficile de le montrer. En revanche, j'affirme qu'il existe un lien entre le système qui organise la vie collective des individus et la nature du suicide qui s'y développe, du fait de la modification qu'il implique dans les rapports entre le groupe et l'individu.

A Le modèle poliade

L'influence de la rationalité se fait encore sentir par les transformations qu'elle induit dans le fonctionnement de la société à partir du VIII^e siècle. Il n'est pas dans mon intention de développer le difficile problème de la naissance de la cité. Je souhaite simplement montrer ce que la diffusion de ce modèle entraîne en termes de rapports entre le groupe et l'individu et finalement les conséquences sur le suicide¹ (nous n'avons que peu de textes concernant le monde précivique ; peut-être seulement Homère et Hésiode qui ne traitent qu'assez peu de suicide).

La cité en tant qu'institution politico-sociale se développe à partir du VIII^e siècle environ, mais elle ne sort pas armée de pied en cape du casque de Zeus ; les transformations dont nous allons parler apparaissent lentement et leurs effets sont plus longs encore à se faire sentir. Nous n'étudierons pas toutes les transformations induites par la naissance de la cité ; j'ai choisi de me concentrer sur celles que je considère comme les plus significatives pour comprendre le changement du rapport entre l'individu et le groupe : l'apparition de la phalange, la mise en commun du politique et l'apparition de la monnaie.

1 La phalange

Les modifications de l'équipement guerrier et les changements que cela implique sur le plan tactique nous intéressent moins pour notre propos que l'influence que prend cette

¹ MEYERSON 1973, 13, insiste sur le lien entre le développement de la civilisation urbaine et la personne.

Dans le même ouvrage, Detienne (DETIENNE 1973, 48 note 1) revient sur cette observation.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

révolution sur l'homme grec et ses mentalités. Marcel Detienne décrit les différences entre le combattant homérique et l'hoplite¹. Le premier, selon lui, recherche l'exploit individuel et se laisse aller à la folie guerrière, alors que pour le second c'est la discipline et la maîtrise de soi qui importe ; la victoire s'obtient collectivement et l'hoplite doit « tenir son rang ». Pour ce savant, « l'antithèse de *Sôphrosynè* et de *Lyssa* souligne parfaitement l'opposition de l'hoplite et du guerrier archaïque », ce nouveau système de guerre de position révèle également une nouvelle manière d'envisager la victoire dans cette guerre réglée. Obtient la victoire celui des deux camps qui repousse l'adversaire hors des limites qu'ils se sont imposés. Celle-ci ne revient pas à celui qui tue le plus d'adversaires. Le combattant n'a pas non plus le même statut ; s'il peut être aristocrate, l'hoplite est avant tout un individu défini par la possession d'une part de terre qui le lie à un territoire ». Detienne parle de « promotion des ruraux »². Ceux-ci accèdent non seulement à la fonction guerrière, mais également politique. La logique guerrière ne se comprend plus sur le mode de la distinction, dans lequel l'individu recherche à être meilleur, mais sur le mode de l'égalité. Dans ce cadre, plus que son arme, le bouclier est le symbole de l'hoplite. C'est grâce à lui que s'exprime la cohésion et l'interdépendance des combattants. En effet, dans la phalange hoplitique chaque combattant protège son compagnon de gauche avec son bouclier et bénéficie de la protection du bouclier de son compagnon de droite³.

Cette mutation militaire peut sembler une entrave au développement de l'individu. De fait, à Athènes, nous pouvons observer une méfiance vis-à-vis de l'exploit individuel et du commandement. La victoire n'est jamais celle d'un seul homme. Pour bien comprendre, il faut prendre la question dans ce qu'elle apporte, plus que ce qu'elle retire. Elle retire à une minorité numérique, l'aristocratie, la capacité à se distinguer sur le champ de bataille. Mais elle offre à une population qui en était privé la possibilité de trouver sa place dans la cité. Elle offre à tous une identité, celle de citoyen, en opposition à ceux qui ne le sont pas. Ainsi, là où les sources laissent apparaître une forme de musèlement de l'individu, se dévoile en creux un élargissement de ceux qui peuvent se considérer comme des individus reconnus par l'ensemble du groupe. Dans les mentalités nous observons un passage entre un « hyperindividu », dont l'identité se construit par la distinction hiérarchique – il est individu parce qu'il est meilleur que les autres – à un individu égalitaire. L'assise de cet

¹ DETIENNE 1999, 161.

² DETIENNE 1999, 171.

³ Voir GARLAN dans VERNANT 1993, 90.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités
individu n'est pas la liberté, mais la discipline qu'il peut s'imposer¹. Cet idéal de discipline ne se cantonne pas au domaine militaire puisqu'il est également au fondement de l'idéal du philosophe.

2 La mise « au milieu »

Une autre conséquence du changement dans la forme d'organisation militaire vers un modèle où la défense du territoire est dévolue non plus à des professionnels, mais à des citoyens, c'est le partage des fruits de la victoire. Marcel Detienne² décrit ce processus de mise en commun en insistant sur les continuités entre le modèle homérique et celui de la cité, mais également sur le changement fondamental de perspective. Dans le modèle épique, le partage du butin se fait entre combattants en fonction de leur rang et de leur valeur. Le butin est posé « au milieu », signe de sa mise en commun. Il est ensuite partagé entre ceux qui ont combattu ; c'est-à-dire les aristocrates. Pour cet auteur, c'est dans ce partage que naît la transition entre une parole magico-religieuse, de pouvoir, et une parole-discours de débat entre égaux. La réglementation de la prise de parole lors du partage du butin marque l'origine d'une pratique de délibération. Le rôle de la phalange s'inscrit dans une extension de ces pratiques réservées à l'aristocratie à une base plus large, déterminée non plus par la naissance mais par une richesse minimale ; c'est-à-dire celle nécessaire à l'achat de l'équipement de l'hoplite.

Ce passage « au milieu » permet une redistribution des richesses dont le débiteur n'est pas un autre individu, mais la cité même en tant que personnalisation de ce qu'il y a de commun. La cité naît en devenant un intermédiaire obligé des échanges de biens et de décisions. La relation entre l'individu et le groupe change en conséquence. En devenant l'égal des autres citoyens de la cité, l'identité de chacun étant également placé « au milieu », l'individu prend du sens sur le plan juridique. La reconnaissance de l'identité d'un individu se produit dans un cadre civique au niveau du *dème*³. Ainsi, l'identité est inscrite et reconnue par d'autres personnes que celles du groupe familial ; même si en cas de contestation de cette identité, le témoignage des proches reste primordial en ce qu'il constitue la preuve essentielle de reconnaissance. Dès que le père a reconnu l'enfant, celui-ci acquiert une forme de personnalité juridique indépendante. L'individu acquiert alors assez d'indépendance pour que la forme de sa mort commence à lui appartenir, malgré le

¹ DUCREY 1999 [1968], 55.

² DETIENNE 2006, 155.

³ BERTRAND 2013.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

fait que le suicide reste condamné comme on l'a vu avec Aristote. En affirmant que celui qui se tue lèse la cité, le philosophe affirme cette idée que la cité est devenue « propriétaire » de l'individu. Pour Platon se tuer lésait la divinité, nous avons déjà un renvoi de la propriété vers une entité non incarnée. Le fait de mettre en avant l'extériorité de l'appartenance de l'individu peut être perçu comme une réaction à l'affirmation de l'individualisme au début du IV^e siècle. Les philosophes affirment que l'homme ne s'appartient pas justement parce qu'à Athènes, où Platon et Aristote séjournent, l'individu jouit de libertés importantes.

Ce modèle de mise au milieu se retrouve également dans la conception des relations entre l'individu et le groupe. Pour les Grecs, un lien étroit unit l'homme et la cité qui est pensée sur le modèle anthropomorphique. Platon a probablement le plus développé cette idée, mais elle est présente en filigrane dans d'autres domaines de pensée¹. Dans la *République*, le philosophe établit un parallèle entre l'organisation de la cité en trois groupes distincts « dont les fonctions sont la production de biens, la garde auxiliaire et la délibération » et l'âme de l'individu². Cette âme est donc également divisée en trois parties, d'abord une partie rationnelle, puis un principe « dépourvu de raison et désirant »³ et enfin « l'espèce de l'ardeur morale, dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation ? »⁴. L'élève de Socrate continue ce raisonnement en introduisant l'idée qu'une comparaison peut être établie entre les constitutions politiques et les types d'hommes, il présente alors cinq types d'hommes correspondants aux systèmes politiques suivants : l'aristocratie, la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et enfin la tyrannie et la monarchie⁵. La figure de l'homme tyran nous intéresse particulièrement. En effet, le premier trait qu'il fait ressortir du portrait du tyran, après avoir évoqué son rôle originare de protecteur du peuple, c'est sa propension au cannibalisme et à l'autodestruction. Il dévore ses propres parents⁶, pour se rendre indispensable il provoque des guerres et se débarrasse des citoyens les meilleurs⁷.

¹ Dans la pensée médicale, Alcméon de Crotonne au VI^e siècle compare la santé à l'isonomie et la maladie à la monarchie ou la tyrannie (VIDAL-NAQUET 2004, 330) et dans la pensée historique à l'époque de Platon (LORAUX 2005 [1997], 76).

² Platon, *République* 434e sqq. ; DE ROMILLY 1984, 190 sq.

³ Platon, *République* 439d.

⁴ Platon, *République* 441a.

⁵ Platon, *République* 544c.

⁶ Platon, *République* 565e et en 569b.

⁷ À l'inverse de ce que fait le médecin qui, selon Platon, purge le corps en se débarrassant des éléments pernecieux (Platon, *République* 567c).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Quant à l'homme tyrannique qu'il examine ensuite¹, c'est celui dont les désirs sont exacerbés et encadrés ni par la raison ni par la loi. Il accomplit ses rêves les plus bestiaux et infâmes comme le fait de s'unir à sa propre mère. Son désir de totale liberté le pousse vers l'ivrognerie et la folie « un homme devient parfaitement tyrannique quand son naturel ou ses occupations, ou encore les deux à la fois, l'ont rendu ivre, amoureux et mélancolique » dit-il². Chez cet homme, Éros domine en maître poursuit-il, le poussant à toutes les extrémités y compris les meurtres. Nous l'aurons compris, cet homme ne reconnaît pas de limites³ et surtout refuse le partage qui fonde la sociabilité. Pour Marcel Detienne : « Parce qu'il tient son pouvoir de lui-même sans l'avoir reçu en partage et sans être astreint à le remettre "au milieu" (*es méson*), le tyran se place au-dessus des autres et au-dessus des lois : sa toute-puissance le voue à être l'égal des dieux. Mais, du même coup, le tyran se trouve exclu de la communauté et rejeté en un lieu où la pensée politique ne fait plus de distinction entre le surhomme et le sous-homme, où s'efface la distinction entre les hommes et les bêtes »⁴.

Ce serait détourner la réalité des textes que d'affirmer que cet homme tyrannique présente tous les traits du suicidaire. Nous pouvons néanmoins rapprocher ces deux figures pour tenter d'éclairer leur place dans le modèle poliade. Dans les deux cas, nous avons affaire à des individus qui ne contrôlent pas leurs passions et qui placent leur intérêt propre au-dessus du bien commun. Ils gaspillent le bien commun et font preuve de violence. L'homme tyran, comme le suicidé, c'est celui qui ne met pas sa vie « au milieu » mais qui prend seul la décision d'en faire ce qu'il veut pour son propre intérêt. Cet égoïsme est souligné par Xénophon pour qui le tyran est celui qui a le plus d'intérêt à se pendre⁵.

3 Apparition de la monnaie

L'apparition de la monnaie est le dernier élément que nous allons évoquer afin d'observer comment elle concourt au développement d'une certaine forme

¹ Platon, *République* 571a sq.

² Platon, *République* 573c (traduction de G. Leroux, 2004).

³ DELRUELLE 2004, 63.

⁴ DETIENNE 1998 [1977], 144

⁵ Xénophon, *Hiéron* VII, 13 (traduction de P. Chambry, 1967) : « Ah ! Simonide, si quelqu'un a intérêt à se pendre, apprends que, pour moi, il n'est personne qui ait autant d'avantage à le faire que le tyran, puisque lui seul ne gagne rien à garder ni à déposer ses misères ». Voir WOHL 2002, 264, sur le lien entre la tyrannie et le suicide.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

d'individualisme. La monnaie apparaît en Lydie selon Hérodote¹ vers le VII^e siècle. Son développement en Grèce s'inscrit en grande partie dans le modèle des cités. Une tradition dont on trouve des traces dans un texte de Plutarque explique qu'à Sparte sa naissance a entraîné des critiques sur sa manière de transformer l'individu. Pour Lycurgue², le législateur spartiate, elle entraîne une inégalité sociale entre riches et pauvres. Il interdit alors les monnaies d'or et d'argent ne permettant qu'une monnaie de fer dont la faible valeur ne permet pas l'accumulation du fait de la masse de ce métal comparé à sa valeur. Cette monnaie n'étant reconnue qu'à Sparte, le législateur interdit de fait le commerce avec les autres cités et écarte ceux qui lui paraissent superflus (artistes, sophistes, proxénètes, fabricants de bijoux).

Ces critiques qui, pour Plutarque, appartiennent à un passé lointain prennent davantage corps au IV^e siècle. Si Platon en fait un objet important dans la fondation de la cité « parce que, signe contractuel de la valeur de l'échange, il en garantit la justice »³, au contraire, Aristote voit dans la monnaie un « facteur de perversion de l'économie »⁴. Elle permet de faire de l'échange une source de richesse alors que pour lui la richesse réelle repose dans les productions de la nature et dans le développement des outils de cette production⁵. De ce fait la monnaie devient un instrument d'injustice et d'exploitation de la nature non pour combler un besoin, mais pour produire des richesses.

Un autre problème qu'elle génère, c'est qu'elle permet une richesse qui n'est pas directement basée sur la possession et l'exploitation de la terre⁶. Elle donne ainsi de la valeur à des individus ne possédant pas la terre tels que des commerçants ou des artisans dont l'activité est traditionnellement condamnée. Elle permet également le salariat, situation qui entraîne une modification de l'identité de ce qu'est un citoyen. En effet, la

¹ Hérodote, *Histoires* I, 94. Sur cette question, voir DESCAT (R.), 2001, « Monnaie multiple et monnaie frappée en Grèce archaïque », *Revue numismatique* 6, 157, 69-81.

² Plutarque, *Lycurgue* IX. PICARD 2001, 97, rappelle à quel point les réformes de Lycurgue sur la monnaie doivent être prises avec prudence du fait d'importants problèmes de chronologie. Il dit que « Lycurgue aurait employé des moyens détournés pour rendre inutile ou très difficile et finalement interdire un moyen d'échange qui n'existait sûrement pas à l'époque supposée de la réforme ».

³ PICARD 2001, 98. Platon, *République* 371b

⁴ MOREAU 1969, 357

⁵ Aristote, *Politique* VIII, 1256b30 et 36

⁶ Selon MURRAY 1995, 236, « à tous les niveaux de la société, la propriété foncière était la forme de richesse la mieux acceptée socialement, parce qu'elle était la plus durable, la plus sûre, et en même temps celle qui était la plus soumise aux contraintes du *genos*, donc celle dont l'individu pouvait le moins disposer à sa guise ».

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

citoyenneté est liée à la possession d'une part de terre. Le salaire est perçu comme un lien de subordination envers un autre citoyen et une rupture avec les autres citoyens, c'est-à-dire une forme d'individualisation. En permettant des relations impersonnelles et ne tenant pas compte du statut avec les autres habitants la monnaie arrache l'individu au groupe¹. Mais à Athènes, tous ne condamnent pas la monnaie et beaucoup y reconnaissent l'instrument de domination et de puissance de leur cité. Elle est aussi un instrument d'identité par les types produits qui permettent à chaque cité d'affirmer sa puissance².

En aidant au développement du secteur marchand, la monnaie contribue à créer une nouvelle vision de la richesse et de la valeur de l'individu comme le note Jean-Pierre Vernant³. Elle crée un décalage entre la valeur réelle de l'objet et sa valeur marchande qu'elle introduit dans un « marché » où s'échangent des objets qui ne prennent pas leur valeur dans leur finalité.

Ces différents éléments créent une rupture avec la société précivique qui modifie les conditions d'existence des populations vivant sous le régime de la cité. Certaines cités comme Athènes vont plus loin encore dans la transformation de l'individu.

B Le rôle de l'Athènes démocratique

Afin de mettre fin aux conflits et aux injustices au sein de la cité athénienne, plusieurs législateurs se sont succédé pour donner corps à un ensemble d'institutions politiques censées arbitrer la vie en commun. L'une des stratégies mises en place par Solon a été de réduire l'influence des grandes familles⁴. Le législateur s'attaque à la toute-puissance du chef de famille⁵ afin de mettre fin à la responsabilité collective et réduire la vengeance qui est la cause de la plupart des troubles, il continue en ce sens l'œuvre de Dracon qui avait légiféré sur le meurtre. Les réformes des législateurs touchent également les aspects économiques, juridiques et sociaux de l'existence. Le rôle joué par Solon dans l'abolition à Athènes de l'esclavage pour dette est également souligné par Glotz qui invite à comparer le sort des pauvres à Athènes et dans les autres villes moins soucieuses de la

¹ Voir à ce sujet l'ouvrage de Georg Simmel (SIMMEL 2009) particulièrement le chapitre 4 qui traite de « la liberté individuelle ».

² PICARD 2001, 102.

³ VERNANT 1957, 200.

⁴ Glotz parle de « relâcher la solidarité qui avait si longtemps uni entre eux les membres du γένος » (GLOTZ 1904a, 350).

⁵ Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* II, 26.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

liberté individuelle¹. C'est un élément noté par Thucydide qui l'exprime dans un discours de Périclès qui fait un éloge de la démocratie². Selon Périclès, la ville a un destin particulier. Elle est « l'école de la Grèce »³ affirme-t-il ; l'avenir ne lui a pas donné forcément tort sur ce point, son affirmation est devenue réelle du fait de l'influence des nombreuses écoles philosophiques se tenant à Athènes. Ces spécificités athéniennes en termes culturel, politique, économique et même démographique ne seront pas sans conséquence sur les rapports entre le groupe et les individus

1 Athènes, la cité des hommes libres

La maxime de Simonide de Céos, « C'est la *polis* qui fait l'homme »⁴, trouve une magnifique illustration dans la cité athénienne. Nous avons vu que la liberté est un concept avant tout politique pour les Grecs de l'époque classique ; être libre, c'est ne pas subir d'entraves. Mais cette « liberté » politique dont Athènes se fait l'incarnation a des répercussions sur le plan social et personnel à plusieurs niveaux.

Les réformes de Clisthène ont une importance capitale pour l'autonomie de l'individu. Clisthène propose dans un premier temps une nouvelle répartition des citoyens⁵. Des quatre tribus ioniennes correspondant aux saisons, il passe à un système reposant sur le territoire et ses spécificités politiques. Il crée dix tribus, groupant chacune trois trittyes (une de la région côtière, une de l'intérieur des terres et une de la zone urbaine) qui rassemblent à leur tour plusieurs dèmes. Il divise aussi le temps de l'année en dix périodes, une par tribu, durant laquelle cinquante membres de chaque tribu forment la commission permanente du conseil (le conseil des Quatre cents est élevé pour l'occasion à cinq cents membres). Il impose à l'ensemble des citoyens un espace et un temps politiques plutôt que religieux⁶. Pour Eva Cantarella⁷ le passage d'une société précivique à une société politique entraîne une nouvelle manière de classer les individus. Les Athéniens passent d'une société dans laquelle les individus sont classés par groupes d'âge, eux-mêmes répartis par sexe (qu'on appelle société à lignage), à une société dans laquelle la distinction s'opère sur le

¹ GLOTZ 1904a, 365.

² Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* II, 37 ; 2,40 (traduction de J. Voilquin, 1966) : « chez nous, il n'est pas honteux d'avouer sa pauvreté ».

³ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* II, 41.

⁴ Simonide fr. 53d Page (traduction de M. Detienne, 2006, 200) : πόλις ἄνδρα διδάσκει (cité dans Plutarque, *Moralia* 784B).

⁵ Aristote, *Constitution d'Athènes* XXI.

⁶ VERNANT 1957, 199 et LEVEQUE, VIDAL-NAQUET 1964.

⁷ CANTARELLA 1985, 99-100.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

statut : libre ou bien esclave¹. La citoyenneté devient le signe positif qui fonde la capacité à être d'un individu. Le citoyen se voit muni de droits et de devoirs qui le distinguent du non-citoyen. Ces droits lui garantissent une meilleure protection² et font de lui une personne juridique, il peut alors accéder à la propriété, transmettre ses biens, intervenir dans les procès et siéger dans les tribunaux. Cette distinction est recherchée malgré les devoirs politiques, religieux ou militaires. Clithène approfondit ce système par sa réforme. Le dème devient l'instance politique importante en charge d'introduire et de reconnaître l'individu en tant que citoyen³.

Un autre apport de Clithène à la liberté athénienne prend une forme double ; *ισονομία* (égale répartition) et *ισηγορία* (égalité de parole⁴). Hérodote considère ces deux concepts comme des éléments fondateurs de la démocratie⁵ ; même s'ils n'ont pas été créés sous ce régime, ils en symbolisent l'aspiration à la liberté. L'isonomie qualifie la capacité d'accès des citoyens aux assemblées, aux tribunaux (cette capacité sera renforcée au V^e siècle par l'établissement du *μισθός* pour indemniser la perte d'une journée de travail au service de la cité et qui aura pour effet de permettre aux plus pauvres de siéger) et aux charges. L'*isegoria* quant à elle signifie la possibilité de prendre la parole dans l'assemblée qui entraîne, en principe, l'égalité politique. Même si tous ne profitaient pas de ces droits, il est indéniable, comme le rappelle M. Finley, que cela crée une « responsabilité civique »⁶ parce que le citoyen devient immédiatement responsable de ce qui peut advenir par ses choix.

En effet, en modifiant le rapport de l'individu au pouvoir, l'exercice de la démocratie, telle qu'elle a fonctionné brièvement à Athènes, modifie le rapport de l'individu au groupe et à soi-même, ceci en sollicitant sa capacité de décision et de jugement et en le responsabilisant. Le cœur de la participation politique était l'assemblée dans laquelle chaque citoyen pouvait exercer son droit en participant aux votes proposés à

¹ Roland Etienne parle d'une communauté de citoyens (ETIENNE 2004, 61).

² Karabélias (KARABELIAS 1991, 87) explique que le principe de l'égalité des peines est reconnu entre citoyens mais pas pour les étrangers et les esclaves qui peuvent donc recevoir des peines différentes pour un même acte. Contrairement au citoyen, l'esclave peut être torturé dans le cadre d'une procédure judiciaire pour obtenir un témoignage dont la valeur est reconnue (ALLEN 2003, 67 et 104-105).

³ Pour la création des dèmes, voir Aristote, *Constitution d'Athènes* XXI. Jean Rudhardt a montré que c'est lorsque le fils est introduit dans la phratrie de son père qu'il devient réellement quelqu'un (RUDHARDT, (J.), 1962).

⁴ FOUCHARD 1986, 151 ; OBER 1989 ; SLUITER, ROSEN (ed.) 2004; SAXONHOUSE 2006.

⁵ Hérodote, *Histoires* V, 78.

⁶ FINLEY 1985, 199.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

ses membres. Même si les charges les plus importantes (stratège par exemple) étaient plutôt réservées aux plus riches dans le sens où elles demandaient une présence constante et un investissement financier¹, les citoyens avaient l'occasion d'exercer d'autres magistratures moins prestigieuses, mais tout aussi essentielles au fonctionnement du système. Les membres du conseil des Cinq cents étaient désignés par tirage au sort² parmi les citoyens de plus de trente ans qui en acceptaient la charge potentielle. L'ensemble du travail est contrôlé à la fin du mandat et sanctionné le cas échéant. Nous comprenons que dans l'ensemble de ces procédures la réflexion et la capacité à argumenter deviennent des éléments importants de l'identité du citoyen. Cela dicte la distinction entre les citoyens et les esclaves incapables, par leur nature même, de réflexion selon Aristote³. Ce fonctionnement dans l'exercice politique remplace la contrainte, s'exerçant du fort sur un faible, par la persuasion s'exerçant entre égaux.

2 Propriété de la terre, propriété de soi

À l'époque archaïque, l'économie repose sur la possession de la terre, et l'activité de la majorité des individus est l'agriculture. Dans la mesure où la propriété individuelle est facteur d'individuation comme le rappelle Louis Dumont⁴ et que la question de la terre est centrale dans l'avènement de la démocratie athénienne, il semble utile d'analyser cette question pour appréhender la manière dont ce lien opère sur la conception de l'individu.

La famille est dans un premier temps l'unité juridique en termes de propriété. La terre n'est pas commune à tous⁵, elle appartient à l'ensemble d'une famille par les liens religieux qu'elle entretient avec⁶. Souvent, le tombeau familial se situe dans les champs de la propriété familiale⁷ et les limites entre les propriétés sont indiquées par des bornes⁸. Avec l'apparition de la cité, en plus de son caractère inaliénable du fait d'un attachement religieux, la terre devient le symbole de la citoyenneté, s'en dessaisir revient à renoncer à

¹ Voir HANSEN 1993 et RUZE 1997.

² Le tirage au sort est gage de démocratie pour Aristote (Aristote, *Rhétorique* 1365b30-31).

³ Aristote, *Politique* I, 5, 9, 1254b.

⁴ MERYERSON 1973, 104.

⁵ Comme Aristote reproche à Platon de le préconiser (Aristote, *Politique* II, 1, 3, 1261a).

⁶ FUSTEL DE COULANGE 1978 [1927], 64.

⁷ Plutarque, *Vie d'Aristide* I ; *Vie de Cimon* XIX.

⁸ Platon, *Lois* VIII, 842e - 843a.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

sa citoyenneté selon une loi de Solon¹. La succession n'est pas pensée non plus en termes d'individu à individu, mais en termes religieux. L'héritier est celui qui a la charge du culte² et, en l'absence d'héritiers directs, la charge revient au frère du défunt ou à ses fils s'il n'est plus³. L'ensemble de la propriété peut être divisé entre plusieurs fils⁴, mais la maison du père revient à l'aîné. C'est à l'époque de Solon que l'idée de propriété individuelle apparaît avec le testament qui permet à celui qui n'a pas de descendance de choisir à qui il transmet son bien⁵.

Cette question de la propriété de la terre et de l'individualisation de la propriété n'est pas sans influence sur la question du suicide. Il a déjà été évoqué le problème de la petite taille des parcelles qui a mené certains individus acculés au suicide par la pauvreté extrême peut-être du fait de successions trop éparpillées. Cela nous engage à porter notre réflexion sur la relation entre la condamnation du suicide et les conditions d'existence de la plupart des individus dans les familles qui tirent leurs ressources directement de l'exploitation de la terre. En d'autres termes, un suicide est-il perçu de la même manière par les proches lorsque l'individu qui disparaît constitue un maillon essentiel de l'économie familiale⁶ ? En quoi la morale sur le suicide est-elle tributaire des conditions économiques ?

Nous répondrons à cette question en examinant, dans un premier temps, le rôle dévolu à la procréation, besoin essentiel pour la cité,⁷ mais également pour la famille. La fonction des enfants ne tient pas qu'au renouvellement des générations par une logique d'agrégation de jeunes générations et de disparition des anciennes. La solidarité intergénérationnelle s'exprime également par le travail domestique fourni par les jeunes. Dans des familles aisées, ce travail domestique est exécuté par les esclaves. Mais dans une famille pauvre, les enfants fournissent la main-d'œuvre nécessaire à l'exécution des tâches de production. Dans ce cas, la mort d'un enfant est vécue comme dommageable au groupe

¹ Eschine, *Contre Timarque* 30 ; Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* I, 55. Pour Aristote, il était même interdit de vendre des terres (Aristote, *Politique* VI, 2, 5). Cf. l'article suivant : FINLEY 1970.

² Isée VI, 51 et Platon, *Lois* V, 740.

³ Démosthène, *Contre Macartatos* 51 ; *Contre Léocharès* 2 ; Isée, *Sur l'héritage d'Apollodore* 20.

⁴ Depuis les lois de Solon selon Isée, *Sur l'héritage d'Apollodore* 20.

⁵ Plutarque, *Vie de Solon* XXI.

⁶ La question du coût d'une vie peut paraître particulièrement cynique. Elle n'a pas été directement posée dans l'antiquité en termes monétaires. Elle a été posée par des chercheurs canadiens afin de montrer l'intérêt de renforcer la prévention du suicide du fait du coût élevée d'une mort de ce type (VOLANT 2001, 108, voir l'article « Économie »).

⁷ DAUBE 1977.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

entier. Si l'enfant se tue lui-même, sa mort est intolérable. Cette vision utilitariste de l'individu permet également de comprendre la mort des personnes âgées qui ne sont plus une force de travail, mais qui peuvent rester décisionnaires en ce qui concerne la gestion de biens communs. Dans ce cas, leur disparition peut paraître comme une libération pour les générations suivantes. Le suicide des anciens n'est alors plus dénué de connotations négatives parce qu'il anticipe une mort qui doit se présenter bientôt et abrégé des souffrances, mais pour des questions d'économie familiale. Quant à la disparition d'un jeune qui se tue, elle peut être perçue comme une trahison en plus d'un danger.

L'importance du facteur économique se confirme en examinant comment le développement de la cité athénienne permet d'atténuer la perte d'un individu.

3 Athènes, centre de la Grèce

Plusieurs éléments se conjuguent à Athènes pour proposer un terreau favorable au développement de l'individualisme. Ces facteurs seront réunis sur un temps court ; celui de la domination politique et intellectuelle de la ville au cours du V^e siècle et en partie durant le IV^e siècle pour le rayonnement intellectuel. Cette domination et ses effets ne seront pas sans conséquences sur la structuration de l'individu.

Athènes est une ville importante en termes de population. Au moment de son plus grand développement démographique juste avant la guerre du Péloponnèse, Athènes comptait environ 40 000 citoyens, au début du IV^e siècle elle compte encore 300 000 citoyens et 21 000 à la fin du IV^e siècle¹. Si on ajoute les femmes, les enfants, les métèques et les esclaves, la population d'Athènes était considérable. Cette concentration de la population n'est pas sans effet sur la manière de percevoir le suicide. Comme Platon² le précise, il n'est plus possible, avec une telle population, de connaître ou même de reconnaître tout le monde. Ce phénomène de concentration de population change la réaction en cas de suicide. Dans une société de proximité, un suicide est toujours la mort d'un proche. La culpabilité ou la crainte du mort guide le jugement et entraîne une volonté de neutraliser ce qui est un danger. Dans une grande ville dans laquelle le mort peut être un inconnu, la distance avec le mort et la fréquence de cette situation montre qu'il n'y a rien à en craindre. Le jugement peut se produire avec une certaine distance émotionnelle par

¹ BERARD 1947, 309-310 ; HANSEN 2006, 11.

² Platon, *République* 558a ; 562e et 563b-c. Aristote (*Politique* VI, 1319a, 19-38) parle, quant à lui, de la dispersion des populations dans l'arrière-pays qui fait que les individus se rencontrent peu.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

rapport au mort. Cela ne signifie pas que les réactions basées sur la crainte disparaissent d'un coup, mais qu'elles perdent l'essentiel de leur raison d'être.

Athènes est également importante sur le plan commercial. C'est durant cette période de croissance démographique au V^e siècle que la cité se dote d'un port de commerce important permettant le ravitaillement de la cité. Plus que les volumes de marchandises échangés, la présence de ce port traduit d'une part l'existence d'une population bigarrée¹ véhiculant des conceptions différentes de l'existence et de la mort, d'autre part celle d'un groupe de personnes influentes vivants du commerce et moins attachées à d'anciennes pratiques trouvant leur source dans un lien consubstantiel à la terre. Ces commerçants tels que Képhalos, originaire de Sicile et père de Lysias, ne sont pas forcément citoyens et ne possèdent donc pas de terre et vivent de leur activité commerciale qui n'est pas soumise aux mêmes aléas. Ce cosmopolitisme se développe à l'époque hellénistique et dépasse largement le cadre d'Athènes².

La cité attire également de nombreux intellectuels auxquels elle laisse une relative liberté d'expérimentation dans le domaine de la philosophie et d'expression concernant la rhétorique. Les intellectuels qui ne sont pas Athéniens sont nombreux tels qu'Aristote, Lysias, Isée ou Dinarque. Nous avons noté à la fin de la seconde partie le rôle important qu'ils jouent dans l'atténuation de la condamnation du suicide en la transformant en une mort volontaire, signe de maîtrise de soi et de son destin. L'habitude du débat politique qui s'étend finalement à presque tous les aspects de la vie sociale a permis cette florescence intellectuelle et la remise en cause de superstitions.

C Condamnation individuelle et responsabilité

Le moment où la condamnation d'une faute tend à devenir personnelle à la fin de l'époque archaïque (au VI^e siècle avant notre ère) est un élément important pour ce qui est de la construction de l'individu. Cette condamnation individuelle induit la notion de personnalité des peines en opposition avec le fonctionnement ancien de la justice grecque qui envisage la peine de manière collective. Nous allons étudier ce phénomène en indiquant ce que cela implique pour la manière de percevoir le suicide.

¹ Ceci est attesté par l'existence de nombreux cultes à des divinités étrangères rendus dans des sanctuaires du Pirée (ETIENNE 2004, 108-109).

² BASLEZ 2008, 301 *sq.*

1 La vengeance comme illustration de la peine collective

Dans le monde décrit par Homère, le mode de justice pénale repose sur la gestion de la vengeance¹. Le principe de la vengeance se comprend comme un mode de régulation des conflits entre familles². La δίκη, justice intrafamiliale, exige qu'en cas d'atteinte à un membre de la famille, particulièrement en cas de sang versé, les membres de la famille lésée cherchent à obtenir justice ou réparation. Ainsi pour le coupable de meurtre, il y a trois possibilités. Soit il parvient à fuir à l'étranger, soit il trouve un accord avec la famille de la victime et s'acquitte d'une compensation (ποινή³), soit il se fait tuer par les parents de la victime. L'*Iliade* illustre fréquemment ces situations dans lesquelles la vengeance intervient. Patrocle qui a tué le fils d'Amphidamas avec qui il jouait aux dés doit s'enfuir dans la maison de Pélée⁴, Ulysse ayant tué les prétendants d'Ithaque s'attend à une vengeance des proches qui effectivement se met en branle⁵. Cette vengeance touche le meurtrier, mais également sa famille comme le montrent plusieurs exemples dans l'*Iliade* : d'abord Andromaque qui craint pour la vie de son fils du fait des nombreux Grecs tués par son père⁶ ; puis Acamas qui se venge d'Ajax qui a tué son frère en tuant un de ses compagnons d'armes, considérant la vengeance accomplie⁷. Ainsi le coupable d'un meurtre qui refuse l'exil ou ne paye pas de compensation s'expose, mais expose également l'ensemble de sa famille, à une riposte.

2 Les législations sur le meurtre : l'individualisation de la peine

Les législateurs à partir du VII^e siècle sont intervenus sur les modes d'applications de la vengeance et des peines. À Locres, le droit criminel n'avait pas déterminé de sanctions précises, celles-ci étaient laissées à l'appréciation des juges selon les circonstances. Zaleucos a réformé la ville et fait que ceux qui avaient lésé le peuple soient abandonnés à

¹ SVENBRO 1984.

² GAGARIN 2005, 82 : « Si nous comprenons la loi comme un moyen établi par la société pour résoudre les disputes entre ses membres de manière pacifique, alors la loi existe à quelques degrés dans la plupart des communautés, et la Grèce archaïque n'est pas une exception » ma traduction de l'anglais.

³ Homère, *Iliade* IX, 632-636 et XIII, 258-659.

⁴ Homère, *Iliade* XXIII, 85-90.

⁵ Homère, *Odyssée* XXIV, 422-436.

⁶ Homère, *Iliade* XXIV, 734-738.

⁷ Homère, *Iliade* XIV, 482-485.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

la vengeance populaire. Ils devenaient ἄτιμοι et tous pouvaient les tuer¹. Glotz croit retrouver la même pratique chez les Thraces².

Dracon, à Athènes, dans ses lois sur l'homicide, introduit la notion de meurtre justifié³ jugé non par la famille, mais par des instances de la cité, en l'occurrence le Daphinion pour les meurtres sans préméditations⁴. Par la suite, Solon a interdit la vengeance privée⁵, et même si le vocabulaire de la justice garde des liens étroits avec la vengeance⁶, le citoyen ayant subi une offense, ou dont un proche a été tué, peut entreprendre une démarche auprès de la cité pour que le meurtrier soit puni. En effet, en l'absence de ministère public prenant en charge l'accusation, chaque citoyen doit engager une procédure visant à obtenir réparation, en cas de meurtre c'est une δίκη φόνου qui permet à l'accusateur de se conformer « ainsi aux contraintes morales impératives de la solidarité familiale »⁷. Ces réformes entraînent le fait que la condamnation devient individuelle pour la plupart des peines, la responsabilité collective ne subsistant que rarement (en cas de trahison par exemple)⁸. Gustave Glotz affirme qu'« entraînés par l'esprit démocratique, les Athéniens vont, dans le cours du V^e siècle, expurger le droit public des injustices traditionnelles et l'assujettir au principe qui réglait le droit privé, celui de la responsabilité personnelle »⁹. La seule peine qui reste collective est l'ἀτιμία qui s'applique en cas de vol et de trahison¹⁰. Si nous en croyons un texte d'Andocide, non confirmé par ailleurs¹¹, même en cas de dette il est illégal de se retourner contre le reste de la famille du débiteur pour obtenir le remboursement.

Les exceptions à la peine individuelle se font dans des conditions particulières. En 479, Cyrilos est lapidé avec sa femme et ses enfants pour avoir voulu accepter la

¹ Aristote, *Politique* II, 9, 5-9. Voir GLOTZ 1904a, 460.

² GLOTZ 1904a, 463, considère le καταποντισμός comme une coutume Thrace, il cite à l'appui le texte d'Euripide, *Hécube* 1259-1262.

³ Démosthène 23. *Contre Aristocrate* 53.

⁴ Aristote, *Constitution d'Athènes* 57,3.

⁵ Voir GLOTZ 1904a, 369, sur l'action publique, voir également Svenbro (SVENBRO 1984, 54 sq) qui analyse l'usage de la vengeance à la lumière de la théorie du don de Marcel Mauss pour expliquer le processus de renforcement de l'identité familiale.

⁶ Voir à ce sujet GERNET 2001 [1917], 139, qui explique que punir est lié au terme « se venger » et KARABELIAS 1991, 81.

⁷ KARABELIAS 1991, 82.

⁸ GLOTZ 1904a, 454.

⁹ GLOTZ 1904a, 455.

¹⁰ CONNORS 1985.

¹¹ Andocide, *Sur les Mystères* 74 et GLOTZ 1904a, 448.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

proposition des Mèdes de renoncer à la guerre¹. Ces actes rentrent dans le cadre de justice sommaire contre les traîtres et cherchent à faire disparaître les descendants, mais aussi les ascendants, en les privant des honneurs rendus par leurs propres enfants. Le principe de responsabilité collective subsiste également contre les tyrans², le mode d'exécution collectif est souvent la lapidation ou la noyade³. Ces punitions permettent d'unir l'ensemble du corps civique contre le coupable. La responsabilité des peines est donc dans un premier temps une nécessité qui permet de désigner un coupable unique et donc laisser entendre que justice a été rendue⁴ afin d'apaiser la victime et ses proches.

3 De l'individualisation des peines à la responsabilité de l'agent

Ce changement de mentalité⁵ entraîne une formalisation de l'échelonnage des peines. Nous avons vu qu'à Locres les juges déterminaient la sanction ; qu'elle n'était pas inscrite dans un texte. Nous pouvons supposer que les familles pouvaient mesurer la hauteur de la compensation selon les circonstances de la faute. Mais avec l'individualisation des sanctions, les Grecs s'interrogent sur la notion de responsabilité de l'agent. L. Gernet⁶ a étudié l'évolution des conceptions de la faute, l'erreur (ἀμαρτία), et montré comment elle passe du sens « d'égarement de l'esprit, d'aveuglement » à celui de délit involontaire impliquant une faute, mais sans l'intention de la commettre⁷. Dans ce processus, ce qui vient des dieux réintègre l'individu qui devient agent, quoique involontaire, de sa faute. C'est toute la chaîne causale de la faute et de la culpabilité qui est réinterprétée⁸.

Ainsi, en cas de faute, Aristote se demande dans quelles circonstances la responsabilité peut être atténuée⁹. Il évoque les situations d'ivresse, l'inconscience due à

¹ Démosthènes, *Sur la couronne* 204 ; Lycurgue, *Contre Léocrate* 122 ; Hérodote, *Histoires* IX, 5, qui l'appelle Lycidas.

² Voir le cas d'Aristotimos et de ses filles à Élis (Plutarque, *Moralia* 253B).

³ GLOTZ 1904a, 459.

⁴ GLOTZ 1906, 445.

⁵ Eva Cantarella (CANTARELLA 2000, 69 note 8) explique que la responsabilité individuelle est plus ancienne qu'on le croit. Selon l'historienne, à l'époque homérique le sens du mot *aitios* signifiant « cause » prend parfois le sens de « coupable » (voir également CANTARELLA 1979, 373).

⁶ GERNET 2001 [1917], 306-308.

⁷ Aristote, *Éthique de Nicomaque* 6,10, 1135b11.

⁸ C'est que, dans son sens le plus ancien, l' ἀμαρτία est une faute envers les divinités dont l'individu est l'objet mais pas le sujet.

⁹ Aristote, *La grande morale* I, 34, 24-26.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

l'âge¹ ou l'inconscience de nature. En multipliant les circonstances atténuantes pour les meurtres, les circonstances atténuantes pour le suicide deviennent possibles, nous pouvons observer ce phénomène dans le texte de Platon² qui tient compte des circonstances pour déterminer si les peines qu'il décrit au sujet de ceux qui se tuent sont applicables. Ce qui n'empêche pas le maintien des mesures de purification ou de protection, mais annule certainement les dispositions d'exclusion et d'éventuelles mutilations du cadavre.

D La vie privée

La question du développement de la vie privée s'articule autour de la question de l'existence d'un modèle de vie privée qui ne soit plus la dépendance d'une vie publique (c'est-à-dire limité à la gestion de la maison) et qui concernait l'individu en son nom propre et non plus celle de sa maison³. Il ne faut pas se laisser déborder par des conceptions anachroniques, puisque jamais en Grèce ancienne le privé ne cherchera à être le support de l'originalité. Par leur manière de s'habiller, de se loger, les Grecs cherchent davantage à montrer leur appartenance à un groupe donné qu'à se distinguer des autres individus. La distinction s'opère par rapport aux non-citoyens et aux barbares. Il n'est pas non plus le support de l'intime tel qu'on le comprend. Pourtant comme nous l'avons abordé dans la première partie⁴, cette notion de ce qui est personnel, à soi, prend une place dans la condamnation du suicide et dans la construction de l'individu.

1 L'individu face à sa famille

Il faut commencer par parler des relations entre l'individu et son groupe. En effet, une bonne partie des décisions concernant l'individu grec sont prises dans un cadre familial (mariage, alliance...). La sphère de l'intime est strictement limitée au corps. Tout ce qui concerne cette vie intime de l'individu (hygiène, sexualité et mœurs en général) est caché, voire dangereux⁵. La sexualité par exemple est renvoyée au domaine de la nuit où les règles sociales habituelles sont interrompues¹.

¹ Démosthène également fait de la jeunesse une circonstance atténuante (Démosthène, *Contre Conon* 21).

² Platon, *Lois* IX, 873c.

³ REDFIELD 1993.

⁴ Voir à la page 83.

⁵ Voir A. Arendt qui dit que « Depuis les Grecs, nous savons qu'une vie politique réellement développée conduit à une remise en question du domaine de la vie privée, à un profond ressentiment vis-à-vis du miracle le plus troublant : le fait que chacun de nous a été fait ce qu'il est, singulier, unique et immuable. Toute cette sphère du strictement donné,

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

La distinction entre vie privée et vie publique s'opère entre la vie publique : en tant que ce qui concerne l'ensemble du peuple ou du groupe et les affaires privées concernant la famille dans un sens plus restreint. C'est ce qu'on observe dans l'*Odyssee* lorsque Télémaque va visiter les compagnons de son père Nestor et Ménélas². Michel Casevitz précise qu'ἴδιος, c'est-à-dire « personne particulière³ » se confond avec l'intérêt familial. Cette personne particulière est la personne sociale dont la profondeur n'est pas reconnue et à laquelle Jean-Pierre Vernant fait allusion⁴. Il semble donc y avoir d'une part le groupe dans son ensemble, puis la famille dans un sens plus restreint. Les domaines d'intervention de la famille sont nombreux : la justice familiale, les rites funéraires et le culte familial, les stratégies matrimoniales. La légitimité à intervenir dans ces domaines repose sur l'autorité des plus anciens et laisse peu d'initiative ou de place aux plus jeunes.

2 De l'*oikos* à l'individu

Deux grandes transformations interviennent dans ce modèle et laissent de l'espace à l'individu. La première, c'est celle de l'apparition de la cité qui régleme un certain nombre d'attributions familiales à partir du VI^e siècle avant notre ère. Ce qui devient le public, c'est la vie de la cité en opposition à la vie privée qui est celle de la famille. Nous restons proches de la conception précédente dans laquelle ce qui importe, c'est ce qui est sous le regard des autres et ce qui y échappe. Cette conception est clairement indiquée par Platon. Dans les *Lois*, il indique : « dans la vie privée, c'est-à-dire dans la vie de famille » (ἴδια γὰρ καὶ κατ' οἰκίας), c'est-à-dire qu'il pose une équivalence entre vie privée et vie de famille. Il précise ensuite qu'« il y a beaucoup d'actes sans importance qui échappent au regard du public, des actes qui, variant au gré des peines, des plaisirs et des désirs de chacun et restant étrangers aux recommandations du législateur, risquent facilement de

reléguée au rang de la vie privée dans la société civilisée, constitue une menace permanente pour la sphère publique, parce que cette dernière se fonde sur la loi d'égalité avec la même logique que la sphère privée repose sur la loi de la différence universelle et sur la différenciation » (Hannah Arendt *L'impérialisme* 290), cité par COLLIN 1986, 56 (COLLIN (F.) 1986, « Du public au privé », *Les Cahiers du GRIF*, 33, 47-68).

¹ BOZON 1999, 4-5. L'auteur remarque la difficulté qu'il y a à évoquer ces questions et l'invisibilité des actes sexuels non spectaculaires : « Dans la mesure où l'on ne peut pas donner à voir ni observer les actes sexuels, à moins de les transformer en spectacle, on ne peut connaître les pratiques physiques de la sexualité qu'à travers les déclarations et le langage ».

² Homère, *Odyssee* III, 82 et IV, 314.

³ MACE 2012, 68 : « l'individu en tant qu'il appartient à un groupe réduit qui l'identifie avec sa famille » (Voir CASEVITZ 1998, 41).

⁴ VERNANT 1989b, 211-232.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

produire chez le citoyen des mœurs marquées par une diversité où rien ne se ressemble ». Ces actes privés, ceux qui échappent au regard du public nous apprend-il, sont, selon lui, nocifs pour la cité parce qu'ils donnent l'habitude de transgresser la loi¹. Aristote ne dit rien d'autre lorsqu'il définit la *φιλία* comme « une sorte d'identité entre tous les membres de la famille restreinte »². La *φιλία* est cet espace de l'intime où un réseau de relations structurantes se tisse entre les membres de cette famille,³ mais qui échappe au regard extérieur. C'est en son sein que l'intime s'exprime, pas au sein de l'individu. Que reste-t-il à l'individu ? L'intimité de son propre corps, seul espace de rapport à soi à travers ses besoins et ses souffrances inexprimables. Les besoins du corps doivent être cachés et les souffrances ne peuvent trouver leur place que dans une expression collective comme le deuil dont nous parlerons plus loin. Ce qui est privé s'apparente, lorsque cela concerne l'individu, à ce qui est caché comme l'adultère dont la pratique est très fortement punie autant pour l'amant, qui peut être tué sur place s'il est surpris durant l'action, que pour la femme adultère⁴.

Mais la cité a imposé un certain nombre de limites essentielles au pouvoir de la famille. Nous avons évoqué les questions de justice familiale, nous allons brièvement aborder la question de la limitation des pratiques ostentatoires de deuil. C'est Solon qui, afin de limiter l'expression de puissance de la part des grandes familles aristocratiques, a limité les dépenses et fait voter des limitations aux pratiques ostentatoires des funérailles⁵. Ces lois limitent les lamentations funèbres et interdisent les thrènes composés pour l'occasion, ou la présence de musiciens trop nombreux. Elles limitent également le coût des offrandes devant accompagner le mort. En retour, la cité met en place des funérailles en grande pompe pour ceux qui meurent pour elle⁶.

La seconde transformation intervient lorsque l'autonomie politique des cités se réduit d'abord au profit des royautes hellénistiques puis de la puissance romaine. Si nous nous en

¹ Platon, *Lois* VII, 788a (traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2006). Voir également Platon, *République* 600d, sur le lien entre l'intimité, la vie privée et la gestion de sa maison.

² VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001 [1972], 89.

³ Aristote, *Politique* 1253b.

⁴ Voir à ce sujet HOFFMANN (G.), 1990, *Le châtement des amants dans la Grèce classique*, Paris. Ce qui est caché est plus condamnable. Pour Aristote (Aristote, *Éthique de Nicomaque* 1131a2-9), les délits cachés ou commis en secret sont même plus infâmes que ceux commis avec violence. Voir également sur ce point CANTARELLA 2003, 38.

⁵ Plutarque, *Solon* XXI, 6. Ces pratiques ont également existé hors d'Athènes (DE SCHUTTER (X.) 1989, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce classique », *Kernos* 2, 53-66. Voir p. 57 pour Sparte, Céos, Delphes).

⁶ LORAUX 1981.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

tenons à l'exemple athénien, c'est dans le cadre de la démocratie radicale et de l'impérialisme qui permettent à tous les citoyens de trouver une place, y compris les plus pauvres, que peut se développer une esquisse de ce qui fonde la personne, l'autonomie. Ce n'est pas tant que la cité en tant qu'institution disparaît avec les monarchies hellénistiques, mais plutôt qu'un projet commun de puissance et d'autonomie s'efface peu à peu. Ce n'est plus à partir d'un lien entre vie politique et individu que la personne peut s'affirmer.

3 Suicide, acte de la vie privée ?

Nous avons abordé brièvement cette question en première partie¹. Il convient maintenant d'approfondir et de synthétiser ce qui a été abordé dans différentes parties de ce travail. La relation entre ce qui est montré et ce qui est caché a une forte importance en ce qui concerne le suicide. Il est par contre difficile de savoir s'il y a condamnation du suicide parce que c'est un acte caché, ou s'il se fait à l'écart parce qu'il y a condamnation. Le fait de séparer ces deux idées relève d'ailleurs d'une volonté de soumettre ce fait à l'épreuve de la raison. Il y a un lien entre condamnation et publicité ou pas de l'acte de la manière suivante. Les actes autorisés se font ouvertement, les actes illicites (quelle que soit l'instance de censure) sont accomplis secrètement ou du moins loin de la vue des spectateurs. Nous voyons que le suicide des anciens, le plus souvent par la privation de nourriture, est plus accepté. Cet acte a une dimension publique et se produit sur un temps plus long. C'est le cas de Démocrite qui n'hésite pas à parler de ses intentions à ses amis. Les instances de censures sont la famille et la cité en tant que structure productrice de normes et de réglementations. Il y a bien sûr de nombreux écarts à cette logique de base. Certains suicides sont par nature ostentatoires, quel que soit le degré d'interdiction. C'est le cas lorsque le suicide a pour finalité de chercher à atteindre « l'opinion publique ». Nous pouvons évoquer les suicides de vengeance de Mélissos à Corinthe ou de Charila dont nous avons longuement parlé. Le suicide en lui-même comprend une part de publicité parce que le corps va être retrouvé à un moment ou à un autre (à part quelques exceptions liées à la nature de l'acte comme le fait de se jeter dans l'Etna, ou dans un précipice ou liés à la volonté du suicidant).

En ce qui concerne la question de l'existence du suicide comme acte de la vie privée compris comme expression d'un quant à soi, une fois de plus il faut répondre positivement. Le suicide est l'acte d'un individu donné, dans une société donnée, même si cet individu,

¹ Voir page 83.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

comme Durkheim l'a brillamment montré, peut se tuer dans un souci de conformité¹. Le suicide parle forcément de l'individu. Par contre, ce n'est pas toujours l'acte de l'intimité de cet individu. Il est souvent en Grèce ancienne l'acte d'un individu qui subit (la volonté des autres, les coups du sort) et beaucoup moins souvent l'acte d'un individu qui exprime une intériorité ; sauf si nous confondons, comme lui, son intériorité avec les impératifs inconscients du groupe auquel il appartient.

¹ DURKHEIM 1990 [1897].

III Le sujet, l'intériorité et la condamnation du suicide

Parler de l'individu a pu paraître éloigné de notre préoccupation première, mais ce détour est nécessaire pour explorer l'étape suivante, l'étude de la notion de personne que nous allons développer à présent. Il est entendu que l'individu dont nous parlons est toujours cet individu conscient de sa relation au groupe, dépendant du groupe. À aucun moment de l'antiquité, l'individu ne prend de forme semblable en termes de personnalité à celui que l'on connaît même à partir de l'époque moderne¹. Mais nous y reconnaissons des traits, des développements comparables. Explorer la personne, c'est chercher à définir comment on passe du suicide d'un non-individu à la mort d'une personne ayant une conscience de soi assez forte pour déterminer qu'il est dans son choix et dans son droit de mettre fin à ses jours. Nous chercherons également à établir le lien entre l'apparition de cette personne et le suicide.

A Le sujet et ses limites

1 La structure homérique du « sujet »

Il est probablement excessif de parler de structure homérique du sujet dans la mesure où elle ne débute pas avec lui et ne finit pas avec². Cette « structure » tire son origine d'une organisation sociale commune aux peuples entourant la Méditerranée ; celle de familles plus ou moins puissantes, dont certaines sont constituées de royautes autour de palais, et qui ont été appelés des γένη. Elle sert encore de modèle pour les récits qu'offre la tragédie au peuple athénien aux autres peuples de la Grèce. Ce modèle que Jean-Pierre Vernant décrit fort bien³ servira donc de point de départ à notre réflexion pour décrire les changements que subit la personne. Dans l'ensemble de ce travail, nous reprendrons la distinction qu'il a opérée entre l'individu, le sujet et le moi ou la personne. Le premier indiquant le degré de reconnaissance d'un individu singulier au milieu du groupe, dont nous avons parlé dans la partie précédente, le second s'appliquant quand cette

¹ Pour le premier type de personnalité, Marcel Gauchet parle de « personnalité traditionnelle », GAUCHET 1998.

² Pierre Hadot (HADOT 2002, 126) rappelle la vision que les Grecs de l'époque classique avaient de leur propre passé (Platon, *Protagoras* 321c5 et *Politique* 272a5) et comment les philosophes cyniques chercheront à retourner à cet homme pré-civique. Mais, pour notre part, l'homme d'avant la cité se résume avant tout à l'homme homérique et à ses liens supposés avec l'homme des peuples premiers. Voir également REDFIELD 1985.

³ VERNANT 1989b, 211-232.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

reconnaissance commence à s'appliquer à soi et qu'il lui est reconnu une valeur et le dernier lorsque cette reconnaissance prend une importance telle qu'elle acquiert une profondeur et une intériorité susceptible de donner une sensation d'unité qui sort l'individu du rôle qu'il prend en entrant en société. Dans la structure homérique, l'homme se perçoit plus comme un rôle, un rang à tenir, un personnage¹. Nous allons tenter de préciser cela avant d'examiner comment cette structure va évoluer.

a L'être corporel

L'homme grec est avant tout défini par ce qui est visible et ce qui le caractérise. La corporéité de l'homme homérique est vécue au pluriel au travers de ses manifestations tangibles. L'homme homérique existe en tant que corps par ses modalités d'action sur le monde². Il est donc à la fois la peau, δέμας, comme formes, mais également les membres, les muscles liés dans une même peau (χρῶς) comme surface sensible marquant la limite entre extérieur et intérieur³. Le corps est donc pensé comme des éléments disparates animés par un même mouvement. Finalement ce n'est que dans la mort que l'homme acquiert sa manifestation corporelle la plus concrète par le cadavre qu'il devient, le σῶμα qui plus tard devient le corps entier de l'homme vivant⁴. Si cette conception a pour nous une telle importance, c'est qu'elle nous aide à comprendre comment la culpabilité pouvait être reportée sur un seul élément de l'individu qu'il devenait nécessaire de circonscrire, de séparer du corps. Je pense bien sûr à la main dont nous avons déjà parlé. Il y a donc dans cette conception une relation étroite entre intérieur et extérieur, l'intériorité de l'homme s'exprime alors par le corps comme le montre l'expression du deuil qui passe par des formes d'automutilation (se salir, se griffer le visage, s'arracher la pilosité) ou encore le lien entre la laideur corporelle et le caractère⁵. Nous reconnaissons une certaine proximité avec le fonctionnement de l'homme « primitif », pour qui le corps n'est qu'une composante relativement dispersée du moi qui peut s'étendre au-delà du corps⁶. Pour Homère, comme le rappelle Jacqueline De Romilly, le psychologique s'exprime par des actes et des paroles⁷. C'est que la « personne » est avant tout le rôle qu'elle doit jouer.

¹ MAUSS 1997.

² ONIANS 1999 [1951].

³ ANZIEU 1995.

⁴ DETIENNE 1973, 47.

⁵ Moulinier montre le lien entre la laideur physique et morale (MOULINIER 1952, 387).

⁶ DEPRez 2010, 153.

⁷ DE ROMILLY 1984, 31.

b L'être en société

Bien que pleinement capable d'exprimer une réflexion sur ses actes, l'intériorité n'en manque pas moins à l'homme homérique. Il se définit avant tout par les relations qu'il entretient avec les autres et la manière dont il joue ces relations. N'oublions pas que le récit homérique est avant tout la narration d'évènements plus ou moins fictifs et qu'il ne peut y avoir que des personnages. Comme l'a montré Jacqueline De Romilly, lorsque l'auteur veut montrer la psychologie des personnages, il ne possède pas de vocabulaire pour exprimer l'intériorité. Comme nous avons vu longtemps encore après Homère l'homme exprime le « vouloir » par l'action.

Toutes les actions, tout l'être, sert à montrer le rôle tenu dans le groupe auquel l'individu appartient. Pour l'homme d'avant la cité ce groupe c'est le lignage. L'individu se structure alors autour de la tenue de son « rôle social » et du maintien de son statut dans la constitution de ce qu'il reconnaît comme primordial pour le définir. L'homme homérique est obsédé par l'image que lui renvoient ses semblables et vit dans la crainte du déshonneur¹. Ses actes ont des répercussions positives ou négatives sur l'ensemble de son groupe. Les hommes de l'époque classique comprenaient encore bien cela. La mort d'Ajax racontée par Sophocle illustre le carcan dans lequel un homme peut s'enfermer pour tenir son rôle jusqu'au bout.

2 L'émergence du sujet et de la personne

a L'âme, premier facteur d'individuation

Marcel Detienne² note l'écart de mentalité entre le texte homérique pour qui la personne est définie par son corps³ et Platon qui explique que le véritable être est l'âme et que le corps n'est qu'un reflet⁴ ou simplement un réceptacle pour l'âme⁵. Pour lui, la transition se produit dans le domaine du religieux au VI^e siècle quand « un rapprochement s'opère entre certaines valeurs de *daimôn* et des significations de *psuchê* ». Des éléments du *δαίμων*, principe divin possédé par des êtres exceptionnels, vont s'introduire dans la

¹ DODDS 1977, 28.

² DETIENNE 1973, 47-48.

³ Homère, *Odyssée* 11, 602.

⁴ Platon, *Lois* XII, 959a-b (traduction L. Brisson, J.-F. Pradeau 2006) : « Or, s'il est nécessaire de faire confiance au législateur en toutes choses, c'est surtout lorsqu'il déclare que l'âme est entièrement différente du corps, et que, dans cette vie même, ce qui fait de chacun de nous ce qu'il est, ce n'est rien d'autre que son âme, tandis que le corps n'est pour chacun qu'un reflet qui nous accompagne ».

⁵ Platon, *Lois* IX, 869b.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

notion de ψυχή qui en était dépourvue¹. Le pythagorisme qui opère cette transformation pose à la fois le principe de l'immortalité de l'âme, mais aussi celui de la nécessité de garder son âme pure par des exercices spirituels. De cette époque date l'opposition traditionnelle entre le corps et l'âme. Dans ce premier temps de la fin de l'époque archaïque, le δαίμων a un caractère collectif et familial. Pour L. Gernet il désigne « l'unité d'un même être à travers les générations »². C'est qu'avant que le Pythagorisme en fasse le support de la continuité dans l'individu, le sens de la notion de δαίμων avait un caractère particulièrement flottant comme le souligne Marcel Detienne³.

Le fait même que Platon fasse de l'âme l'essence de l'être ne suffit pas à en faire le support du sujet ou de la personne. Il faut aller plus loin dans notre exploration. Pour cela, revenons brièvement sur ces êtres exceptionnels auxquels nous venons de faire allusion et qui semblent être des individualités fortes.

b Les premiers « individus »

Qui sont ces êtres exceptionnels ? Ce sont dans un premier temps les héros (distinct des hommes par leur nature même, leur différence est caractérisée par les actes hors du commun qu'ils accomplissent) puis les mages et les philosophes. Les héros sont des personnages extraordinaires dont les actions se reportent à un passé plus ou moins lointain⁴. Ils représentent également une catégorie intermédiaire entre les hommes et les dieux, espace qu'ils partagent avec les δαίμονες dont nous avons parlé plus haut⁵. Ces personnages peuvent recevoir un culte ou passer du statut de héros à celui de divinité comme Héraclès⁶. Le héros est donc forcément un mort, même si l'héroïsation peut suivre la mort d'un personnage⁷. Pour Harrison⁸, dont la réflexion s'inscrit dans une perspective évolutionniste, il y a une continuité entre le δαίμονες et le héros « elle soutient que le héros individuel (en l'occurrence le héros épique) est une individualisation du

¹ Voir Platon, *Lois* IX, 869b et DETIENNE (M.), 1963, De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien, Paris.

² GERNET 2001 [1917], 317.

³ DETIENNE 1963.

⁴ Voir l'introduction du livre de V. Pirenne-Delforge et E. Suárez de la Torre (PIRENNE-DELFORGE, SUAREZ DE LA TORRE 2000, 3-4) pour une réflexion sur la définition du héros.

⁵ Voir page 328.

⁶ Nous noterons que le fait de se tuer n'empêche pas de recevoir un culte comme Ajax ou Ino (Pausanias, *Description de la Grèce* I, 42, 7) ; l'acte suicidaire peut même être la voie d'accès directe vers le divin comme pour cette dernière.

⁷ Voir VOUTIRAS 2000, pour la tentative d'héroïsation de Cléomène III.

⁸ HARRISON, MURRAY, CORNFORD 1912, 268-363.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

daimôn collectif, de l'esprit de la fertilité »¹. Cette perspective, quoique datée et revue depuis, rejoint un type de mort féminine dont nous avons parlé : celle de la mort des jeunes vierges sacrifiées auxquelles un culte est rendu (Érechtéides, Léontides, Hyakintides), et que nous avons liées aux sacrifices des premiers fruits d'une récolte (ἀπαρχαί). Jean-Pierre Vernant quant à lui considère que les héros se singularisent par leur destin exceptionnel et par le fait que leur nom, contrairement à ceux de la masse des combattants anonymes, leur confère une forme primitive d'immortalité. Ce renom leur vient souvent d'exploits individuels au combat ou de décisions qui les placent hors du groupe comme c'est le cas pour Achille qui refuse de combattre pour Agamemnon².

C'est que ces différentes catégories, dont on a dit que les significations sont très variables, appartiennent néanmoins à un même groupe d'individus surnaturels intermédiaire entre le divin et l'humain. Si ce sont des individualités fortes et souvent perçues positivement, ils restent néanmoins dans le domaine de l'altérité. Ils peuvent souvent servir d'exemple de comportement, mais pour le commun des mortels il est impossible de se projeter en eux.

La voie proposée par Pythagore se rapproche de cette volonté de s'élever vers le divin par des exercices spécifiques que nous avons brièvement évoqués à la fin de notre deuxième partie. Il appartient à cette génération de sages, mages et philosophes, connus sous l'appellation de θεῖος ἀνὴρ ou hommes-divins. Ces hommes possèdent des traits spécifiques qui indiquent leur statut : des pratiques ascétiques, une âme itinérante³. Mais ils restent des hommes qui vivent parmi les autres et auxquels ils rendent divers services. Leur particularité première est non seulement de posséder un δαίμων, mais d'avoir, par des exercices appropriés, établi des relations spécifiques avec le divin qui leur permet de prétendre à une certaine forme d'immortalité. Platon, dans le *Timée*, expose la nécessité de nourrir cette partie haute de l'âme afin de se lier au divin ; on nourrit cette partie en cultivant la vertu⁴.

On observe que tous ces hommes sont au sommet de l'échelle sociale⁵. Leur place les situe au sommet d'un système dans lequel ils ont la meilleure part. Ils peuvent se permettre

¹ PIRENNE-DELFORGE, SUAREZ DE LA TORRE 2000, XIV.

² Homère, *Illiade* IX, 320. VERNANT 1989b, 217.

³ Voir Michel Thiebaut (THIEBAUT 1998, 205-206) pour une liste plus développée de ces qualités.

⁴ Platon, *Timée* 90c.

⁵ Comme les grands hommes sur lesquels on compose ensuite des biographies (MOMIGLIANO 1991).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

de s'individualiser « par le haut », c'est-à-dire qu'ils s'individualisent par la fonction qu'ils occupent et dont les actions construisent la représentation de leur statut¹. Avant d'aborder la question de la manière dont la personne naît du personnage, nous allons brièvement aborder la question des individualités « anormales ». C'est-à-dire à la fois des individualités extraordinaires qui se distinguent par un comportement ou un destin particulier, mais aussi d'individus ordinaires qui se distinguent par la manière dont ils sont à l'écart du groupe. Les premiers, marqués par un destin particulièrement accablant comme Œdipe, ne jouent pas leur fonction. Les récits sur ce personnage en font celui qui subit le malheur et dont la fin est le plus souvent négative. Le suicide est parfois la forme que prend la fin de ces individus négatifs, mais elle n'est qu'une modalité parmi d'autres. Dans la pièce d'Euripide,² *Hippolyte*, qui se distingue par ses relations particulières avec Artémis et son rejet d'Aphrodite, ne se tue pas alors que Phèdre met fin à ses jours de la manière la plus condamnée.

D'autres se distinguent par leur laideur. Thersite ou Dolon dans l'*Illiade* sont de ceux-là ; ils sont décrits comme laids de corps et vils d'esprit. Ulysse fait taire le premier d'un coup du sceptre d'Agamemnon alors qu'il a pris la parole pour dénigrer le projet du roi de Mycènes. Quant à Dolon, il est décapité par Diomède après avoir donné les positions des Troyens³.

c Du masque à la représentation de l'autre et de soi

Comme l'a montré Marcel Mauss⁴, l'usage du masque est un facteur essentiel dans le processus qui constitue la personne. En terme linguistique le πρόσωπον est d'abord le « masque » ou le « visage » comme on le voit chez Aristote. Pour le philosophe, le caractère se dit ἦθος. Comme le rappelle Françoise Frontisi-Ducroux : « C'est chez Polybe, au II^e siècle avant notre ère, que l'on enregistre les premiers signes de mutation sémantique du *prosopon* » qui devient le personnage. Cette ambiguïté entre masque et personnage s'exprime jusque chez Plutarque qui utilise les deux signifiés (masque et personnage) en

¹ CASTEL 2001, 21-22, qui renvoie à Foucault faisant allusion à l'individu dans les sociétés holiste : « Dans les sociétés dont le régime féodal n'est qu'un exemple, on peut dire que l'individualisation est maximale du côté où s'exerce la souveraineté et dans les régions supérieures du pouvoir. Plus on est détenteur de puissance et de privilèges, plus on est marqué comme individu par des rituels, des discours, des représentations » (FOUCAULT 1975, 194).

² Euripide, *Hippolyte*.

³ Homère, *Illiade* II, 221 sq. ; Homère, *Illiade* X, 199-456.

⁴ MAUSS 1997, 333-362.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

ajoutant parfois ἔθος pour préciser qu'il s'agit du personnage. C'est encore chez Polybe que le sens de πρόσωπον rejoint celui d'individu exprimé jusque-là principalement par ἄνθρωπος¹ ; sens qu'il prend sans ambiguïté chez Plutarque². La dernière étape, selon la chercheuse c'est quand, au II^e siècle avant notre ère, πρόσωπον prend le sens de personne grammaticale³. L'étape suivante, celle de la personne psychologique ne sera pas prépondérante dans le monde grec et doit plus au monde latin et au christianisme. Le rôle du masque est spécifiquement lié à l'idée de représentation et de ressemblance. Le masque de théâtre fige le personnage dans son rôle auquel sont liés des traits de caractère spécifiques. C'est pourquoi il faut, selon Françoise Frontisi-Ducroux, insister davantage sur le rôle du visage dans les textes tragiques que sur le masque lui-même. Ce visage, ce qui s'expose aux autres, forme le lien à l'autre auquel il montre l'intériorité : pensée, sentiment, intention, passions. Le visage c'est également d'où jaillit la parole⁴. Pour mieux comprendre comment se construit l'image de soi, il n'est pas inutile de rappeler le cheminement de la figuration dans l'art. Dans un premier temps la figuration, qui apparaît au VII^e siècle sur la céramique corinthienne, ne cherche pas à ressembler à un modèle spécifique. On reconnaît ce qui est représenté d'une part par la forme générale (hommes, animaux), puis par des signes de reconnaissance picturaux ou écrits. La sculpture est également exempte de volonté de ressembler à un individu en particulier. Elle reproduit la forme générale avec des détails plus ou moins affinés. La tradition antique attribue à Dédale la création de statues qui miment le mouvement⁵ et de statues de divinités (*xoanon* et *agalma*)⁶. C'est au VI^e siècle que se développent des statues (dites *couroi* et *corai*) susceptibles de reproduire les traits du visage, mais la préoccupation de représenter l'individu n'est pas présente. Les statues funéraires « n'évoquent ni l'âge, ni l'apparence physique, ni le statut social du défunt : c'est l'inscription sur la base qui s'en charge » affirme Bernard Holtzmann⁷. L'auteur précise que l'individu n'existe que par son appartenance à la communauté et qu'au moment où des éléments de personnalisation des

¹ Polybe, *Histoires* XV, 25, 25 ; V, 107, 3 ; VIII, 13, 5 ; XXXII, 5, 14.

² Plutarque, *Moralia* 509B et 57B.

³ Voir NEDONCELLE 1948.

⁴ FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 1997, 57-63.

⁵ FRONTISI-DUCROUX 2000 [1975], 98.

⁶ BRUIT-ZAIDMAN, SCHMITT-PANTEL 2004, 167, affirment que jusqu'au V^e siècle les formes d'expression du divin ne sont pas dans la ressemblance ou l'imitation.

⁷ HOLTZMANN 1995, 221.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

stèles apparaissent à Athènes¹, des lois limitant le luxe des sépultures apparaissent. Un pas décisif a néanmoins été franchi vers l'unité du corps à partir de sa représentation extérieure de plus en plus réaliste. C'est à la même période qu'apparaissent les premiers bustes représentant des personnes², pratique qui se développe à Athènes au V^e siècle avec des bustes d'hommes d'État tels que Thémistocle et Périclès³. Cette tendance est confirmée par le développement du genre biographique⁴ et du portrait⁵. La réflexion des philosophes sur le portrait est révélatrice de son rôle dans l'éveil du sujet. La question centrale est de savoir si le portrait doit imiter ce qu'on voit ou bien une autre forme de réalité plus intérieure ? Platon, Xénophon et Aristote s'accordent sur ce point ; sur scène, sur une statue, comme sur un portrait, il est important de présenter l' ἔθος du personnage par le visage, les gestes et les attitudes⁶. L'individu n'existe pas que dans les structures, il apparaît dans les discours et les préoccupations. Il s'agit de chercher à montrer maintenant comment cet individu devient sujet.

La multiplication d'images fidèles de l'homme a pu jouer un rôle dans la constitution du sujet, le sujet qui se constitue par confrontation à d'autres semblables. Or, l'image du reflet dans l'eau ne propose pas une image aussi fidèle que le miroir. Jusqu'alors l'image de soi, ou plutôt de soi en l'autre, se retrouve dans la statuaire et dans le masque. L'autre qu'on peut désirer être est un rôle à jouer, à tenir. L'usage du miroir étant rejeté pour les hommes⁷, l'image sous toutes ses formes joue ce même rôle. Ainsi à mesure que l'image se personnalise, ne se contente plus d'être un double⁸ d'un disparu ou d'un rôle, mais prend une ressemblance : on voit alors apparaître le sujet (sans pouvoir dire lequel est la cause de l'autre). Ainsi d'abord le masque est le visage de l'autre à qui on doit ressembler, un visage de la conformité autre que le père⁹. Longtemps, « être », c'est être à l'image du père qui est la cause première de la naissance de l'enfant. L'être vient donc de l'extérieur,

¹ Voir la figure 261, chez Holtzmann (HOLTZMANN 1995, 209) qui montre de probables occupations du défunt : course, lutte, javelot, duel d'animaux domestiques.

² Voir la « Tête de Sabouroff » en marbre vers 540-530 av. J.-C. HOLTZMANN 1995, 270, figure 362.

³ HOLTZMANN 1995, 270.

⁴ MOMIGLIANO 1991. Vernant fait de la biographie l'un des indicateurs de la présence de l'individu (VERNANT 1989b, 216).

⁵ Sur le portrait voir MARTIN 1994, 500-506 et BOURA 2012.

⁶ MARTIN 1994, 366.

⁷ En Grèce ancienne, le miroir n'est en rien considéré comme révélateur de l'intériorité, le vin a joué un rôle plus important dans ce sens (FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 1997, 62).

⁸ VERNANT 1996b, 325 *sqq.*

⁹ Aristote, *De la génération des animaux* 767b *sq.* ; Platon, *République* 415 a-b.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

le « je » est, en grande partie, dicté par le regard de l'autre qui joue le rôle de miroir. Comme le dit Redfield de l'homme épique « il n'est à ses propres yeux que le miroir que les autres lui présentent »¹, ce modèle reste en partie valable pour l'homme classique, mais des évolutions sont déjà en route avec la tragédie qui interroge le rôle de l'agent qui donne une profondeur à ce « je » et la cité qui, comme on l'a montré, fait du citoyen un centre de décision. Si, en effet, le cogito de Descartes n'a pas de sens² le « je » de l'homme en Grèce classique pourrait être « je décide, donc je suis ».

d Le citoyen

Le sujet et la personne grecque se construisent entièrement autour de la notion de citoyen, c'est-à-dire à la fois un autre statut et rôle à jouer avec ses devoirs, ses normes, ses comportements obligatoires pour conserver ce statut, mais également ses espaces de liberté plus grands du fait du genre de vie imposé au citoyen (comme on l'a vu plus haut). Il y a donc à la fois continuité, mais également une grande transformation. La notion d'individu, mais aussi de sujet, ou en tout cas la reconnaissance de ces notions, est indissociable de la notion de décision politique et de liberté politique. La condition de richesse, importante jusque-là, perd de l'influence. Le changement principal n'est pas tant de nature, mais d'étendue de ce que possédaient les aristocrates : le droit à s'individualiser par l'exercice de la parole porteuse de pouvoir politique et judiciaire. Une fois encore l'individualisation passe par le groupe c'est-à-dire qu'elle laisse de côté tous ceux qui ne sont pas citoyens. Pour ceux-là, la richesse ou un lien fort avec un citoyen peut permettre de trouver un espace d'existence individuelle, mais cela reste l'exception pour les étrangers et les femmes et c'est impensable pour les esclaves. Le sujet est avant tout un sujet de droit.

3 L'homme hellénistique.

a Le soi structuré

L'époque hellénistique est celle où les notions de sujet et de personne apparaissent dans le langage et dans les mentalités le plus clairement. On l'a vu avec πρόσωπον qui prend sous l'influence du latin le sens de personne chez des auteurs gréco-romains. On peut l'observer également dans l'art ou dans la comédie.

¹ REDFIELD 1985, 104.

² VERNANT 1989b, 225.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

En ce qui concerne l'art, c'est au IV^e siècle qu'apparaissent les portraits peints comme nous y avons fait allusion¹. Pour la comédie, il suffit de comparer Ménandre avec ses aînés, principalement Aristophane. Ménandre tire ses succès de l'universalité des personnages qu'il propose qui peuvent être de toutes les cités, tous peuvent s'y reconnaître. Contrairement à ceux d'Aristophane, ses personnages sont « cosmopolites » à leur manière². Cela rejoint le désir de Diogène de ne pas être d'une cité, mais d'être citoyen du monde. Dans le domaine qui nous concerne, « l'affaiblissement » du modèle des cités en Grèce compte moins que l'ouverture qu'apporte cette période de royaumes. Le modèle civique reste la norme de fonctionnement des cités grecques, il n'y a donc que peu de changement de ce point de vue. L'individu reste un citoyen.

Pour Gill³, le changement entre l'époque classique et hellénistique est d'une nature plus profonde. La conception proposée par Platon et Aristote, quoique préfigurant celle des stoïciens, repose sur un certain nombre d'essences immuables (corps, âme, raison...) dont l'homme est l'agencement. La question de la motivation humaine repose sur des conflits au sein de ces instances constituant l'homme. Le conflit peut même se produire au sein des différentes parties de l'âme humaine selon qu'elles sont rationnelles ou pas⁴. Ce modèle des conflits intrapsychique comme origine des actions se retrouve également chez Aristote⁵. Pour les stoïciens et les épicuriens, qui partagent leur conception sur ce sujet, la personne est pensée comme un ensemble psychophysique et psychologique⁶. Pour ces philosophes, l'âme naît avec le corps et ne perdure pas après lui. Quant au corps, il n'est plus la partie vile de l'individu comme chez Platon⁷. Ils conçoivent les activités réalisées par l'homme non plus en termes de conflits, mais d'interaction entre le corps et l'âme perçue comme une forme de corps⁸.

L'art, la comédie, ou même la philosophie, ne sont pas les seuls domaines qui témoignent de cette évolution. L'apparition et le développement du genre biographique en sont également un signe important⁹. Pour Momigliano, la biographie apparaît au V^e siècle, mais se développe au IV^e siècle en tant que genre littéraire. En décrivant la vie d'un

¹ BOURA 2012.

² HABICHT 2000, 120.

³ GILL 2006, 12.

⁴ Platon, *République* 435c-439d.

⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque* I,13, 1102b13-1103a1 et VII,3, 1147a31-1147b5.

⁶ GILL 2006, 10.

⁷ Platon, *Phédon* 65d.

⁸ GILL 2006, 30. Voir MARTIN 1995, 3, sur la notion de matérialité.

⁹ VERNANT 1989b, 216.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

homme de sa naissance à sa mort, l'auteur d'une biographie extrait l'existence d'un individu d'une simple généalogie pour donner sens à une succession d'évènements et de décisions dont le sujet de la biographie devient un acteur. Là où l'histoire du V^e siècle négligeait l'individu, le genre biographique lui donne une place prépondérante. Le chercheur note également l'apparition de l'autobiographie à la même époque ce qui nous permet de marquer les limites de la profondeur de l'individu¹. En effet, tous ces écrits qui semblent indiquer une nouvelle manière de percevoir l'individu restent dans un cadre précis, celui de l'individu perçu de l'extérieur. Le passage vers l'intime, c'est-à-dire l'expression, par un auteur, de son intériorité ne se produit pas. Même quand il écrit sur lui-même, un auteur se perçoit par le regard, non par son ressenti.

b Le développement de l'anatomie

Une autre transformation majeure de l'époque hellénistique, quoique probablement circonscrite aux savants, c'est l'apparition de la préoccupation pour l'intérieur du corps et la recherche anatomique à Alexandrie au III^e siècle avant notre ère. Von Staden², qui a étudié la question de la dissection en Grèce ancienne, se demande pourquoi ce questionnement ne se produit pas avant dans la mesure où il n'y a pas eu de progrès technologiques permettant cette exploration. Des dissections animales avaient déjà été entreprises notamment par Anaxagore et Aristote. Le savant met en avant dans un premier temps la sacralité du cadavre porteur de souillure et les tabous liés aux corps, comme le fait de couper ou trancher la peau, symbole de l'intégrité du corps. Von Staden développe aussi le caractère spécifique d'Alexandrie à la fois proche des cités, mais au fonctionnement monarchique. Le soutien du roi est un élément essentiel pour ce qui concerne l'approvisionnement en cadavres et en condamnés à mort sur lesquels les savants pratiquent l'anthropotomie. Pour Jouanna³ c'est le manque d'intérêt pour l'intérieur du corps dans la médecine hippocratique qui explique cette absence de besoin d'ouvrir le corps par la dissection. Le corps hippocratique n'a pas besoin d'un intérieur révélé et exploré, il est vu de l'extérieur⁴. Pour Hippocrate, l'expérience passe par la vue⁵, mais l'observation se limite à la surface du corps. Un élément cependant souvent négligé par les

¹ MOMIGLIANO 1991.

² VON STADEN 1992, 223.

³ JOUANNA 1992, 433-436.

⁴ PIGEAUD 2009, 94-95.

⁵ Hippocrate, *De l'art* II.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

spécialistes¹, la crainte des morts, mérite d'être pris en compte. Il est possible que les corps vivisectionnés soient enterrés après les expériences, ou qu'ils soient rejetés hors des limites de la ville, selon les lois en vigueur, mais la violence est considérée comme un élément pouvant entraîner le désir de vengeance de la part d'un mort. Le fait de découper un homme vivant² ou même mort a indubitablement dû être considéré comme un acte violent. Comme nous l'avons dit, Aristote a pratiqué la dissection animale comme d'autres l'avaient fait avant lui. D'après Plutarque, Anaxagore, qui permit à Périclès de « s'élever au-dessus de la superstition », a pratiqué la dissection de la tête d'un bélier³. Ces expériences donnent probablement naissance au premier traité d'anatomie animale, œuvre de Dioclès de Carystos, datée du IV^e av. J.-C. Aristote en usa probablement et pratiqua la dissection animale pour mieux connaître le corps de l'homme indiquant par là qu'il était impossible de pratiquer la dissection de cadavres humains à son époque⁴. Aucun auteur ne traite de ce rejet de la dissection ou à plus forte raison de la vivisection du fait même qu'elle est inconcevable pour la majorité. Celse bien plus tard, pour justifier la pratique des deux anatomistes, écrira : « Disséquer le corps d'hommes vivants est cruel et inutile ; disséquer le corps de morts est nécessaire pour les étudiants en médecine. Car ils doivent connaître la position et la disposition des parties que le cadavre révèle mieux que l'être vivant blessé ». Mais, plus loin, il précise au sujet de la vivisection « Ce n'est pas cruel, comme le disent la plupart des gens, de rechercher des remèdes pour des multitudes de gens innocents de tous les siècles à venir, en recourant au sacrifice de seulement un petit nombre de criminels »⁵. Il est intéressant de constater comment la pratique de la vivisection est condamnée par la suite, même si les auteurs ne sont pas Grecs. Pour Apulée même la dissection animale est une pratique de magicien⁶, Tertulien qualifie Hérophile de « boucher » et rejette les justifications scientifiques de ces pratiques⁷. Ce début du III^e siècle est un moment particulier à Alexandrie. C'est aussi le moment où Hégésias professe son apologie du suicide⁸. Si Ptolémée fait fermer son école, le philosophe n'en a pas moins

¹ VON STADEN 1992, 225 fait allusion sans autres précisions à des tabous religieux.

² VON STADEN 1992, 223 et 231 affirme que la vivisection a été pratiquée sur des criminels condamnés à Alexandrie à l'époque d'Hérophile de Chalcédoine et Erasistrate de Céos au III^e siècle avant notre ère.

³ Plutarque, *Vie de Périclès* VI.

⁴ Aristote, *Partie des animaux* 689a 17-20.

⁵ Celse, Pr. I, 74 sq et Celse, Pr. 26 (traduction de S. Byl, 1997).

⁶ Apulée, *Apologie* 25.

⁷ Tertulien, *De anima* 10, 4. Voir BYL 1997, 117.

⁸ Cicéron, *Tusculanes* I, 34, 83.

pu tenir ce discours avec une relative liberté. À la même époque à Athènes un tel discours serait probablement rentré en conflit avec le discours patriotique engageant à mourir pour la cité.

c Narcisse et le jeu du « soi » : le sujet émotif

Un moment important de l'histoire de l'individu réside dans l'apparition de la capacité à percevoir et à parler de la souffrance d'aimer. Les mythes et la tragédie regorgent d'histoires d'amour violemment contrariées qui poussent l'un ou l'autre à se tuer. On peut penser à Évadné ou Laodamie dont on a déjà parlé. Mais, dans ces cas, la violence tragique vient de l'extérieur, d'évènements incontrôlables du destin. Ces histoires ont surtout des valeurs d'exemples sur les conduites à tenir dans ces circonstances. L'époque hellénistique initie une nouvelle manière d'exprimer le problème amoureux en lien avec le suicide. Le problème ne réside plus dans la disparition violente de l'être aimé qui est arraché à celui ou à celle qui reste, il réside dans le rejet de celui qui aime par un ou une insensible qui aurait le loisir d'aimer¹. Théocrite met dans ses poèmes des situations de rejet amoureux où le suicide prend une place importante. Ainsi le chevrier repoussé par Amaryllis se plaint ainsi auprès de l'insensible : « Te semblé-je, de près, avoir le nez camus, jeune fille, ou la barbe en désordre ? Tu seras cause que je me pendrai ». Plus loin il menace de se jeter dans les flots « et si je meurs alors, - eh bien ! te voilà satisfaite ». Le chevrier s'adresse directement à celle que son cœur désire et qui sera la cause de sa mort². Il en est de même dans l'idylle 23. Dans ce récit un amant malheureux est éconduit par un jeune adolescent et se pend sur le seuil même de sa demeure. Restant insensible face à cette mort le jeune homme va au gymnase où, alors qu'il se baigne, une statue de l'Amour lui tombe dessus et le tue. Cette question de l'insensibilité de l'être aimé a déjà été chantée par des poètes comme Sappho qui évoque son souhait de mourir pour échapper à cette souffrance d'aimer, mais, avec Théocrite, un pas est franchi : l'être aimé devient cause de la mort. L'amour non partagé devient un motif de suicide légitime contrairement à ce qu'en disait Aristote³.

Nous allons maintenant étudier l'histoire de Narcisse, jeune béotien de Thespies. L'originalité de cette légende ne repose pas dans le récit assez classique d'une punition contre un individu faisant preuve de démesure. En effet, très conscient de sa propre beauté,

¹ J'entends par là que le rejet ne repose pas non plus sur un lien de parenté trop proche.

² Théocrite, *Idylles* III, 9 et 25.

³ Aristote, *Éthique de Nicomaque* 1116a.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

le Béotien repoussait l'amour de ceux qui le sollicitaient qu'ils fussent hommes ou femmes. Le récit le plus complet et le mieux connu est celui d'Ovide auquel il semble qu'il ait apporté de nombreux ajouts¹. Mais le récit de Narcisse est probablement plus ancien et c'est à cette tradition ancienne (peut-être Callimaque ou Euphorion) qu'il faut rattacher le récit moins connu de Conon². Dans ce récit, Narcisse envoie comme message une épée à l'un de ses prétendants qui se tue après avoir réclamé vengeance de la part des dieux. L'originalité repose justement dans cette vengeance, car comme le dit Conon « il fut le seul et le premier à concevoir un étrange amour pour lui-même », ceci après avoir vu le reflet de son visage dans une fontaine. Ce comportement est d'autant plus étrange que, comme le rappelle Pausanias dans un récit dans lequel il tente de rationaliser le mythe, s'il est en âge d'aimer il est en âge de faire la différence entre lui et son image³, entre l'image du corps et le corps. C'est que pour comprendre son comportement, il faut faire le lien avec le récit que fait Pausanias de la mort de Mélès et de Timagoras. Dans ce récit, l'Athénien Mélès repousse le métèque Timagoras et l'enjoint de se précipiter d'une falaise. Celui-ci s'exécute et : « Mélès, quand il vit Timagoras sans vie, en eut tant de remords qu'il alla se jeter du même rocher ; il se jeta dans le vide et mit fin à ses jours de cette façon ». Pausanias conclut en écrivant : « Il fut dès lors institué par les métèques de rendre un culte au démon Antéros, le vengeur de Timagoras »⁴. Ce démon peut être la divinité qu'Aminias appelle pour se venger. Pour Platon, il incarne « l'image réfléchie de l'amour »⁵. Ce qui nous mène au cœur de ce qui nous intéresse dans le mythe de Narciss, la fonction réflexive de l'amour. Platon voit dans l'être aimé le reflet de soi-même⁶. Or Narcisse refuse de se voir en l'autre, il doit alors se voir lui-même et reçoit sa propre culpabilité dans la mort de son prétendant. Ne pouvant la supporter, il octroie la réciprocité à Aminias et se tue de la même manière. Il se donne la mort qu'il lui a souhaitée comme Mélès qui se précipite dans le texte de Pausanias. Le thème de l'intériorité est toujours vu par un impératif de réciprocité, on est par le regard des autres, mais son introduction dans le champ amoureux prend une coloration particulière. Narcisse, selon Conon, est le premier à s'aimer de cette

¹ La nymphe Écho, par exemple, mais surtout en ce qui nous concerne, il a atténué la culpabilité du héros et éliminé la fin violente. Voir KNOEPFLER 2010, 34 et 36-37, sur l'ancienneté du mythe.

² Photios, *Bibliothèque* 186, 134b, 32 (Conon 24) (*FGrHist* i. pp. 197-8).

³ Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 31, 7.

⁴ Pausanias, *Description de la Grèce* I, 30, 1 (traduction de J. Pouilloux, 1992).

⁵ Platon, *Phèdre* 255d (traduction d'E. Chambry, 1992).

⁶ Platon, *Phèdre* 255d.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

manière. C'est surtout l'un des premiers à souffrir suffisamment de culpabilité pour se tuer. Ce qui frappe, c'est l'explication psychologique que Conon fait dire à Narcisse¹. Le Thesprien examine ses actes et « finalement, désespéré, il crut qu'il endurait un juste châtement pour avoir méprisé l'amour d'Aminias et il se tua ». Si le suicide amoureux touchant la victime, c'est-à-dire celui ou celle qui est repoussé, est monnaie courante ; celui où c'est le bourreau qui se tue est plus rare. Narcisse ne se tue pas parce qu'il a commis une impiété comme ceux qui éprouvent du désir pour un parent trop proche, il se tue parce qu'il reconnaît son égoïsme et qu'il a fait souffrir. Il reconnaît la souffrance de l'autre. On voit le chemin qui est fait depuis l'*Idylle* 23 de Théocrite qui présente quelques ressemblances. Au contraire de l'insensible de Théocrite, Narcisse fait le chemin auquel l'invite sa victime, il est aussi celui qui administre le châtement qui a été intériorisé.

B L'intériorité : αὐτός ... du même à soi

Il est difficile de dire le moment exact où émerge l'intériorité en tant que notion reconnue. Il est probable que l'homme grec en ait fait l'expérience de différentes manières, l'ait parfois exprimé comme nous allons le voir, mais l'individu ne s'est jamais suffisamment affranchi du groupe pour que l'intériorité devienne un élément fondamental de l'homme. Si on examine le vocabulaire, les manières d'exprimer le soi sont variées quand il est question de suicide : αὐτός, ἴδιος, οἰκειακός, τινα², mais aucune n'exprime sans équivoque cette profondeur psychologique et cette conscience d'être un acteur et non pas seulement d'avoir un rôle à jouer en tant que personnage social.

La chose se complique lorsque ce soi est censé prendre de la profondeur ; du soi englobant d'autres (αὐτός qui est à la fois soi et même), en passant par le soi social (c'est-à-dire le personnage maussien) pour aboutir à un sujet-agissant en devenir (sujet de droit, sujet moral, sujet émotif), le vocabulaire grec ne tient pas compte de toutes ces nuances. Nous pouvons néanmoins tracer les contours et les évolutions de ce chemin hors de la structure homérique.

1 L'intériorité poétique dans la poésie archaïque

Dans la littérature, les premières expressions du soi passent par la souffrance d'être. Archiloque un poète originaire de Paros exprime cette souffrance d'être par ce qu'il écrit,

¹ PIGEAUD 2009, 35.

² Sophocle, *Antigone* 1175-7, et Diodore, *Bibliothèque historique* II, 57,5, pour ces deux derniers termes. Les deux premiers, surtout αὐτός, sont d'un usage plus courant.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

mais également par ce qu'il provoque par ses écrits. Nous possédons en effet un extrait d'un poème d'amour¹ où l'auteur exprime cette souffrance d'aimer d'une manière fort cavalière à l'encontre de Néoboulé, la fille d'un certain Lycambès, à qui il reproche d'être trop âgée pour se marier avec. La tradition retiendra que l'insulte a porté contre « les filles de Lycambès » qui ne pouvant la supporter se tueront². L'intérêt de ce texte pour nous porte surtout sur l'expérience amoureuse qu'il rapporte et qui pour Snodgrass nous oblige à « penser les personnages en termes d'individus »³ pour comprendre le jeu de cette expérience à portée uniquement personnelle. On ne trouve ni morale ni modèle à imiter, le poète parle pour lui. Cette manière de faire n'est pas répandue au VII^e siècle et ne dépasse guère le créateur des vers iambiques. Les poètes lyriques de cette époque produiront des textes illustrant davantage les valeurs aristocratiques, le parcours d'Archiloque n'est probablement pas étranger à cette capacité à exprimer ce qui le préoccupe lui. En effet, quoiqu'il fût lui-même un guerrier il ne s'encombre pas de morale sur ce plan et n'hésite pas à jeter son bouclier pour sauver sa vie⁴. On peut comparer Archiloque sur ce point à Sappho chez qui on retrouve l'évocation de la souffrance amoureuse en des termes si profonds.

2 L'intériorité religieuse

Nous avons vu la place qu'a tenue le dualisme corps et âme dans l'individuation. Pour autant, l'âme grecque n'est pas la profondeur de l'être comme elle peut l'être dans le christianisme. Jean-Pierre Vernant nous invite néanmoins à examiner le rôle des doctrines de salut, du mysticisme et des autres expériences religieuses comme signes d'une forme d'individualisme⁵. Il met en avant, dans un premier temps, le rôle des mystères, ouverts à tous, qu'ils soient hommes, femmes ou esclaves, selon leur propre décision. L'initié fait preuve d'une forme de souci pour ce qu'il advient de lui après la mort et fait preuve d'un désir de continuité autre que celui que la mémoire civique peut apporter aux citoyens morts au combat. Dans un second temps, il met également en avant la participation de l'individu à des regroupements religieux⁶. Revenons sur la question des mystères et du mysticisme

¹ SNODGRASS (A.), 1986, *La Grèce Archaique*, Paris. Voir le poème pages 207-209.

² *Anthologie palatine* VII, 69-71 ; Horace, *Épodes* 6,14 ; *Souda* α 1442, s.v. ἀλυσκάζειν.

³ SNODGRASS 1986, 210.

⁴ Fr. 5 West (traduction de D. Arnould, 2005): « Mais j'ai sauvé ma vie. Que m'importe ce bouclier ? Qu'il aille au diable ! Je m'en rachèterai un qui ne sera pas pire ! »

⁵ VERNANT 1989b, 220.

⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1160 a 19-23.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

pour voir si on peut aller plus loin que l'individu, si on rentre dans une forme de pratique intime. Pour Walter Burkert, les mystères sont « des rites d'initiation d'un caractère volontaire, personnel et secret, qui visaient à un changement de conscience, par une expérience du sacré »¹. Mais avant de permettre l'accès à une certaine profondeur de soi, il rappelle que les cultes des mystères sont avant tout votifs. C'est-à-dire que les dédicants cherchent à s'attirer les bonnes grâces de la divinité. C'est en d'autres termes que l'intériorité prend forme.

Le souci pour la continuité de son âme semble avoir dirigé l'initié aux mystères d'Éleusis. Platon² fait de la crainte de la mort le moteur de l'initiation. Celle-ci apporte à l'initié la protection de Perséphone et établit une relation personnelle et librement consentie entre l'initié et la déesse. Plus que le salut, l'initié cherche à se rassurer et à retrouver espoir. Pour Cicéron, Éleusis montre « non seulement comment vivre dans la joie, mais aussi comment mourir avec un espoir meilleur »³. Les mystères établissent à la fois cette relation personnelle avec le divin, réservé habituellement aux personnages exceptionnels comme Hippolyte⁴ et une forme de travail sur soi que prône également la philosophie.

Ces conceptions sont en rupture avec les conceptions plus anciennes de ce qu'il advient de l'individu après sa mort. Lorsque le corps est reconnu comme l'essence de l'individu, celui-ci est le support de la continuité. Ainsi ce qui lui arrive est de première importance. Si le corps est enterré, une part de l'individu réside aux alentours du corps comme on l'a expliqué. Après un temps variable correspondant à la destruction du cadavre, l'individualité disparaît et le mort devient un ancêtre⁵. Certaines représentations montrent un passage par les enfers où l'individu perd toute consistance en buvant au Léthé⁶. Au-delà de la diversité des croyances, il faut retenir que ces conceptions anciennes ne proposent pas de continuité pour l'individu sous une forme individualisée qu'on pourrait rapprocher d'une immortalité. Il n'y a ni immortalité de l'âme, encore moins du corps, la seule immortalité envisageable c'est celle qu'apporte le renom. Les Mystères ne changent pas

¹ BURKERT 2003, 14.

² Platon, *République* 330. Voir également Plutarque, *Moralia* 1105B.

³ Cicéron, *Des lois* II, 14, 36. Voir également l'építaphe d'un hiérophante du II^e / III^e siècle après J.-C. qui affirme : « c'est que pour les mortels non seulement la mort n'est pas un mal, mais elle est un bien » (τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακὸν, ἀλλ' ἀγαθόν). *I.Eleusis* 646 (IG II², 3661), traduction de W. Burkert 2003, 24

⁴ Festugière 1960.

⁵ ROHDE 1999 [1893], 187-188.

⁶ VERNANT 1996b, 137-152.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

cela dans la conception de ce qui arrive à l'individu. La transformation se produit davantage dans le choix que possède l'individu de s'initier et dans le fait qu'elle peut toucher tous les individus quel que soit leur statut. L'individu ne devient pas immortel en ce monde par les Mystères, mais il adopte une pratique religieuse illustrant des préoccupations personnelles.

3 L'intériorité philosophique

L'un des objectifs de la philosophie antique, c'est la transformation de l'individu par des pratiques ascétiques. Cette transformation a pour objectif d'aider l'homme à mieux vivre en contrôlant ses passions qui ne sont jamais assouvies¹. La philosophie se présente alors comme « exercice spirituel »². Nous avons exploré comment elle pouvait être « l'exercice de la mort »³ nous allons maintenant examiner si ces exercices ont pu servir de support à l'intériorité.

L'ancienneté et l'origine de ces exercices restent l'objet de controverses,⁴ mais Empédocle affirme que Pythagore utilisait des techniques de remémoration des vies antérieures⁵. Ces premières techniques ont pour objectifs d'apprendre à se maîtriser. Pour les pythagoriciens cela consiste en des purifications par la musique ou les odeurs⁶ et par la remémoration des actes de la journée à la fois comme examen de conscience et exercice de mémoire en tant que voie vers la sagesse. D'autres exercices de concentration de l'âme, de retraite ou de résistance à la tentation⁷ complètent cette éducation.

Socrate le premier, nous l'avons vu, a introduit l'idée que ces exercices pouvaient être le fondement de la connaissance de soi et du souci de soi, mais au moins jusqu'au II^e siècle⁸ de notre ère ce souci de soi repose sur l'idée que pour gouverner les autres il faut se

¹ HADOT 2003, 149.

² PAVIE 2012, 19-23, nous invite à la prudence dans l'utilisation de ce terme que les anciens ne connaissaient pas. Nous l'utiliserons faute d'un terme plus approprié.

³ PAVIE 2012, 28.

⁴ PAVIE 2012, 41-43, explique que, pour Vernant ou Dodds, il ne fait pas de doute que ces exercices sont liés à des pratiques chamaniques de rétention du souffle existant entre le VII^e et VI^e siècle, alors que Hadot met en cause le rapport entre ces exercices et ceux mis en œuvre par les écoles philosophiques.

⁵ Empédocle B CXXIX (cité dans Porphyre, *Vie pythagorique* 30).

⁶ Jamblique, *Vie de Pythagore* 64-65.

⁷ Plutarque, *Moralia* 585A.

⁸ Xavier Pavie (PAVIE 2012, 56-57) note trois étapes dans le souci de soi. La première étape correspond à celle décrite dans ce travail et qu'il nomme le « temps socratico-platonicien », la seconde apparaît au II^e siècle de notre ère (Marc-Aurèle insiste sur l'idée de s'observer soi-même) et la dernière entre le IV^e et V^e siècle.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

gouverner soi-même comme le prône Platon dans l'*Alcibiade*. De ce fait, l'intérêt pour l'intériorité reste lié à l'exercice de la citoyenneté et des charges politiques. Mais avant le II^e siècle, les écoles hellénistiques posent déjà le souci de soi avec soi comme fin. Épicure invite à philosopher sans attendre afin de « prendre soin de son âme »¹, c'est-à-dire de veiller à la santé de celle-ci. Cette préparation doit permettre non plus de gouverner les autres, mais de résister aux épreuves de la vie. Cette préparation a pour base le dialogue entre maître et disciple et se trouve également dans la pratique stoïcienne. En effet, les stoïciens pratiquaient également la méditation des maux futurs, c'est-à-dire la réflexion sur ce qui peut arriver de pire afin d'apaiser les tensions que provoque la crainte de l'avenir.

Tous ces exercices n'ont pas directement pour vocation de favoriser l'intériorité, mais ils lui donnent une place en reconnaissant que le malheur n'est pas uniquement dépendant de l'extérieur, c'est-à-dire du destin et des dieux, mais aussi de la manière qu'à l'individu de recevoir ces événements.

4 La souffrance individuelle

Le même phénomène de compréhension du malheur en tant que lien entre un événement et un individu intervient à nouveau lors de l'époque hellénistique dans le cadre de la reconnaissance de la souffrance morale. Celle-ci prend deux formes que nous allons aborder : la souffrance d'exister et la souffrance d'aimer.

a La mélancolie

La mélancolie² apparaît pour la première fois dans les sources chez Hippocrate qui indique que « quand la crainte ou la tristesse persistent longtemps, c'est un état

¹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres X*, 121 : πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνον, traduction de R. Genaille, 1965.

² De nos jours, le lien entre le suicide et la dépression est fortement établi. Or la dépression, en tant que trouble mental, est une invention du XX^e siècle et ne doit pas être confondue avec la mélancolie. Au sens clinique du DSM-IV la dépression « s'exprime par des épisodes durables et récurrents de dysphorie dépressive, survenant avec ou sans relation directe avec des problèmes réels ou imaginés, ou avec des expériences de détresse momentanées, et pouvant s'accompagner de perturbation de la faculté de penser et d'agir, et d'un grand nombre de symptômes psychiques ou somatiques » (FRÖLICH (W.), 1997, *Dictionnaire de la psychologie*, Paris. Voir l'article « Dépression » aux pages 119-120). L'une des caractéristiques qui sépare la dépression de la mélancolie, c'est la manière dont le trouble est expliqué. On a vu plus haut ce qui caractérisait la dépression. La mélancolie est affaire de nature. Ce qui diffère donc, c'est l'explication et le paradigme médico-psychologique de ce trouble. Pour la dépression, l'origine du trouble se trouve dans l'individu, son psychisme, sa personnalité et ses relations au monde. Nous pouvons plutôt

mélancolique »¹. Le texte affirme le caractère durable de la situation qui n'a donc rien à voir avec un état transitoire dû à des malheurs plus ou moins durables comme on peut le voir chez Euripide lorsqu'il décrit le cas d'Oreste et de fait, on trouve fort peu de situations suicidaires ou la cause est attribuée à la mélancolie en comparaison avec les situations de suicide induites par des malheurs brusques et violents. Sur les héros et personnages cités par Aristote dans le *Problème XXX*² en tant que mélancolique, en aucun cas le philosophe ne cite la mélancolie comme cause directe de la mort quand il s'agit de suicide. Cela ne signifie pas que la tristesse ne puisse être la cause du suicide, en fait elle l'est très souvent, mais c'est une tristesse tragique, c'est-à-dire violente et conséquence d'un retournement abrupt de situation, d'un déchirement entre plusieurs situations comme celle d'Ajax. En tout cas, ce n'est pas dû à une tristesse durable de l'individu comme celle de Bellérophon dont nous avons déjà traité. Sur ce héros, rappelons que l'*Iliade*³ dit qu'il termina sa vie en errant seul, évitant la compagnie des hommes. Cette fin serait consécutive à sa tentative de rejoindre l'Olympe. C'est probablement cet épisode qu'Euripide dépeint dans sa pièce intitulée *Bellérophon*. Alors que Pindare mettait le projet du héros sur le compte de l'orgueil⁴, Euripide semble avoir préféré montrer le héros révolté par l'iniquité des dieux et pris d'une sorte de détresse après son échec. Quoi qu'il en soit, Aristote fait de ces deux héros les modèles de mélancoliques.

Le terme mélancolie a pour origine la bile noire, ce qui la relie à une théorie médicale qui affirme que la santé repose sur l'équilibre entre quatre humeurs⁵. Ces quatre humeurs – sang, phlegme, bile jaune et bile noire – correspondent à la fois à des liquides et à des saveurs. Chaque humeur a une nature particulière. La bile noire est réputée froide⁶ et

le comparer à ce que les anciens appelaient le découragement. Pour le mélancolique, son état est le résultat d'un équilibre entre des humeurs.

¹ Hippocrate, *Aphorisme VI*, 23 : Οἱ ὄξυρεγμῖώδεες οὐ πάνυ τι πλευριτικοὶ γίνονται (traduction d'E. Littré, 1994). ROUSSEL 1988, 301, rappelle que le terme est attesté dans la littérature dès 414 chez Aristophane (*Oiseaux* 14) ou Sophocle (*Trachiniennes* 573).

² Aristote, *Problème XXX* (953a).

³ Homère, *Iliade VI*, 200-202 (traduction de R. Flacelière, 1955) : « Mais quand Bellérophon, un jour, eut été pris en haine par les dieux, comme il errait tout seul par la plaine Aléienne en se rongant le cœur, fuyant les pas des hommes ».

⁴ Pindare, *Isthmique VII*, 43-48.

⁵ Le nombre d'humeurs a pu varier, la théorie des quatre humeurs semblant s'imposer entre le V^e et IV^e siècle (ROUSSEL 1988).

⁶ Aristote, *Histoire des Animaux* 457 a 31 ; *Problème XXX*, 954 a 21 ; Hippocrate, *Maladies II*, 1 et Aristote, *Métaphysique* 1020b10 qui précise que le froid est lié à la couleur noire.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

son effet diffère selon l'âge de celui qui la porte ou la développe¹. Pour Hippocrate, elle a également un caractère pneumatique², une tendance à la viscosité, et est plus forte en automne³. Un autre trait de la bile noire est son inconstance, ses effets varient selon le contexte où elle se trouve.

Aristote dans ses différentes œuvres dresse un portrait du mélancolique⁴. Ce qui caractérise le mélancolique, c'est l'excès. Cet excès peut se manifester de manière négative ou positive. Ainsi le mélancolique partage des traits avec le maniaque. Les excès se manifestent également dans le comportement alimentaire ou sexuel. Il est glouton et la nature pneumatique de la bile noire en fait un débauché⁵. Physiquement les mélancoliques sont maigres, décharnés et avec les veines saillantes. Ce sont des intempérants par cause d'une trop grande excitation, non par mollesse. Comme le note Aristote, pour les deux héros cités plus haut, la mélancolie mène aux pires excès : « C'est encore le cas d'Ajax et de Bellérophon dont l'un eut l'esprit complètement égaré et l'autre cherchait des endroits solitaires »⁶. La violence est tournée tantôt contre les autres comme celle d'Ajax qui pense tuer ses alliés, tantôt contre soi lorsque le héros se tue ou comme Bellérophon qui s'impose le retrait du monde.

Cette forme particulière de souffrance de soi laisse affleurer une perception de l'intériorité, mais n'indique pas la naissance du psychologique comme champ indépendant de l'individu. Comme l'affirme Platon, les maladies de l'âme naissent obligatoirement du corps⁷ justement parce que l'âme n'est pas le psychologique. Le terme d'*athumia* parfois utilisé pour désigner le découragement et qui est également lié à la mélancolie rappelle le caractère corporel de cette affection. Pour cet auteur l'*athumia* est la privation ou l'absence de *thumos* et désigne la « froideur et par voie de conséquence absence de désir, de mouvement, de pensée et d'espoir, toute fonction du cœur »⁸. Si ce n'est dans sa conception, l'existence de la mélancolie même montre en tout cas une forme de reconnaissance de la souffrance individuelle. Avec la souffrance mélancolique, nous

¹ En effet, selon Roussel (ROUSSEL 1988, 308), les médecins ne s'accordent pas pour savoir si elle est cause de la mélancolie ou si la mélancolie est la conséquence de sa présence.

² Hippocrate, *Appendice au régime dans les maladies aiguës* XXXVII.

³ Hippocrate, *Nature de l'homme* XV, 26, 27, 35.

⁴ LE PERSON 2008.

⁵ Aristote, *Problème* XXX, 953 b 33 : *Problème* IV, 30, 880 a 30.

⁶ Aristote, *Problème* XXX, 953 a (traduction de P. Louis, 1994).

⁷ Platon, *Timée* 86b.

⁸ ROUSSEL 1988, 320.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

sommes loin des souffrances collectives ou des souffrances universelles largement reconnues par la cité.

b Émotion et intériorité

Nous avons évoqué l'apparition du sujet émotif avec Théocrite ou des récits comme ceux de Narcisse. Nous allons maintenant interroger la place de l'émotion en tant qu'expression de l'intériorité.

La première réflexion qui nous soit parvenue sur les émotions est due à Platon¹. Pour ce philosophe, l'émotion est une pulsion corporelle qui pervertit la raison et qu'il faut donc maîtriser. C'est une conception assez traditionnelle d'opposer raison et émotion². Aristote définit les émotions dans la *Rhétorique*³ de la manière suivante : « les émotions sont toutes ces choses à cause desquelles les gens changent et évoluent dans leurs jugements, et qu'accompagnent douleur et plaisir, par exemple la colère, la pitié, la terreur, et d'autres choses du même ordre ainsi que leurs contraires ». Notons dans cette définition la distinction entre émotion (colère, pitié, douleur) et sensation (douleur et plaisir). Dans ces deux cas, la source reste corporelle, mais pour Aristote l'émotion dépend de la situation dans laquelle elle s'exprime.

Dans le cas du suicide l'expression de l'intériorité nous échappe dans la mesure où nous n'avons pas de récits intimes ou de lettres de suicidants. C'est dans les récits de suicide qu'on voit poindre l'intériorité par la recherche de cohérence psychologique que les auteurs mettent en œuvre et par des procédés narratifs dans lesquels l'émotion prend une place prépondérante. Cette apparition du sujet émotif, dont l'expression de la souffrance amoureuse devient légitime, illustre ce changement. Cela devient presque caricatural dans le roman gréco-romain dans lequel héros et héroïnes parlent sans cesse de se tuer. Or, pour qu'il devienne un *topos* littéraire, comme c'est le cas dans le roman grec, il faut qu'il y ait eu un changement d'appréciation de ce qu'est une émotion⁴. Ce changement s'observe chez un auteur comme Parthénios au I^{er} siècle avant J.-C. L'auteur des *Passions d'amour*

¹ BRAUND, MOST 2007.

² KONSTAN 2007, 99-120 en particulier 104.

³ Aristote, *Rhétorique* 1378a 19-22 (traduction de D. KONSTAN, 2000).

⁴ Le suicide est inscrit dans le schéma narratif de tous les romans dont nous avons gardé l'ensemble du texte ; *Chéréas et Callirhoé* de Chariton, *Leucippe et Clitophon* d'Achille Tatius, *Daphnis et Chloé* de Longus, *les Éphésiaques* de Xénophon d'Éphèse ou encore *Les Éthiopiennes* d'Héliodore. Voir au sujet de l'utilisation rhétorique du suicide dans le roman l'article de Françoise Létoublon (LETOUBLON 2006). Je n'insiste pas sur ces questions qui sortent du cadre chronologique que nous nous sommes fixés.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

relate des récits datant du V^e au I^{er} siècle et montre les « dangers de se laisser dominer par l'*éros* quand il ne s'inscrit pas dans les limites des lois et usages de la communauté »¹. Si, à la différence de Conon, Parthénios s'adresse prioritairement à un public romain hellénisé², il partage avec cet auteur son goût de la rationalisation des comportements et de la vraisemblance psychologique des personnages. Sur les trente-six récits issus de légendes locales, treize comportent des récits de suicides. Ce type de récits sur l'amour semble s'être développé conjointement à un goût plus large pour l'analyse psychologique qu'on retrouve chez Théophraste dans les *Caractères* ou chez Ménandre³. Ce n'est pas que les récits tragiques manquent de recherche de vraisemblance, mais les comportements des personnages tragiques se doivent d'être édifiants, ce n'est plus le cas dans la poésie bucolique de Théocrite ou lyrique de Méléagre de Gadara.

Un autre phénomène dont on a noté la présence dans le récit de Narcisse se développe. Le Thesprien semble ressentir une forme de culpabilité pour ce qu'il a fait. Auparavant le suicide coupable concerne des situations de culpabilité envers des divinités ou d'impiété comme les suicides des incestueux. La faute est comme extérieure à l'individu. Ce n'est pas le cas pour Narcisse ou pour d'autres récits où la culpabilité conduit au suicide. Ainsi à Milet la mort d'Anthée provoque la culpabilité de celle qui l'a tué. En effet, le jeune homme, otage dans la cité, avait attiré l'intérêt de la femme de son hôte, Cléoboïa. Se refusant à son amour celle-ci le fit descendre dans un puits pour une raison futile et jeta sur lui une grosse pierre qui le tua sur le champ. Quant à la reine « ayant pris conscience de la monstruosité de l'acte qu'elle avait commis (ἡ δὲ ἄρα ἐννοηθεῖσα, ὡς δεινὸν ἔργον δεδράκοι), et surtout en raison de l'intensité de l'amour qui la consume, elle se pend »⁴. Ainsi la reine comprend, ou prend conscience (le verbe utilisé est ἐννοέω, c'est-à-dire avoir à l'esprit) de l'horreur de son acte. La culpabilité intervient du fait d'un retour réflexif sur son acte de la part de la reine. Cette culpabilité est considérée

¹ BIRAUD *et alii* 2008, 28.

² Parthénios adresse son œuvre à Gallus, poète latin (BIRAUD *et alii* 2008, 48).

³ Athénée, *Deipnosophistes* XIII, 606c, évoque également un ouvrage intitulé *Sur l'amour* de Théophraste. Le même auteur (XIII, 602b) note l'existence d'un ouvrage sur le même sujet rédigé par Héraclide du Pont (Voir BIRAUD *et alii* 2008, 33).

⁴ Parthénios, *Passions d'amour* XIV, 4 (traduction de M. Biraud *et alii*, 2008). Selon Parthénios Aristote serait l'une des sources de ce récit.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

comme une raison légitime, avec la souffrance d'aimer que Parthénios ne manque pas d'ajouter, pour se tuer¹.

Le récit de la mort de Déjanire par Diodore diffère de la manière dont il est mis en scène par Sophocle. Chez le poète tragique, la femme se tue par fureur ou folie selon le chœur² alors que Diodore qui résume les faits dit : « Déjanire, frappée du malheur d'Héraclès, et se voyant coupable (καὶ συνειδυῖα ἑαυτῇ τὴν ἀμαρτίαν), s'étrangla elle-même »³. Une fois de plus le vocabulaire est lié au fait de connaître (σύννοια). Déjanire se sait fautive. Un autre récit de ce genre est rapporté par Pausanias. Dans ce récit Corésos, un prêtre de Dionysos, est épris de Callirhoé, mais la jeune fille le repousse malgré ses présents. L'homme implore Dionysos qui rend fou la population calydonienne. L'oracle de Dodone ordonne que la jeune fille meure ou que quelqu'un se substitue à elle. Finalement Corésos qui doit la sacrifier se tue à sa place et « lorsque Callirhoé vit Corésos mort, le sentiment de la jeune fille changea et, comme elle ressentait de la pitié pour Corésos et de la honte pour tout ce qu'elle avait fait, elle se trancha la gorge »⁴. La pitié que ressent la jeune fille est liée à la honte de ce qu'elle a fait. Pour Aristote, la pitié apparaît devant la contemplation d'un malheur immérité frappant autrui et dans lequel on peut s'identifier⁵ soit qu'on craint de subir de même soit qu'on a déjà subi. Nous retrouvons dans ce récit la mise en miroir. Corésos subit ce que la jeune fille aurait dû subir, de ce fait la jeune fille s'identifie et est renvoyée à son intériorité coupable. Cette culpabilité ne peut s'exprimer autrement que par la pitié et la honte (ἔλεος et αἰδώς, dans le passage cité) qui est le sentiment qui renvoie l'individu face au jugement des autres alors que, dans ce cas, elle seule condamne son propre acte. Dans le récit de Conon sur Narcisse également on ne lit pas la culpabilité, mais on la perçoit : « il crut qu'il endurait un juste châtement pour avoir méprisé l'amour d'Aminias »⁶. Sans aller jusqu'à professer l'avènement d'une « société de culpabilité »⁷ c'est davantage la forme intériorisée que prend cette culpabilité qu'il faut souligner. Or, pour que la culpabilité, en tant que réflexion sur ses actes, en tant que

¹ BIRAUD 2008, 167-168, précise que ce récit recoupe celui d'Alexandre d'Étolie (contemporain de Callimaque), sauf que Parthénios insiste sur la psychologie des personnages.

² Sophocle, *Trachiniennes* 883-885.

³ Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 38, 3-4 (traduction de F. Hoeffler, 1865).

⁴ Pausanias, *Description de la Grèce* VII, 21, 5 (traduction d'Y. Lafond, 2000).

⁵ Aristote, *Rhétorique* II, 81386 a 28-29. Voir KONSTAN 2000, 620.

⁶ Photios, *Bibliothèque* 186, 134b, 32 (Conon 24) (*FGrHist* i. pp. 197-8), traduction de R. Henry, 1962.

⁷ DODDS 1977, 37 sq.

remords, apparaisse, il faut que l'individu obtienne une forme de reconnaissance et que son intériorité soit identifiée¹.

C Évolution de la personne et condamnation du suicide

L'un des premiers objectifs de ce travail a été de chercher à comprendre les spécificités du suicide dans le monde grec. Nous avons d'abord identifié des formes de suicide qui sans être identiques à celles des autres sociétés de la même époque, ou même à celles dites primitives, reposent sur des fondements analogues (pensée prélogique, crainte des morts, rites d'expulsion), puis nous avons souligné l'originalité des attitudes face aux suicides qui se développent entre l'époque classique et l'époque hellénistique. Nous avons enfin postulé l'existence d'un lien entre cette tolérance envers le suicide et la mise en place d'une manière différente de percevoir le monde basé sur la raison et l'une de ses conséquences, l'affirmation de la place de l'individu et de la personne dans la société. Notre troisième partie a été l'occasion de mettre en avant les éléments prépondérants de cette construction de l'individu et de la personne partant d'une structure proche de celle des sociétés primitives liées à des structures socio-économiques d'une société agropastorale vers un modèle de personne vivant en cité. Le modèle de la cité prend donc une place importante dans le rapport au suicide dans la manière qu'elle a de créer un rapport spécifique entre la société et un groupe d'individus reconnus comme égaux, c'est-à-dire les citoyens.

Pour vérifier ce lien, nous allons privilégier trois pistes de recherche. Dans la première, nous examinerons des récits suicidaires dont nous possédons des traces dans les sources sur l'ensemble de notre période comme c'est le cas pour Ajax Jocaste et Héraclès. Dans la seconde piste, nous chercherons à voir comment la réception des motifs « égoïstes » a évolué, notamment pour des cas de suicide ne provenant pas de traditions anciennes. Ensuite, nous chercherons à voir comment le suicide évolue dans d'autres civilisations de la même époque n'ayant pas profité des mêmes mutations. Enfin, nous chercherons le rapport entre la citoyenneté et la reconnaissance de la capacité à se tuer.

¹ PEWZNER 1996, 102, indique qu'en Occident le mal est équivalent au pêché alors qu'en Afrique noire traditionnelle il est extérieur au sujet, ce qui permet de le localiser et de le maîtriser.

1 Les récits anciens

En analysant l'évolution d'un même récit au fil des siècles, nous pourrions observer les différences de traitement de ces légendes dans lesquelles le suicide intervient.

a Les questions de responsabilité

Nous avons observé qu'une meilleure définition de l'individu enferme la responsabilité et rend les « punitions » moins impératives. Précisons ce point à travers l'exemple du traitement par les sources des suicides d'Ajax¹ et de Jocaste.

Dans un premier temps, le thème de la responsabilité d'Ajax n'est pas présent dans les sources. Homère se contente de dire que le héros se tient à part dans l'Hadès, mais il est probable qu'il soit à l'écart pour éviter les interrogations d'Ulysse plutôt que pour expier son acte dans l'au-delà. D'autant qu'Homère ne fait aucune allusion à cette manière de mourir. Le suicide d'Ajax apparaît plus tardivement. C'est l'apparition du duel entre Ulysse et Ajax qui précède le thème du suicide du héros. Ce duel apparaît au VIII^e siècle dans l'*Éthiopide*. Dans ce récit, Ajax vaincu se contentait de se retirer avant de se tuer. C'est au VII^e siècle dans la *Petite Iliade* que le récit du massacre du troupeau et du suicide d'Ajax est décrit pour la première fois. C'est à la même époque que remontent les céramiques les plus anciennes représentant le suicide du héros de Salamine. Arctinos, l'auteur de l'*Éthiopide*, semblait attribuer l'acte du héros à la folie comme il le laisse entendre dans un autre de ses poèmes, l'*Ilioupersis*. Mais son acte n'avait rien de déshonorant, il le devient dans la *Petite Iliade* et le reste dans la pièce de Sophocle et dans les sources postérieures. La question de la responsabilité du héros durant ces différents épisodes est donc secondaire, le héros est perçu comme dément. En aucun cas il ne semble puni, quoiqu'il soit possible que le fait d'être enterré en terre étrangère et non incinéré puisse être perçu comme une forme de punition. Après tout, il est mis en terre bien à l'écart de Salamine, c'est-à-dire sa cité, comme semblent le préconiser les règles sur le traitement des suicidés. Mais ce point ne semble pas avoir été souligné par les auteurs précédant Sophocle. C'est Sophocle, dans *Ajax*, qui fait de la privation de sépulture un enjeu occupant presque une moitié de la pièce². S'il est probable que l'intention des Atrides était davantage de punir un traître qu'un suicidé le problème du sort du corps d'Ajax n'a pu que trouver écho pour le public athénien avec ce qu'ils savaient de ce qui était réservé à ceux

¹ Voir l'article de François Jouan (JOUAN 1987).

² Sophocle, *Ajax*, 1047-1353.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

qui se tue de cette manière. Nous avons souligné les différentes stratégies mises en place par Sophocle afin que le héros ne porte pas la responsabilité de son acte, notamment en revoyant l'origine de la mort du héros à Hector par l'arme qui a transpercé son corps, ou encore à la défaillance des proches du chef des Salamiens. Ce qui importe, c'est justement cette préoccupation qu'a eue le poète à désigner un responsable autre que le héros lui-même, mais qui soit un autre homme et non un dieu. C'est que les notions mêmes de personnage et de personne se sont trop rapprochées pour Ajax l'Athénien qui ne se contente plus d'être le héros familier d'un récit épique, mais qui est l'ancêtre commun dans lequel toute une tribu athénienne doit se reconnaître. Cette personne si proche ne peut avoir commis par lui-même cet acte brutal et sanglant. Sophocle opère ce même transfert de responsabilité, transformant suicide en meurtre dans *Antigone*, pièce dans laquelle Créon endosse finalement la responsabilité de toutes les morts de la pièce, celle d'Antigone, celle de son fils et celle de sa femme¹. Finalement, nous pourrions presque même dire qu'il n'y a pas de suicide dans ces œuvres de Sophocle dans la mesure où celui qui se tue n'est pas reconnu comme le meurtrier. C'est que déjà au V^e siècle, époque à laquelle vit Sophocle, les phénomènes juridiques et sociaux que nous avons décrits ont opéré et commencé à fermer l'individu en lui-même.

Observons, dans un second temps, ce qu'il en est pour Jocaste. Le suicide de la mère d'Œdipe est l'acte de ce type le plus ancien connu dans un texte grec. Dans l'épopée homérique, le suicide est rapporté sans jugement de la part du poète, l'accent étant mis sur le crime d'Œdipe. Homère précise simplement qu'elle se tue ᾧ ἄχεϊ σχομένη, « affolée de chagrin »². La description de Sophocle du moment où le suicide apparaît est plus longue dans *Œdipe-Roi*. Il semble s'intégrer dans un déchaînement de désespoir et de fureur bien humain. Quand Œdipe va apprendre du berger qui il est, déjà sa mère s'éloigne, prise de désespoir³. Puis, le messager du palais rapporte la scène durant laquelle le fils rejoint la mère. Le coryphée lui demande : πρὸς τίνοσ ποτ' αἰτίασ, « Et qui causa sa mort ? »⁴. Et le messager de répondre : Αὐτῇ πρὸσ αὐτῆσ, « Elle-même »⁵. Nous avons déjà noté le changement entre une manière descriptive de désigner le suicide et une manière plus abstraite, soulignons maintenant qu'avec Sophocle on est passé du mode impersonnel

¹ Sophocle, *Antigone* 1317.

² Homère, *Odyssée* XI, 279.

³ Sophocle, *Œdipe-Roi* 1074.

⁴ Sophocle, *Œdipe-Roi* 1236.

⁵ Sophocle, *Œdipe-Roi* 1237.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

d'Homère désignant la manière de se tuer à une expression qui insiste sur celle qui a commis cet acte.

Euripide innove en modifiant les causes de son suicide. Dans les *Phéniennes*, elle meurt en se tuant avec l'une des armes ayant servi à ses fils pour s'entre-tuer. Le poète précise qu'elle fit cette chose affreuse « transportée de douleur » (ὕπερπαθήσασ'). L'intervention des dieux ne concerne pas directement le suicide, mais le suicide découle de l'acte impie commis par Œdipe à son insu. Cela est souligné avec force dans l'*Odyssée* lorsque le texte précise qu'Œdipe a pu continuer à régner, mais qu'il fut « torturé de maux par les dieux ennemis ». Cela apparaît moins présent dans les textes tragiques, mais la mort de Jocaste reste la conséquence d'actions divines. Cela ne retire pas l'innovation majeure de la tragédie qui est de faire vivre à la fois un récit, mais également des personnages. Les personnages des récits légendaires ne seront plus aussi bien décrits par la suite. Pseudo-Apollodore rapporte la mort de Jocaste en suivant Homère, en se contentant d'évoquer la manière dont elle s'est tuée¹.

Les cas d'Ajax et de Jocaste illustrent chacun à leur manière l'évolution de la manière d'aborder la responsabilité individuelle. Là où Ajax, dans l'œuvre de Sophocle, n'est pas reconnu comme responsable d'un suicide qu'il a commis, Jocaste assume en se tuant des malheurs dont elle n'est pas responsable.

b La mort d'Héraclès

Le héros rencontre le suicide à deux reprises. Le premier épisode suicidaire, dans l'ordre chronologique de la vie du héros, se produit après le meurtre de ses enfants, nous avons à plusieurs reprises traité de cet épisode et montré pourquoi le héros repousse le suicide². Le second épisode se produit après que Déjanire l'a empoisonné et qu'Héraclès monte volontairement sur son bûcher funéraire. Seul Euripide présente le premier épisode alors que le suicide par le feu semble mieux connu.

Examinons maintenant ces épisodes par les auteurs. L'épisode de la mort par le bûcher est raconté par Sophocle dans la pièce les *Trachiniennes* et semble avoir fait son apparition dans la *Petite Iliade* selon Colette Jourdain-Annequin qui ajoute que cette

¹ Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 5, 9 (traduction d'E. Clavier, 1805) : « Ce qui était caché ayant été découvert par la suite, Jocaste se pendit de désespoir ».

² Voir page 201.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

tradition repose sur des preuves archéologiques¹. Ce récit est rapporté avec quelques variations par Diodore, Apollodore et Sénèque². Dans tous ces récits, Héraclès va volontairement sur le bûcher, seul change celui qui met le feu au bûcher. Dans les *Trachiniennes* de Sophocle, c'est son propre fils qui allume le feu, dans le récit de Diodore c'est Philoctète³ alors que dans celui d'Apollodore c'est un simple berger. Nous pouvons constater que dans tous ces récits, les variations portent sur des détails, le mode opératoire et la cause du suicide restent identiques. Nous avons pris précédemment position sur la question de l'apothéose du héros, n'y revenons pas, contentons-nous de noter la relative stabilité de ce mythe dans les sources qui sont parvenues jusqu'à nous. Si la question du bûcher semble être apparue dans les textes après celle de l'apothéose connue dans la *Théogonie* d'Hésiode⁴, l'étude de la céramique du V^e siècle montre la vitalité de ce thème du bûcher d'Héraclès dans l'iconographie⁵. L'une des explications possibles de cette stabilité tient peut-être à l'étroitesse de la marge de manœuvre dont disposent les auteurs pour éviter que la mort d'Héraclès soit rabaisée simplement au rang d'un suicide. L'acte d'Héraclès ne peut être considéré comme un sacrifice de soi, mort volontaire toujours valorisée. Il meurt volontairement, mais il devient une divinité. Tout retrait de l'épisode de la divinisation renvoie la mort du héros à sa motivation trop humaine qu'est la fuite de la douleur⁶. C'est ce qui se passe dans un texte de Ptolémée Héphaestion écrit entre la fin du I^{er} siècle et le début du second de notre ère. Ce texte, rapporté par Photios, garde le mode opératoire, mais change la motivation. Pour cet auteur, Héraclès se serait tué par le feu « parce qu'il n'était plus capable, à cinquante ans, de tendre son arc »⁷. Ainsi, dans ce texte Héraclès se jette dans un bûcher pour fuir la vieillesse qui le frappe. Il est possible que ce

¹ JOURDAIN-ANNEQUIN 1989, 506-507. Pour l'historienne « cette tradition de la mort d'Héraclès à l'Oeta repose cependant sur des bases solides, prouvées par la découverte, en 1918, d'un bûcher au lieu dit *Marmara*, à 1800 m d'altitude ». Des recherches ont exhumé des traces de bûché et de divers bâtiments. Les plus anciens remonteraient au VII^e siècle av. J.-C et attesteraient de l'existence d'un culte rendu en ce lieu qui se serait poursuivi jusqu'à l'époque romaine.

² Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 38, 3-4 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* II, 7, 7 ; Sénèque, *Hercule sur l'Oeta*.

³ Diodore s'inspire de la pièce *Philoctète* de Sophocle (Sophocle, *Philoctète* 256 ; 943), dans cette pièce c'est déjà ce héros qui met le feu au bûcher et qui reçoit les armes d'Héraclès.

⁴ Hésiode, *Théogonie* 950-955.

⁵ CALAME 2015, 334-335.

⁶ BAECHLER 1975, 132 sq.

⁷ Photios, *Bibliothèque* 190 (Ptolémée Héphaestion), 146b 19-22 (traduction de R. Henry, 1962).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

récit ait une relation avec un texte de Pausanias qui donne le récit suivant de la mort de l'athlète Timanthès ayant vécu au V^e siècle :

« Voici, à ce qu'on dit, la raison pour laquelle Timanthès termina sa vie. Il avait cessé sa carrière d'athlète, mais il essayait encore sa force en tendant chaque jour un grand arc ; et voilà qu'il fit un voyage et pendant ce temps il cessa la pratique de l'arc. Comme, à son retour, il n'était pas capable de tendre l'arc, il alluma un feu, puis se jette vivant dans le bûcher »¹.

Dans ces deux textes, le bûcher peut être compris comme un moyen d'atteindre l'immortalité, même si cela n'est pas explicitement exprimé. Ce bûcher semble s'être intégré au récit au point qu'il apparaît y compris dans un contexte différent, Conon intègre cette manière de faire dans un de ses récits. Dans celui-ci, Héraclès séduit la fille de Sylée et part continuer ses aventures. La jeune fille meurt de chagrin en l'attendant, il revient au moment des funérailles et doit être empêché de se jeter dans le bûcher funéraire de la jeune fille dont il était amoureux².

L'usage du feu comme procédé pour atteindre l'immortalité est clairement montré dans de nombreux récits mythiques³. Ce récit nous montre la constance d'une certaine représentation d'une individualité discontinue dans laquelle les ruptures peuvent se concevoir en termes d'âge de la vie ou bien d'état, de l'animalité à la divinité. Héraclès est par essence le héros qui est passé par tous ces états et dont la mort marque la transition entre son état d'homme et celui de divinité. Dans cette circonstance précise, sa mort n'est ni un suicide, alors qu'il en présente tous les traits pour nous si le héros ne connaît pas son sort, ni un sacrifice, car il n'est pas une offrande aux dieux et sa mort ne se substitue pas à celle d'un autre. Ce récit illustre une caractéristique importante de la condamnation du suicide, c'est qu'elle dépend de la nature de l'individu qui décide de l'acte, des circonstances et de celui qui produit l'acte. Dans le texte de Sophocle, comme dans celui de Diodore et même plus tardivement dans celui du pseudo-Apollodore, Héraclès monte lui-même sur le bûcher, mais ne l'allume pas, il confie cette tâche à un tiers et il est tué par le feu. Même Sénèque, auteur romain stoïcien, ne lui fait pas allumer son propre bûcher, c'est Philoctète qui s'en charge⁴. Pourtant, Sénèque avait franchi le pas de faire d'Héraclès l'origine de sa propre folie dans *Hercule furieux*⁵. C'est qu'Héraclès n'est pas Ajax,

¹ Pausanias, *Description de la Grèce* VI, 8, 4 (traduction de J. Pouilloux, 2002).

² Conon, *Narrations* XVII.

³ VAN LIEFERRINGE 2000.

⁴ Sénèque, *Hercule sur l'Œta* 1485.

⁵ AUVRAY-ASSAYAS 1995, 48.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Héraclès est le héros qui surpasse toutes les épreuves, même les plus terribles. Le récit d'Euripide confirme cette idée. Le poète choisit d'illustrer un autre épisode dans *Héraclès furieux*. Suite à cette terrible épreuve du meurtre de ses propres enfants dans un accès de folie, celui-ci bien inspiré par une divinité, il ne s'abandonne pas à la tentation de ce qui est clairement décrit comme un suicide.

Ce parcours d'Héraclès montre la solidité d'un modèle de comportement aristocratique face au malheur et montre une fois de plus que le suicide et son acceptation ou son refus est avant tout question de personne sociale. Sur ce plan la personne aristocratique n'a que peu varié, le malheur ne doit pas l'atteindre, mais elle doit savoir se retirer pour atteindre l'immortalité.

Ces anciens récits ont le mérite de montrer que le droit au suicide dépend largement du statut du suicidant, de la situation dans laquelle l'acte prend lieu, mais surtout comment statut et situation sont réinterprétés en fonction de la société du narrateur.

2 Les « nouveaux » récits suicidaires

Les récits suicidaires les plus anciens, de l'époque archaïque ou de l'époque classique sont le plus souvent les actes de personnages forts éloignés du narrateur, par le temps et par le statut. L'épopée et la tragédie rapportent les suicides de personnages exemplaires dont les tourments intérieurs doivent se conformer à une norme de comportement liée à leur destin particulier. Les récits des premiers historiens illustrent également le plus souvent des tourments collectifs ou bien des charmes de l'altérité, même s'ils concernent parfois des faits plus proches du narrateur. À l'exception du suicide de Cléomène de Sparte, tous ces récits ne traitent finalement pas de cas particuliers de suicide. Nous pouvons lire parfois dans le corpus hippocratique quelques cas de suicide présentés sous une approche différente de ce qui se faisait alors, celle de la curiosité médicale. Ce n'est que dans des textes de la fin de l'époque classique que des suicides de personnes sont rapportés. J'entends par là le suicide d'individus munis de caractères humains, d'un vécu, de liens familiaux avec d'autres individus et non des personnages de récit.

Les récits de la mort de certaines personnes qui se sont tués font entrevoir l'intériorité de l'acteur, comme le récit de la mort de Cléomène, ou encore plus celui de la mort de Socrate rapporté par Platon ou Xénophon. Mais pour percevoir plus amplement ce qui fait la personne, nous avons choisi de nous intéresser à un type particulier de suicidés, d'une part ceux-ci ne doivent pas être trop prestigieux afin d'éviter les exagérations ou les

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

partis pris d'auteurs¹, ils doivent être relativement proches de leur source, idéalement une source qui ne reprenne pas le récit d'un autre auteur. Une fois cette sélection opérée, il reste peu des cas. Concernant l'époque classique, il ne reste que des cas rapportés par des rhéteurs. Les remarques de Lysias sur Polémarque ou d'Eschine sur Timarque n'apportent pas d'indication sur la personne, pas plus que le suicide d'Euphraios qui entre également dans une démonstration sans s'intéresser au caractère de l'individu. En revanche, le sort de la fille d'Ischomaque se révèle plus éclairant. Le texte est à charge contre un homme nommé Callias réputé avoir vécu avec une fille, puis avec la mère de celle-ci en même temps. Andocide affirme alors que la fille « jugea qu'il valait mieux mourir que de vivre pour voir pareil honte »². Si nous retrouvons une réaction suicidaire d'indignation bien connue face à un comportement inacceptable, renforcée par le fait que l'acte est commis par une jeune fille et que l'objet de répulsion est de nature sexuelle, la capacité de jugement (exprimée par le verbe ὀράω) qui est reconnue à la jeune fille peut étonner. Le même verbe avait été utilisé par Sophocle pour exprimer l'idée d'examiner une conduite à tenir³. Il nous reste à voir si cette capacité d'introspection apparaît à nouveau dans des contextes suicidaires et dans le cadre que nous nous sommes proposé de suivre.

Les auteurs grecs du début de l'époque hellénistique ne rapportent aucun de ces cas dont nous avons défini les caractéristiques. Nous allons nous intéresser aux textes de Polybe et de Diodore pour chercher si les descriptions de situation suicidaires semblent s'intéresser à la personne plus qu'au personnage. Le travail de Polybe présente un intérêt particulier dans la mesure où il ne rapporte aucun cas de suicide trop éloigné de son époque. Les cas de Cléomène (mort en 219) et d'Achaïos (mort en 213) précèdent de peu sa naissance vers 208 avant notre ère⁴. Voici le récit du suicide de Cléomène et de ses compagnons. En 219 Cléomène est retenu en Égypte par Ptolémée Philopator. Il tente avec ses compagnons un coup d'état contre son hôte qui échoue et se termine de la manière suivante : « Cléomène et ses compagnons, retournant alors leurs armes contre eux-mêmes, moururent vraiment en braves et en bon lacédémoniens »⁵. Achaïos, quant à lui, est un

¹ Nous avons fait allusion plus haut à la mort de Thémistocle (page 233) et au travail de reconstruction des circonstances de sa mort de la part de ses descendants.

² Andocide, *Sur les mystères* I, 125.

³ Sophocle, *Électre* 945-946. Chrysothémis s'interroge sur l'opportunité d'aider Électre.

⁴ Même les cas de suicides collectifs qu'il rapporte sont contemporains (Galates en 225, Acarnaniens en 210, Abydiens en 200) et Patraïens en 147-146) à l'exception des Phocidiens qui menacent de se tuer en 480.

⁵ Polybe, *Histoires* V, 39, 5 (traduction de D. Roussel, 2003).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

membre de la famille royale des Séleucides. Ennemis d'Antiochos, il est assiégé par celui-ci dans la ville de Sardes. Antiochos réussit à trouver un moyen pour le faire sortir de la ville par trahison. Alors que ses hommes préparent la capture d'Achaïos lors d'un traquenard, la principale préoccupation semble être de l'empêcher de se donner la mort soit en se jetant dans un ravin soit en se poignardant¹. Ils veulent le prendre vivant pour pouvoir le châtier. Dans ce récit, Polybe décrit avec soin les hésitations du roi et les précautions qu'il prend, la manière qu'il a de convaincre sa femme Laodice et d'apaiser ses craintes « en lui parlant des espérances qui s'ouvriraient ainsi devant lui »². Une fois qu'Antiochos l'a capturé et exécuté, Polybe conclut le récit en affirmant : « C'est ainsi que périt Achaïos. Il avait pourtant pris toutes les précautions raisonnables, mais il n'en fut pas moins abattu par la perfidie des hommes auxquels il s'était fié »³. Ce qui importe pour nous dans ces récits, c'est la différence de traitement du comportement de ceux qui se tuent ou de celui qui pourrait se tuer. L'acte de Cléomène est décrit comme complètement rationnel, c'est le cas pour sa tentative de coup d'État dont le projet est décrit par Polybe de la manière suivante :

« Ne voyant plus guère, dans une telle situation, de raisons d'espérer pour l'avenir, le Spartiate résolut de jouer le tout pour le tout. Ce n'est pas tant qu'il comptait sur la réussite de son projet, car il n'avait rien de ce qu'il fallait pour pouvoir raisonnablement espérer le succès, mais il voulait du moins mourir glorieusement et ne pas attendre qu'on lui fit subir un sort indigne de ses exploits antérieurs⁴. »

C'est également le cas pour son suicide qui découle de l'échec qu'il pressent. Comme pour Achaïos, Polybe donne son avis sur le roi qu'il considère comme « fort adroit dans les rapports humains »⁵. Cette qualité qu'il reconnaît au roi lui confère une forme de profondeur et d'habileté dans les relations humaines. En donnant son avis sur la personnalité et les intentions du roi, Polybe lui prête une intériorité et indique qu'il le considère comme une personne plus que comme un personnage⁶.

¹ Polybe, *Histoires* VIII, 18, 8 et VIII, 20, 6.

² Polybe, *Histoires* VIII, 19, 7.

³ Polybe, *Histoires* VIII, 21, 10.

⁴ Polybe, *Histoires* V, 38, 8-9 (traduction de D. Roussel, 2003).

⁵ Polybe, *Histoires* V, 39, 6.

⁶ Eckstein (ECKSTEIN 1995, 45) abonde dans ce sens dans le passage suivant : « Wallbank voit tout ce passage, et en particulier la citation d'Homère, comme une pure ornementation littéraire, apportant peu à l'histoire. Je voudrais montrer, au contraire, que Polybe entre là par son imagination dans la situation de Cléomène, et s'identifie à lui d'une manière très personnelle », ma traduction de l'anglais.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Achaïos, quant à lui, est avant tout un homme avec des motivations d'homme qui a tout tenté, qui avait pris « toutes les précautions raisonnables », c'est-à-dire dictées par sa raison, pour éviter le malheur. L'acte que les hommes d'Antiochos veulent lui éviter de faire aurait lui-même été dicté par la même préoccupation. C'est une nouveauté en ce qui concerne les récits de suicide, même par rapport aux rhéteurs dont les récits suicidaires gardaient la trace du discours dans lesquels ils prenaient place.

Diodore peut sembler moins rigoureux dans le domaine des récits suicidaires. C'est que son projet d'écriture est très différent¹. Il se propose de rédiger une histoire universelle débutant dans un passé lointain. Dans ce cadre narratif, il expose des récits appartenant à la tradition, parfois considérés comme antérieurs à la guerre de Troie (les cas présentés du livre I au livre V). Nous retiendrons les récits les plus proches de lui sachant que ceux que nous avons préservés s'arrêtent à la fin du IV^e siècle, donc déjà fort éloignés de la vie de notre auteur. Si nous retenons les cas de Gellias, Philistos, Philométos, Dimnos, Dioxippe, Alcétas, Eurydice, Axiothéa, Nicoclès et sa maison, nous pouvons noter que l'historien sicilien ne partage pas le goût de Polybe pour les traits de caractère et la motivation des acteurs de ses récits. Ces récits sont le plus souvent factuels. Comme nous l'avons vu, ce sont ses commentaires qui indiquent un changement de statut de l'acteur qui devient guidé par la raison comme nous l'avons souligné pour Dioxippe.

3 Le suicide de la Rome royale à la « Rome stoïcienne »

Le fait d'étudier le suicide dans la Rome archaïque permet de vérifier la nature des traditions suicidaires dans cette région de l'Italie. Puis, comme l'indique Paul Veyne « Grecs et Romains gardaient le souvenir d'une époque archaïque où les suicidés leur faisaient horreur et où ils les ensevelissaient de manière infamante »², nous allons dans un premier temps explorer ce passé commun, et enfin examiner comment le changement s'opère à Rome en tenant compte du fait que la Grèce a eu une large influence sur cette évolution.

a La Rome archaïque

La Rome archaïque semble avoir partagé avec la Grèce, et peut-être avec les populations primitives, à la fois une aversion pour le suicide, mais également l'une des principales raisons de cette aversion dont nous avons parlé en première partie pour la

¹ CHAMOIX 1990.

² VEYNE 2007, 109.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Grèce, c'est-à-dire la crainte des morts. Pour Yolande Grisé, les textes narrant la mise en croix d'ouvriers qui se seraient pendus à l'époque de Tarquin le Superbe¹ doivent être interprétés d'un point de vue religieux et magique². Plus qu'une punition du fait de leur révolte, la privation de sépulture résultant de la mise en croix aurait pour fonction de frapper le mort, victime de mort violente, dans leur nouvel état afin de les punir, de les neutraliser et de dissuader les vivants de commettre un tel acte. La latiniste prend pour exemple le suicide de Lucrèce pour montrer le pouvoir destructeur d'un suicide correctement instrumentalisé ou celui de Didon pour illustrer la croyance en la puissance magique apportée par le sacrifice d'une vie. Nous avons abordé cette question en évoquant l'existence, en Grèce, de la vengeance comme motivation suicidaire³.

Il semble qu'à Rome la condamnation du suicide ait principalement frappé la pendaison. Pour Yolande Grisé cette condamnation tient en partie au fait qu'elle serait une manière de faire principalement populaire. Elle évoque aussi le fait que la strangulation serait une exécution capitale courante pour les femmes libres⁴. Elle parle également d'un véritable tabou qui aurait une origine religieuse⁵. Pour Jean-Louis Voisin, l'horreur de la pendaison, tout comme de la crucifixion aurait pour origine la rupture du lien avec la terre et la conséquence sur le mort qui ne connaît pas le repos⁶. En Grèce, la tragédie témoigne également d'une horreur de la pendaison, mais celle-ci n'apparaît plus aussi vivement par la suite dans les autres types de sources. La pendaison est même plutôt courante. L'attachement à la terre et la crainte de perte de fertilité ne sont pourtant pas moins grands en Grèce qu'à Rome.

b Les transformations de la fin de la Rome républicaine

Comme le rappelle Miriam Griffin⁷, les élites romaines ont fortement été influencées par la philosophie grecque avec l'arrivée à Rome d'otages et de captifs à la suite de la bataille de Pydna en 168 av. J.-C. Auparavant, les Romains avaient adopté des éléments de

¹ Cassius Hemina *apud* Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, XII, 603 ; Pline, *Histoire naturelle* XXXVI, 15, (24), 107.

² GRISE 1980, 272 et 1982, 130 *sq.*

³ Voir à la page 168.

⁴ GRISE 1980, 108 ; CANTARELLA 2000, 129 *sq.* Cette dernière précise, p. 134, que les femmes à qui était réservée cette mort étaient celles condamnées lors d'un procès public, pour meurtre ou adultère. Jean-Louis Voisin réfute l'idée que la pendaison soit une pratique proprement populaire (VOISIN 1979, 432).

⁵ GRISE 1982, 141-149.

⁶ VOISIN 1979, 443-444.

⁷ GRIFFIN 1986a, 67.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

la religion grecque (le culte de Déméter et Korè, d'Asclépios) et été en contact avec l'orphisme et le pythagorisme présents en Italie à Tarente au début du III^e siècle¹. Mais les Romains n'ont pas attendu la venue de philosophes grecs à Rome pour se munir d'une réflexion sur le suicide comme nous l'avons dit plus haut, la naissance de la République est d'ailleurs liée à l'outrage commis contre Lucrece et qui la mène au suicide. Il y a évidemment un suicide romain qui n'est pas qu'une récupération du suicide grec. Mais dans le cadre de ce travail, nous concentrons notre regard sur le suicide grec à Rome.

Dans un premier temps, c'est l'épicurisme qui a eu une forte influence sur les élites. Introduit une première fois en avant 173, (à cette date les épicuriens Alceus et Philiskos sont invités à quitter Rome du fait de la propagation de leur doctrine sur les plaisirs), l'épicurisme s'implante durablement dans les années 80-70 et surtout avec Lucrece dont le poème *De la nature* présente la pensée². Puis le stoïcisme s'est imposé à la fin de la république. Introduit à Rome par Cratès de Mallos vers 159, son disciple Panaitos devient en 145 le précepteur de Scipion Émilien. C'est lorsqu'il est approprié par des Romains que le stoïcisme prend sa pleine expansion à Rome avec Cicéron au I^{er} siècle avant notre ère puis au I^{er} et II^e siècle de notre ère (avec Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle).

C'est dans le stoïcisme romain que la doctrine de la liberté individuelle prend toute sa dimension. Pour Cicéron, le suicide n'est ni bien ni mal en soi, mais il doit être accompli au moment approprié et seul le sage peut juger correctement de ce moment³. Cette exigence implique l'existence d'une morale solide pour savoir identifier les circonstances favorables au suicide raisonnable⁴. L'autre critère permettant le suicide, c'est l'accord entre l'acte et le caractère de l'individu. Ainsi Caton exprime-t-il pleinement sa liberté et son être en se tuant sans contrainte. Caton symbolise le poids du modèle suicidaire grec.

¹ LE GLAY *et alii* 1991, 81-82.

² Pour certains auteurs, les épicuriens rejetaient le suicide. C'est le cas de Droge (DROGE 1988, 267) qui interprète un passage de Diogène Laërce, ἀλλὰ καὶ πηρωθέντα τὰς ὄψεις μεθέξειν αὐτὸν τοῦ βίου, ὡς ἐν τῇ αὐτῇ φησι, comme un rejet du suicide (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* X, 119). Ce passage traduit en français par « s'il devient aveugle, il ne devra pas changer sa vie pour cela » (R. Genaille 1965) et en anglais par Droge « Even when [the wise man] has lost his sight, he will not withdraw himself from life » présente des difficultés d'interprétation. Griffin (GRIFFIN 1986 I, 72) évoque quant à elle un texte de Sénèque sur le récit de la mort du philosophe Diodore expliquant qu'il n'aurait pas suivi la doctrine de l'école en se tuant (Sénèque, *La vie heureuse* 19, traduction d'A. Bourguery revue par P. Veyne, 1993 : « Le philosophe épicurien Diodore, il y a quelques jours, a mis fin à sa vie de sa propre main ; il n'a pas agi, prétend-on, suivant les préceptes d'Épicure en se coupant la gorge »).

³ Cicéron, *Des fins, des biens et des maux* III, 18, 60-61.

⁴ Cicéron, *Les devoirs* I, 10, 31.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Dans le récit fait de sa mort par Plutarque le dialogue sur l'âme de Platon figure en bonne place¹.

c La mode du suicide

Nous allons brièvement dépasser les limites que nous nous sommes fixées en introduction afin d'avoir une idée, très incomplète et déformée, de ce qu'un ensemble de doctrines prônant le suicide peut entraîner comme excès. Sénèque condamne une tendance de son temps qui consiste à se tuer par dégoût de la vie : « Surtout évitons jusqu'à cette passion qui s'est emparée de beaucoup : l'envie de mourir. C'est que, mon cher Lucilius comme pour d'autres objets, il existe pour la mort même une inclinaison inconsidérée qui souvent saisit les généreux, ceux du plus fougueux naturel, souvent les lâches, les démoralisés : ceux-là méprisent la vie, à ceux-ci elle pèse » affirme-t-il². C'est que d'une part la mort volontaire est devenue un outil de promotion de la personne désireuse de montrer son amour de la liberté, d'autre part le suicide sur commande devient un outil de mise à mort dont Sénèque lui-même a fait les frais. En plus d'une solide doctrine de la liberté individuelle adaptée à chaque cas, Sénèque défend un droit à la mort dans le cas où le motif du suicide est fondé³.

Ce phénomène s'atténue à partir du II^e siècle sous l'influence du néoplatonisme, au III^e siècle la législation sur le suicide à Rome, relativement libérale pendant l'Empire, à moins de soupçons de fraude au fisc⁴, se durcit, la tentative de suicide elle-même est réprouvée⁵.

d Entre la Grèce et Rome

Pour les Romains, la fin de la condamnation du suicide et surtout la mode pour le suicide à l'époque impériale semblent autant dépendre d'une transformation de l'individu que de l'existence de conditions politiques très dures à la fin de la République et d'un

¹ Plutarque, *Caton le jeune* LXVIII, 2.

² Sénèque, *Lettres à Lucilius* XXIV, 25, traduction d'H. Noblot revue par P. Veyne 1993. Voir également XXIV, 11, où il affirme : « Jette les yeux sur notre époque, taxée par nous de mollesse et de sensualité : elle te met en présence d'hommes de tout rang, de toute fortune, de tout âge, qui, par la mort, ont coupé court à leurs maux ». Yolande Grisé (GRISE 1982, 54) identifie une période d'intensification des suicides entre le I^{er} siècle avant notre ère et le I^{er} après.

³ GRISE 1982, 216.

⁴ VEYNE 1981 ; GRISE 1982, 263 sq.

⁵ GRISE 1982, 287-289.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

« désir de plaire » sous l'empire¹. Le développement de la personne intervient comme une condition nécessaire plutôt que comme un élément moteur.

Dans le cas de Rome, le développement de la personne est lié à la question du *pater familias*. Tant que le père de famille a eu tous pouvoirs, il a confisqué les attributs qui fondent la personne sans pour autant devenir lui-même une personne. Pour Gabriel Le Bras, « c'est le droit qui déterminera peu à peu la condition de chacun »². Tant que la propriété reste modeste, le père de famille garde une prédominance sur les enfants. L'expansion de Rome permet une forme d'émancipation, car les fils partent au loin pour faire la guerre, ils peuvent alors faire preuve d'indépendance et d'esprit de décision. La conquête de territoire permet également à des fils de gérer des domaines loin de leurs pères. Peu à peu à partir du III^e siècle les pouvoirs du père s'amenuisent et le droit intègre l'intentionnalité dans les questions juridiques. Pour les Romains, le soi est compris comme un élément aristocratique plutôt qu'un attribut universel³ à la différence des Grecs pour qui, s'il est indubitablement aristocratique, le soi est un caractère du citoyen.

Le système politique mis en place par la République n'est pas allé aussi loin dans l'intégration de la citoyenneté. Nous observons néanmoins à Rome le même phénomène de rationalisation des rapports au monde qui neutralise une partie des croyances anciennes et permet au suicide de devenir un choix personnel ne nuisant potentiellement qu'à celui qui le commet, pouvant même lui être bénéfique dans certains cas. Ce phénomène de rationalisation prend de l'importance plus tardivement qu'en Grèce et subit son influence. Nous reconnaissons néanmoins dans les réflexions des auteurs romains les préoccupations de leurs prédécesseurs : goût pour la liberté, désir d'autarcie, droit à disposer de soi. Tous ces éléments prennent racine à Rome sous un système politique favorable aux libertés individuelles.

4 Le citoyen et le suicide

Cet individu à qui s'adresse le message philosophique, c'est aussi celui qui a la légitimité à développer son intériorité et qui est reconnu à la fois comme sujet de droit, centre de décision et sujet émotif qui constitue sa « personne ». Cet individu, c'est le citoyen. Chacun des suicides tolérés est le suicide d'un homme reconnu comme citoyen de

¹ HILL 2004.

² LE BRAS 1973, 55-57. Nous retrouvons cette faible possibilité d'expression du sujet dans la langue romaine en comparaison à la langue grecque, selon Maurice Nédoncelle (NEDONCELLE 1965, 37).

³ HILL 2004, 17.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

la cité dans laquelle le suicide a eu lieu ou bien d'une autre cité. Le droit à la mort se trouve être l'expression d'une forme de reconnaissance de l'individu par ses pairs. Ce n'est pas un hasard si les arguments de la condamnation du suicide interrogent le rapport hiérarchique de l'individu : l'esclave au maître ou l'homme au dieu ou à la cité¹. Nous allons maintenant étudier la portée et le sens de cette évolution.

Le modèle suicidaire dont nous avons noté l'originalité s'est développé à Athènes. Nous avons avancé quelques pistes de réflexion afin de comprendre pourquoi il s'est développé à Athènes et pas dans d'autres cités ayant un développement économique et des institutions similaires. Nous avons évoqué le fait que les réformes clisthénienne ne se contentent pas de fonder un rapport nouveau entre citoyen, espace et territoire, elles modèlent également les relations entre public et privé, faisant passer dans la sphère publique ce qui appartenait auparavant à celle privée, c'est-à-dire au domaine de la famille (on pense notamment à l'enterrement des héros morts à la guerre ou aux repas en commun). Ce faisant elle libère l'individu d'une chape familiale en lui permettant de mettre sa vie au service d'un idéal de communauté plus important (c'est en partie ce qui manque à Rome qui a moins contruit d'intermédiaires entre l'individu et le poids du *pater familias*). Mais ce n'est pas suffisant, des réformes de ce type ont été menées ailleurs, notamment à Cyrène². Un autre élément est à prendre en compte, si nous comparons Athènes à ses cités voisines, c'est qu'à Athènes la participation durant l'époque classique a été poussée assez loin pour que les moins riches considèrent qu'ils ont les mêmes prérogatives que les plus riches. D'une part, la citoyenneté n'est pas réservée seulement à ceux qui possèdent la terre, plus prompts à maintenir d'anciennes croyances et moins réceptifs aux nouvelles idées, peuvent y avoir accès des commerçants et des artisans. D'autre part, les moins riches sont encouragés financièrement depuis Périclès à participer aux tribunaux. En d'autres termes, c'est une manière de vivre la citoyenneté permettant une égalité de traitement entre riche et pauvre qui permet à tous de s'approprier une tolérance dont les plus riches bénéficiaient plus volontiers. De ce point de vue, le citoyen romain reste plus longtemps soumis au poids de la famille et ne bénéficie pas du même espace de légitimation de la personne que nous avons relevé pour la Grèce.

¹ Nous l'avons noté en première partie dans les textes de Platon ou d'Aristote (pages 50 et 72).

² Hérodote, *Histoires* VI, 161.

IV Portée et sens de cette évolution

Le modèle suicidaire décrit dans la seconde partie et expliqué dans la troisième est exceptionnel en de nombreux points. Nous allons examiner dans ce paragraphe la portée de ces transformations au travers de permanences et d'inégalités de diffusion du modèle philosophique.

A Permanences

Comme nous l'avons montré dans la seconde partie, le modèle de la mort raisonnable ne naît pas de rien, il ne change pas non plus tout. Nous pouvons observer un certain nombre de permanences sur l'ensemble de la période.

1 La condamnation

a La forme de la condamnation

La question de la condamnation du suicide en Grèce ancienne, affirmée à de nombreuses reprises par les auteurs modernes¹, pose problème. Aucun des cas de suicide observés dans les sources littéraires (mythologiques, tragiques, historiques) ou dans les textes officiels (sources épigraphiques) ne donne lieu à une évocation directe des condamnations et des pratiques associées comme la privation de sépulture, encore moins le fait de couper la main du suicidé. Nous allons chercher à expliquer cette curiosité en portant notre réflexion sur la mise à l'écart du corps², dans la mesure où la privation de sépulture semble exceptionnelle.

Nous pouvons penser, dans un premier temps, que la condamnation n'est pas évoquée directement parce qu'elle est implicite dans le récit. Par exemple, le suicidé s'imposerait son propre châtement en se tuant à l'écart. C'est le cas pour les précipitations dans un ravin, dans la mer ou dans un volcan dont la manière de se tuer implique la disparition du corps du regard des vivants. Par ailleurs, dans certains récits le suicidé est, de fait, enterré à l'écart, mais il n'est pas fait mention de la cause de cette mise à l'écart. Nous pouvons citer Charila dont l'histoire est rapportée par Plutarque qu'on ne peut

¹ ROHDE 1999 [1893], 179 note 4 ; GLOTZ 1904a, 29-30 et la note 3 page 29 ; GALLET DE SANTERRE 1989, 234 note 18.

² Nous laisserons de côté dans cette réflexion les suicides en situation de guerre dont nous avons déjà traité page 101 et suivantes.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

soupçonner d'ignorer les rites. À la fin de son récit, il décrit les rites mis en place de la manière suivante :

« Le roi y siège, de fait, au premier rang ; en outre, il distribue de la farine et des grains à tous, aussi bien aux étrangers qu'aux citoyens, tandis qu'on apporte un mannequin d'enfant représentant Charila. Une fois donc que tous ont reçu, le roi frappe le mannequin de sa semelle ; la principale des Thyiades le ramasse pour l'emporter dans un ravin et, là, après avoir attaché une corde de jonc au cou du mannequin, les Tyiades l'enfouissent à l'endroit où, après s'être pendue, Charila avait été enterrée. »¹

Nous apprenons, dans ce récit, que Charila, jeune fille pendue, avait été enterrée à l'écart, dans un ravin. Nous apprenons également qu'elle reçoit une forme de commémoration tous les huit ans. Dans ce cas, le rite est accompli : ce qui importe n'est pas de punir, mais de protéger la communauté de l'esprit vengeur de la vierge. Nous pouvons citer une source plus ancienne. Dans l'*Antigone* de Sophocle, rien n'est dit sur ce qui sera fait du corps d'Hémon qui d'une certaine manière est déjà dans un tombeau, dans l'*Ajax*, le héros est de toute façon enterré à l'écart de sa propre cité. S'il y a une punition à son égard c'est d'être enterré plutôt que d'être incinéré.

Dans un second temps, il faut noter que certains récits font explicitement mention d'une sépulture plus ou moins habituelle. Nous avons déjà fait allusion à la sépulture de Panthée dont nous avons précisé qu'elle constituait probablement une inversion des pratiques habituelles d'enterrement². Nous ne pouvons pas porter plus de crédit à la sépulture d'Amphicratès qui se laisse mourir de faim et qui est enterré avec les honneurs³ par Cléopâtre, femme de Tigrane au I^{er} siècle avant notre ère.

L'autre situation dans laquelle la sépulture est évoquée, c'est à nouveau Plutarque qui nous l'offre, c'est l'épisode consécutif à l'épidémie de suicide de jeunes milésiennes. Pour celles qui se tuent, et afin d'éviter que d'autres suivent cet exemple, il est proposé qu'elles soient portées nues à travers la place publique avant d'être enterrées⁴. Mais cet événement nous est rapporté par un auteur du I^{er} siècle et concerne un fait dont la date n'est pas mentionnée. D'ailleurs ce passage cherche à montrer la vertu des femmes plus que le fait suicidaire qui n'est qu'un instrument dans la démonstration.

¹ Plutarque, *Moralia* 293E.

² Voir page 152.

³ Plutarque, *Vie de Lucullus* XXII, 7 : ταφῆναι δὲ καὶ τοῦτον ἐντίμως. Il ne faudrait pas conclure hâtivement que les Gréco-macédoniens du Pont honorent les suicidés.

⁴ Plutarque, *Moralia* 249C : τὰς ἀπαγχονόμενας γυμνὰς ἐκκομίζεσθαι διὰ τῆς ἀγορᾶς.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

L'affirmation faite par certains historiens que le suicidé était sévèrement réprimé en Grèce ancienne me paraît difficilement soutenable. Les sources ne le montrent sans ambiguïté pour aucun des personnages réels ou fictifs que nous avons étudiés. La loi dictant de couper la main du suicidé présentée dans un cadre rhétorique par Eschine est probablement réelle, mais nous ne savons pas si elle était couramment appliquée et surtout dans quel cadre précis¹. La seule chose qui est sûre à ce sujet, c'est qu'elle n'est pas généralisée au point d'apparaître dans d'autres sources à Athènes ou ailleurs ; y compris lorsqu'un auteur est opposé au suicide et présente des règles frappant les suicidés comme Aristote. La seule pratique qui est attestée, c'est la mise à l'écart du cadavre, mais il est malaisé de déterminer s'il s'agit de prudence ou de punition contre la mémoire du défunt.

b La continuité de la condamnation

Même si les sources nous manquent pour l'époque archaïque, la pratique consistant à écarter les cadavres des suicidés a dû avoir cours durant toute notre période, donc y compris durant la période du suicide raisonnable. Le rationalisme n'a pas touché l'ensemble du monde grec et toute la population de manière égale ; la crainte des morts et de leur capacité à nuire a perduré entraînant les mêmes effets. Les sources littéraires ne nous sont pas d'un grand secours, les morts par suicide de l'époque hellénistique sont tous des philosophes, des combattants ou bien des hommes illustres. Mais le texte épigraphique de Cos que nous avons cité en première partie et qui date du III^e siècle préconise de brûler la corde avec laquelle un pendu s'est tué. Ce texte atteste de la continuité de pratiques de purification spécifiques.

L'absence d'évocation de pratique à l'encontre des suicidés ne signifie pas leur disparition. Les règles religieuses de mise à l'écart afin de rendre inoffensif un mort ont été maintenues, seul leur champ d'application a pu varier légèrement en fonction de l'émotion générée par la mort. Il convient d'être prudent lorsqu'on évoque la condamnation du suicide et de bien différencier le discours qui varie selon un nombre important de facteurs, même pour un même auteur comme Platon (les règles du *Phédon* sont plus strictes que celles édictées dans les *Lois*²), et les pratiques qui font preuve d'une remarquable stabilité.

¹ Pour les hypothèses que nous avons proposées sur cette question, voir page 73 et suivantes.

² Platon, *Phédon* 61c et *Lois* 873c.

2 La tolérance

De la même manière, la condamnation sans tenir compte des circonstances n'a existé que dans les discours comme dans le *Phédon* qui rapporte les théories des pythagoriciens¹. La nécessité a toujours été considérée comme une excuse valable dans les faits. La force du destin et des malheurs est reconnue. Des variations ont pu avoir lieu sur ce qui est considéré comme relevant de la nécessité ou pas, mais son principe demeure. La différence entre l'époque classique et l'époque hellénistique est admirablement résumée par Sénèque dans une de ses Lettres à Lucilius lorsqu'il dit : « Fréquente Socrate, fréquente Zénon : l'un doit t'apprendre à mourir, quand la nécessité le commandera, l'autre à prévenir la nécessité »². Ainsi, il est abusif de parler de mort volontaire avant l'époque hellénistique, avant cette époque une mort que l'on s'applique à soi-même, pour être acceptée, doit être subie. Ce sont ces nécessités qu'évoque Platon dans les *Lois*, Aristote est légèrement plus restrictif, mais admet le principe, lui qui semble si opposé au suicide³.

Cette tolérance à la mort qu'un individu s'inflige lui-même, directement ou par un intermédiaire (une autre personne, un objet), est levée dans deux situations. La première si le mort peut nuire d'une manière ou d'une autre et pour une raison légitime ou pas à un vivant. Dans ce cas, il est enterré à part, et si sa mort est considérée comme injuste, il peut être apaisé par des rites (Charila, Artémis *Apanchoméne*). La deuxième situation, celle qui tend à s'atténuer à l'époque hellénistique, c'est quand l'individu se tue alors que rien ne l'y invite et qu'il pourrait continuer à vivre. En d'autres termes, quand l'individu se tue par choix personnel. Il faut bien noter que les sources rapportent assez peu de cas de ce genre, ce qui est susceptible de nous donner l'illusion d'une tolérance.

En plus des circonstances, le choix de la manière de mourir peut entrer en ligne de compte. Plusieurs manières de mourir sont considérées comme acceptables et inoffensives dans le sens que le mort ne revient pas tourmenter les vivants : le fait de se priver de nourriture est plutôt valorisé, la précipitation à l'écart de témoins dans un ravin ou dans la mer et le poison ne sont pas, le plus souvent, considérés comme des morts violentes. Le fait que la mort soit considérée comme violente (l'arme qui fait couler le sang, la pendaison qui enferme le souffle et déforme les traits), entraînant l'idée de meurtre, est un facteur aggravant. Ce n'est que tardivement, après le V^e siècle de notre ère,

¹ Platon, *Phédon* 61d.

² Sénèque, *Lettres* CIV, 21 : *cum Socrate, cum Zenone versare : alter te docebit mori si necesse erit, alter antequam necesse erit.*

³ Platon, *Lois* 873c ; Aristote, *Éthique de Nicomaque* III, 7, 13 (1116a14) et V, 11 (1138a).

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

avec le christianisme, que la Grèce connaît un rejet du suicide sans appel sans tenir compte des circonstances.

B Inégalité

Il est indéniable que le modèle suicidaire grec prôné par les philosophes de l'époque hellénistique est inédit dans ses structures, dans la richesse de la réflexion qu'il révèle surtout à propos de l'individu (propriété de soi, liberté individuelle). Pourtant il a un certain nombre de limites.

1 Inégalité sociale.

Pour Bayet, la morale simple, qui condamne le suicide sans appel est plutôt populaire, alors que la morale nuancée qui tient compte des circonstances est plutôt l'apanage de l'aristocratie cultivée¹. La représentation du suicide aurait donc une relation avec le niveau social. Cette assertion est difficilement vérifiable dans le cas de la Grèce ancienne dans la mesure où les sources sont plutôt la production d'individus disposant d'un niveau social et culturel élevé. L'absence de sources produites par des individus des couches sociales les plus basses tend à cacher la présence de cette morale en Grèce ancienne et à surévaluer la morale nuancée. En revanche, il est possible d'observer dans les sources les principaux « bénéficiaires » du suicide raisonnable socialement accepté.

Dans un premier temps, il faut noter que cette capacité à disposer de sa propre vie concerne principalement les plus aisés. Nous avons principalement en tête les philosophes qui, à l'image de Socrate, font de la mort volontaire un outil de cohérence entre les discours prônés et les actes. Mais il faut être prudent, car les actes présumés de ces individus ne nous sont connus que par des sources largement postérieures (principalement Diogène Laërce au III^e siècle de notre ère), écrites à un moment où le modèle stoïcien est très présent dans les mentalités de l'Empire romain². Il est probable que certains auteurs aient rapporté des suicides de philosophes pour rendre leur mort conforme à un modèle antérieur, celui de Socrate ou des stoïciens. Les différentes versions parfois incompatibles ou fantasques de la mort d'Empédocle doivent probablement être comprises dans ce sens, cherchant à donner une image de la mort du philosophe conforme à une représentation d'auteurs qui lui sont postérieurs.

¹ BAYET 1922, 308 *sq.*

² BRENNAN 2005.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Les récits de la mort des personnages politiques subissent la même déformation dans la mesure où en ce domaine notre source principale est Plutarque, auteur ayant vécu entre 45 et 122 de notre ère, moment où le stoïcisme est très influent. C'est lui qui décrit la mort de Cléomène III qui se tue pour ne pas être captif de Ptolémée et préserver une image positive de lui-même¹. Diodore qui écrit au I^{er} siècle avant notre ère est l'autre source importante dans ce domaine. Même si, dans son œuvre, le nombre de suicides est inférieur à ceux que l'on retrouve chez Plutarque, sa vision de l'histoire est également influencée par le stoïcisme². Dans tous ces cas, ce sont donc des auteurs qui ont une morale nuancée décrivant les actes d'acteurs qui auraient également une vision plutôt positive du suicide. L'autre biais d'analyse, c'est la prédominance dans les sources de suicides fictifs concernant des héros ou des personnages mythologiques appartenant à de grandes lignées.

Les sources ne nous parlent que peu des moins bien dotés. Lorsque parfois nous lisons les récits de suicide écrits par des auteurs de l'époque hellénistique concernant des non-philosophes, il ressemble davantage au suicide dévalorisé du début de l'époque classique qu'à la mort libre des philosophes. Ainsi, la mort libre concerne principalement une certaine élite. Cela n'exclut pas le fait que l'ensemble de la population, quelle que soit sa fortune, ait pu bénéficier par ailleurs de l'atténuation de la condamnation. Nous ne pouvons dire en revanche à quel point les non-citoyens, métèques, femmes ou esclave ont pu bénéficier de cette tolérance. Les sources sont particulièrement silencieuses sur ce point. Les suicides d'esclaves spartiates cités par Plutarque³, les seuls dont les sources font état, ne démontrent, selon cet auteur, que les qualités dont un Spartiate ne peut se défaire.

2 Inégalité géographique

Nous avons souligné l'importance du phénomène urbain dans la tolérance au suicide. À l'échelle d'une cité comme Athènes, la présence des grandes écoles philosophiques fait du suicide raisonnable un modèle potentiellement enviable. Mais nous avons souligné le fait que ce suicide reste l'apanage d'une élite intellectuelle et morale. Les populations de la *chôra*, qui se rendaient en ville pour les fêtes ou pour les activités politiques, mais qui n'y résidaient point, ont dû subir cette influence qui a dû se traduire par un assouplissement des règles traditionnelles. Mais les sources nous laissent dans l'ombre sur ce point.

¹ Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXI, 16.

² VERBEKE 1964, 5.

³ Plutarque, *Moralia* 234C et 242D.

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Hors d'Athènes, il est également compliqué de savoir exactement l'influence de ce modèle philosophique. Nous savons qu'il a touché l'Égypte avec Hégésias, qu'il s'est exporté avec les Grecs à Rome, mais aussi dans les différents royaumes hellénistiques. Pour autant, il faut reconnaître le caractère principalement urbain de cette manière de percevoir le suicide. Il serait dangereux de vouloir trop généraliser à l'ensemble du monde grec ce qui s'est passé à Athènes, d'autant que nous n'avons pas de traces en Grèce d'une mode suicidaire touchant les élites, comme nous avons pu le constater à Rome. En Grèce, la mort libre n'a concerné qu'un petit groupe de personnes. Pour la plupart, la liberté se cantonne à la manière d'accepter la nécessité.

Au-delà de cette morale spécifique, le modèle suicidaire grec, c'est-à-dire l'ensemble des représentations, des réflexions, des pratiques accompagnant cet acte, a laissé des traces durables.

C L'héritage grec

Les doctrines sur le suicide, élaborées en Grèce ancienne, ont une large portée. Nous avons développé le cas de Rome, mais cela s'étend bien au-delà, d'une part du fait de l'implantation de cités grecques hors du monde de langue grecque, puis par le même phénomène de la part des Romains. De ce fait, des populations qui ne sont ni grecques ni romaines reçoivent ces doctrines où les intègrent en venant à Rome, comme c'est le cas pour Flavius Josèphe chez qui l'on peut trouver presque tous les arguments développés pour ou contre le suicide¹. Cet héritage touche également le christianisme pour lequel Rome est un centre de développement important. Nous avons déjà largement abordé le cas de la transmission de ce modèle à Rome même, nous allons maintenant aborder la question de sa transmission dans le monde antique et sa relation avec le christianisme.

1 Dans le monde antique

Il est difficile de savoir comment les traditions des Grecs sur le suicide se sont transmises dans les cités hellénisées du monde barbare. Nous allons pour cela aborder les parcours d'auteurs chez qui nous pouvons trouver des traces de ces doctrines.

a Flavius Josèphe

Josèphe fils de Mathias est issu d'une grande famille sacerdotale de Jérusalem qui a reçu un enseignement religieux dans la tradition de la *Torah*. Commandant militaire du

¹ Sur ce point, voir page 220 *sq.*

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

côté des Juifs lors de la première guerre judéoromaine à partir de 66 après Jésus-Christ, il se rend aux Romains lors de la prise de Jotapata en 67, à l'occasion d'un suicide collectif auquel il réussit à échapper. Il se lie aux Romains pour lesquels il joue un rôle diplomatique auprès des Juifs. Affranchi en 69, il prend le nom de Flavius et vit à Rome auprès de la dynastie régnante. Là il écrit ses ouvrages qui montrent une grande connaissance de la question du suicide. Il a été à plusieurs reprises lui-même confronté à ce problème et rapporte de nombreux suicides dont le plus célèbre est celui des défenseurs de la citadelle de Massada en 74. Ces discours ont été en partie analysés plus haut, n'y revenons pas, son cas montre l'étendue du débat sur le suicide et la connaissance qu'en a un membre de l'aristocratie juive romanisée¹.

b Plotin

Nous ne savons que peu de choses sur la vie de Plotin, si ce n'est qu'il est né en Égypte en 205 de notre ère. Nos informations viennent de Porphyre, son disciple qui écrit une *Vie de Plotin* dans laquelle il décrit son parcours. Plotin apprend la philosophie en Égypte, en particulier auprès d'Ammonius, puis il part à Antioche et ensuite se rend à Rome où il enseigne la philosophie à quelques disciples. Porphyre offre aux membres de son entourage les livres que son maître a écrits alors qu'il se rend auprès de lui vers 263². Parmi eux figure l'*Ennéade* I, 9, intitulée *Du suicide raisonnable*, qui a été commentée par le disciple³. Ce texte assez court reprend les arguments contre le suicide afin de démontrer qu'il n'est pas raisonnable de se tuer. Nous pouvons reconnaître les arguments traditionnels contre le suicide, c'est-à-dire ceux que Platon a exposés dans le *Phédon* et qui ont une origine pythagoricienne (le suicide rompt la progression naturelle de l'existence humaine qui est fixée à l'avance par les dieux ; il ne faut pas briser le lien entre le corps et l'âme par la violence). Le rejet du suicide fit qu'il en détourna Porphyre en l'envoyant voyager⁴. Il y ajoute d'autres arguments qu'il n'est pas utile de développer maintenant¹.

¹ Voir également page 220 et suivantes.

² Porphyre, *Vie de Plotin* IV.

³ Le texte perdu est en partie reproduit par Macrobie (Macrobie, *Commentaire du songe de Scipion* I, 13). L'étude de Macrobie montre que Porphyre semble à la fois plus strict que Plotin, mais qu'il reprend des arguments tenant de la superstition comme celui qui prétend que les victimes de morts violentes hantent les lieux de leur mort. Voir CUMONT 1921, 115.

⁴ Porphyre, *Vie de Plotin* XI (traduction de M.N. Douillet, 1857) : « Il s'aperçut que j'avais dessein de sortir de la vie : il vint me trouver dans sa maison, où je demeurais ; il me dit que ce projet ne supposait pas un esprit sain, que c'était l'effet de la mélancolie. Il

Partie 3 : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités

Insistons plutôt sur un caractère de la philosophie de Plotin qui nous concerne plus directement, celui de la transcendance. Pour ce philosophe, la connaissance de soi, c'est renoncer à son individualité pour connaître son intellect en tant que forme ultime du soi au travers d'une expérience mystique de la philosophie². La vie du philosophe raconté par Porphyre montre par ailleurs un rejet du corps qui peut être exagéré³, mais correspond à ce qui est développé par ailleurs par le philosophe sur la primauté de l'esprit sur le corps.

c Les romanciers grecs

L'étude du suicide, plus précisément des monologues suicidaires, dans le roman écrit en grec a montré la continuité des thèmes que nous avons développés dans ce travail ; l'importance de l'intervention d'un tiers comme élément empêchant le suicide, ou encore de la sépulture pour le repos du mort. Françoise Létoublon a montré le lien entre ces monologues et la rhétorique⁴. Cette étude a également montré que ces auteurs connaissaient fort bien le suicide grec comme lorsque Gnathon menace de se jeter d'une falaise par amour pour Daphnis⁵. Ce qu'il faut noter, c'est l'origine de ces auteurs et l'espace géographique sur lequel s'étend l'action de ces romans. Tous ces héros voyagent à travers tout le monde antique.

Achille Tatius (II^e siècle) est originaire d'Alexandrie. Chariton (II^e siècle) vient d'Aphrodisias de Carie et situe l'action de son roman au V^e siècle en Sicile, mais ses héros traversent l'Égypte, la Babylonie et la Syrie. Héliodore (II^e ou III^e siècle) est originaire d'Émèse en Syrie, son œuvre, *les Éthiopiennes*, se situe, sans surprise en Éthiopie. Tous ces auteurs sont hellénisés. Longus (II^e) est probablement originaire de Lesbos où se déroule l'action de son roman. Xénophon d'Éphèse est originaire d'Éphèse où se situe son roman.

Ces quelques exemples montrent que par l'intermédiaire des conquêtes d'Alexandre puis romaines la doctrine suicidaire des Grecs s'est étendue bien au-delà des limites du monde grec. Ces doctrines constituent un fond commun dans lequel puisent les auteurs de romans dans le cadre de la construction de récits dont le déroulement est fictif mais dont le cadre se veut réaliste.

m'ordonna de voyager. Je lui obéis. J'allai en Sicile pour y écouter Probus, célèbre philosophe, qui demeurait à Lilybée. Je fus guéri ainsi de l'envie de mourir; mais je fus privé du plaisir de demeurer avec Plotin jusqu'à sa mort ».

¹ Voir la notice au texte de Plotin, dans l'édition CUF (E. Bréhier, 1976).

² HADOT 1995, 255-256.

³ JERPHAGNON 2004d, 101-120, démontre les aspects antichrétiens de la *Vie de Plotin*.

⁴ LETOUBLON 2006.

⁵ Longus, *Daphnis et Chloé* IV, 16, 2-16, 4.

2 Dans le christianisme

Jean Bayet a montré que malgré la condamnation du suicide par le christianisme au V^e siècle de notre ère, le renouveau de la condamnation vient des païens eux-mêmes¹ comme l'a montré le cas de Plotin et du néo-platonisme au III^e siècle. Cet auteur se propose, pour confirmer sa thèse, d'étudier l'opinion des chrétiens avant Constantin, car « le christianisme s'offre à nous, non pas certes pur de tout alliage païen, mais infiniment plus jaloux de son originalité »². Ainsi, selon lui, les chrétiens des premiers âges ne se préoccupent pas du suicide, ceux qui se tuent ne subissent pas de condamnation. Le suicide de Judas n'est honni que parce que c'est celui d'un traître. La mort volontaire des premiers chrétiens est même considérée comme positive si elle se fait dans l'idée de servir l'église et non de fuir la vie et ses souffrances. Au III^e siècle, l'Église commence à être pénétrée par des éléments des élites romaines qui viennent avec leur culture de la mort volontaire. Ainsi les premiers éléments de la condamnation dans le monde chrétien viendraient de l'*Énéide* de Virgile, épopée dans laquelle les suicidés sont punis aux enfers. D'autre part, Jean Bayet reconnaît dans la condamnation du suicide par Origène³, exprimant l'interdiction de se tuer soi-même sans signe divin, la marque de Platon et du *Phédon*.

Le principal problème à cette époque, c'est celui du martyr. Condamnés par Clément d'Alexandrie comme passionnés par la mort (θανατοῦντες) au même titre que des gymnosophistes et non comme des martyres qui meurent de la main d'autrui, ces chrétiens qui se retirent de la vie ne sont pas reconnus comme chrétiens par Clément⁴. Un même acte peut être considéré comme un martyr s'il reçoit l'assentiment de l'Église ou comme un suicide dans le cas contraire.

¹ BAYET 1922, 293 sq.

² BAYET 1922, 221.

³ Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu XIII*, 1766-1767. Nous pouvons lire la même idée dans Clément d'Alexandrie, *Stromates III*, 3.

⁴ Clément d'Alexandrie, *Stromate IV*, 17, 1.

Conclusion de la 3^e partie

Durant l'époque classique s'opère un changement majeur concernant le suicide. En plus d'un suicide reposant sur un fonctionnement magico-religieux comparable dans sa structure et certaines de ses formes à celui de ses voisins, apparaît en Grèce un suicide lié au discours, lié à la raison. Si ce changement est le plus visible dans la philosophie, celle-ci n'en est pas la cause. Ce changement n'est pas unilatéral et l'entrée d'Athènes dans la sphère d'influence romaine mettra fin au phénomène qui a permis cette évolution, c'est-à-dire l'individu athénien formé par la démocratie. Mais déjà, le modèle construit à Athènes en se nourrissant des contacts avec d'autres peuples s'étend par l'intermédiaire des écoles philosophiques présentes à Rome et dans les villes qui lui sont liées. Le discours de Flavius Josèphe est l'illustration de ce phénomène et de ce qu'est le suicide à ce moment-là. Les deux types de suicide s'y côtoient sans s'exclure.

J'ai essayé de montrer, d'une part, les formes que prend le suicide en Grèce ancienne (ressemblant à la plupart des suicides antiques) puis cette forme particulière de libéralisme suicidaire où la condamnation disparaît (déjà fortement atténué à l'époque classique) en même temps que des motivations individuelles apparaissent (en tenant compte des liens avec la forme ancienne et des formes suicidaires des voisins). Dans un dernier temps, j'ai cherché à montrer comment le lien entre la transformation profonde apportée à la société par la raison discursive puis logique et entre son avatar politique, la cité. En modifiant la société, l'individu subit également des transformations, comme le développement du libre arbitre, en se désolidarisant des contraintes du groupe.

Conclusion

Conclusion

Le lien entre suicide et société est trop souvent oublié ou on croit le comprendre comme une suite de chiffres, de variables et de tendances visant à connaître la puissance de courants suicidogènes. L'étude de la société grecque révèle une autre tension. Nous nous sommes demandé quelle était l'origine de ce courant de pensée ouvertement favorable au suicide. Après avoir vu que ce courant émergeait au sein d'écoles philosophiques, nous avons montré que les conditions nécessaires à son apparition résidaient dans l'évolution sociopolitique apportée par la cité. À partir d'un épiphénomène social jusqu'alors plutôt négligé, le suicide, nous voyons reparaître le poids de l'organisation politique et sociale des hommes sur ce qu'ils pensent d'eux-mêmes et de leur être au monde.

Vouloir reconstituer un tableau d'ensemble cohérent du suicide en Grèce ancienne est impossible, d'une part, parce que les sources sont athénocentrées, d'autre part du fait de la longue durée pendant laquelle la culture grecque a dominé en Méditerranée, enfin, par l'absence de cohérence juridique ou d'organisation politique sur l'ensemble du monde grec. Ainsi, il est tout aussi faux d'affirmer que la Grèce a condamné le suicide que d'affirmer, même à l'époque hellénistique, qu'elle le tolérait. À chaque fois les circonstances ou le statut du suicidé ont davantage déterminé la conduite des proches que des règles que l'ensemble du peuple grec aurait partagées. L'attitude à l'égard du suicide résulte d'un ensemble de logiques partagées et relativement librement interprétées.

Proposer une définition du suicide pour le monde grec paraît illusoire, en revanche il est possible de proposer des contours de cette mort infligée à soi-même. Distinguer ces différents types de mort par la notion de volontaire ou involontaire n'est pas pertinent sur l'ensemble de la période, elle l'est tout au plus pour la fin de l'époque hellénistique et pour une catégorie restreinte de personnes : l'élite sociale et intellectuelle qui utilise le suicide pour confirmer son excellence et son prestige. La ligne de démarcation qui paraît la plus opératoire, c'est la nécessité. Une mort dictée par la nécessité, c'est-à-dire l'âge, les coups du sort, est le plus souvent acceptée. Une mort qui semble s'affranchir de la nécessité devient une mort suspecte. L'affirmation plus ou moins importante de la personne légitime cette mort inutile (dans le sens de non nécessaire). Cette affirmation peut se produire pour un nombre plus ou moins important d'individus. Ces individus possédant le pouvoir d'être à l'origine de décision, d'une certaine manière de produire leur propre conception de l'utilité, ce sont les citoyens. L'extension du nombre de citoyen dans une cité comme Athènes multiplie le nombre d'individus susceptibles de légitimer leur mort volontaire. Nous avons déterminé que les actes considérés comme des condamnations par les auteurs modernes révèlent de logiques prophylactiques davantage que punitives. Le plus souvent

Conclusion

cela se résume à écarter la sépulture de celui qui s'est tué de manière violente, le plongeant de fait dans une sorte d'anonymat. La privation de sépulture et le fait de couper la main du suicidé sont des mesures probablement exceptionnelles et circonscrites à des cités ou des circonstances particulièrement dangereuses.

Ce travail sur le suicide présente un paradoxe. Après avoir exploré le lien entre le suicide et le développement de la personne, avoir fait du suicide l'expression d'une intériorité bridée et qu'on ne souhaite pas voir apparaître, nous devons reconnaître n'avoir aucune source sur cette intériorité suicidaire. Aucun texte d'une personne suicidaire, comme une lettre d'adieu, ne nous est parvenu. Ce qui s'en rapproche le plus, le *Phédon*, est une reconstruction bien postérieure d'un acteur qui n'était pas présent lors de la scène qu'il décrit. Plus tard, dans les *Héroïdes*, Ovide nous livre également ce type de production. Mais dans tous ces cas, l'intériorité du suicidant n'est perçue que de l'extérieur. Ainsi cette histoire n'est perçue qu'une fois l'intériorité exposé au grand jour, sens dessus dessous, à des gens qui ne veulent pas la voir et qui s'en tiennent aux actes. Ce sont ces actes rapportés ou plus souvent inventés, imaginés qui constituent l'écheveau à partir duquel on doit tisser une réalité déchirée. Il va sans dire que le résultat est forcément imparfait, approximatif.

	Introduction	6
	1ere partie : Le suicide ancien	18
I	Définir le suicide	21
A	Aperçu du vocabulaire	21
	1 Un vocabulaire descriptif qui n'est pas spécifique au suicide	21
	a Suicide par pendaison	22
	b Suicide dû à l'utilisation d'une arme tranchante	24
	c Suicide par précipitation	26
	d Suicide par empoisonnement	28
	e Suicide par inanition	29
	f Suicide par le feu	30
	2 Un vocabulaire détaché du mode opératoire	30
	a Le lien avec le meurtre	32
	b Tuer sans meurtre	33
	c « Se tuer » lié à l'expression de la volonté	34
	3 Un vocabulaire spécifique à partir d'αὐτός	37
	a Αὐτόχειρ : De sa propre main	37
	b Αὐθέντης : meurtrier, coupable	44
	c Αὐτοσφαγής : s'égorger	46
	d Αὐτοφόνος : l'atteinte à son propre sang	47
	e Αὐτοδάκτος	49
B	Étude des « définitions anciennes »	50
	1 La définition de Platon	50
	2 Qualifier le suicide	52
C	La proximité du suicide avec d'autres notions	56
	1 ἄωροι	57
	2 βιοθάνατοι	60
	3 Μιαφόνος	60
D	Ce qui est toujours condamné, ce qui est toléré	61
	1 La violence	62
	2 Le manque de virilité	65
	3 Anticiper et subir	69
II	Condamnation du suicide	71
A	Origine et nature de cette condamnation	71
	1 De l'orphisme au platonisme	71
	2 La condamnation d'Aristote	72
	3 Les Lois, coutumes et usages	73
	a Les règles rapportées	73
	b Documents épigraphiques	76
B	Formes et sens	77
	1 Les purifications	77
	2 Se protéger : traces d'un suicide « primitif » ?	78
	3 Les règles de la cité	80
C	Causes de la condamnation	82
	1 Rejet de l'intimité et de l'individualisme	83
	a L'intime	83
	b Pudeur, mesure	85
	c La solitude et l'égoïsme	86
	d Le caractère solitaire du suicide	89
	2 L'atteinte à la famille	92
	a Atteinte à la famille en tant que « substance »	92
	b Atteinte à la famille en tant que structure	96
	3 Crainte de la contagion et de la stérilité	97
III	Situations suicidogènes	101
A	Guerre	101

Table des matières

1	Les suicides individuels en situation de conflits	101
2	Suicide de masse.....	103
a	Les Phocidiens.....	104
b	Les Xanthiens	104
c	Les villes barbares	106
d	Abydos	106
B	Passages.....	109
1	De la jeune fille à... la jeune fille	109
a	Le refus du mariage : la fille, son père ou son frère.....	110
b	La peur du viol et les modes suicidaires	113
c	Le rôle d'Artémis dans les récits liant viol et suicide	115
2	La mort des anciens	116
C	Les revers de fortune	119
1	La pauvreté : la limite à ne pas dépasser	119
2	Perte de statut	122
3	La perte d'un être cher	122
D	La déception amoureuse.....	123
IV	Les modes suicidaires comme révélateurs d'identité sociale	126
A	La question du genre.....	127
1	Pendaison et féminité.....	128
a	Nouer	128
b	Bercer.....	129
c	Le souffle et le sang	134
2	Une mort d'homme : l'ἀνδρεία et l'épée	138
a	Sous l'auspice de la « Belle mort » ?.....	139
b	La virilité d'Ajax.....	140
c	Les lieux de frappe	142
d	Le rapport au sang	147
3	Domination, exclusion et violence symbolique	149
a	Les lâches, les mauvais et les efféminés	149
b	Mises à mort et suicide	150
B	L'altérité.....	151
1	L'inversion.....	151
2	L'exagération	152
3	L'idéalisation : le suicide barbare	153
C	La transcendance	155
V	Des spécificités du suicide antique ?.....	159
A	Un contexte spécifique : la contrainte sociale.....	159
B	Se sacrifier	162
1	La substitution	164
a	Le roi et les jeunes filles : mourir pour le groupe	164
b	L'inférieur pour le supérieur	166
2	Aux marges du sacrifice : Les morts d'accompagnement.....	167
C	Se venger.....	168
D	Ordalie et renaissance : Se mettre à l'épreuve et renaître.....	171
VI	Cité, <i>ethnè</i> et monarchie : le suicide dans le monde grec	177
A	Le monde des cités.....	177
1	Athènes.....	177
2	Sparte.....	178
3	Thèbes	180
a	La condamnation du suicide	180
b	Mythes suicidaires	181
B	Hors de la cité.	181
	Conclusion de la 1^{ère} partie	184
	2^e partie : La mort raisonnable	186
I	La raison tragique	188

Table des matières

A	Le suicide dans la tragédie : retour sur les sources	188
B	<i>Catharsis</i> ou modèles d'inconduites ?	189
	1 <i>Catharsis</i>	190
	2 Modèle de conduite et d'inconduite	193
C	Logiques narratives et formules dans la tragédie	197
	1 Lamentation et appel à la mort	197
	2 Dialogues et monologues	198
	3 Rester ferme devant la mort	202
	4 Comparaisons, métaphores et métamorphoses : des oiseaux et des pierres	205
	5 L'adieu à la lumière	208
	6 Le rôle primordial de l'entourage	209
D	Le suicidant mythique : personnage ou personne	211
E	Tragédie et raison	214
II	L'influence du monde barbare	217
A	Indiens	217
B	Juifs	220
C	Effets de ces contacts	224
III	Le droit à la mort : de Céos à Athènes	227
A	La coupe de Céos	227
B	Un usage privé du poison à Athènes ?	230
C	Le poison : pratique et représentation	230
IV	Le suicide contraint	235
A	Ce suicide existe-t-il hors d'Athènes ?	235
B	Apparition à Athènes	236
C	Une mort politique	238
D	Socrate	239
E	Le fantasme de la mort douce	241
V	Du « bon usage » du suicide par la cité	243
A	Rhétorique et suicide	243
B	Les récupérations civiques des mythes suicidaires à Athènes	246
C	Le serment des éphèbes et Aglaure sacrifiée	248
D	Le sacrifice des jeunes filles	250
E	Retour sur le suicide d'Ajax et les Salamiens	254
VI	Le modèle philosophique	256
A	Faire de soi la base du jugement	256
B	Des morts philosophiquement correctes	258
	1 Partir à temps	259
	2 La mort de Socrate	260
	3 Mourir en philosophe	263
C	Les écoles hellénistiques et le suicide	267
	1 Les Cyrénaïques	267
	2 Épicure	268
	3 Les cyniques	269
	4 Le stoïcisme ancien	271
	Conclusion de la 2^e partie	273
	3^e partie : Généalogie et portée d'une révolution des mentalités	274
I	Changement de « Logos » et suicide	277
A	Le <i>logos</i> ambivalent et les couples opposés	277
	1 Le rôle des philosophes présocratiques	277
	2 Effet sur le suicide : l'affermissement du concept	278
B	La remise en cause de la morale traditionnelle	284
C	L'évolution du discours	287
D	La place de la causalité	290
	1 Le destin et la causalité religieuse	290
	2 Une causalité scientifique ?	292
	3 Les causalités suicidaires	294

Table des matières

	a	La folie comme instrument privilégié des divinités	294
	b	L'environnement.....	296
	c	Le corps en tant que première forme d'intériorisation de la causalité	296
	d	Émotion et individu.....	298
II		Les nouvelles formes de vie collective et le développement de l'individualisme	305
A		Le modèle poliade.....	305
	1	La phalange.....	305
	2	La mise « au milieu »	307
	3	Apparition de la monnaie	309
B		Le rôle de l'Athènes démocratique.....	311
	1	Athènes, la cité des hommes libres	312
	2	Propriété de la terre, propriété de soi.....	314
	3	Athènes, centre de la Grèce	316
C		Condamnation individuelle et responsabilité	317
	1	La vengeance comme illustration de la peine collective	318
	2	Les législations sur le meurtre : l'individualisation de la peine	318
	3	De l'individualisation des peines à la responsabilité de l'agent	320
D		La vie privée	321
	1	L'individu face à sa famille.....	321
	2	De l' <i>oikos</i> à l'individu	322
	3	Suicide, acte de la vie privée ?.....	324
III		Le sujet, l'intériorité et la condamnation du suicide.....	326
A		Le sujet et ses limites.....	326
	1	La structure homérique du « sujet »	326
	a	L'être corporel	327
	b	L'être en société.....	328
	2	L'émergence du sujet et de la personne	328
	a	L'âme, premier facteur d'individuation	328
	b	Les premiers « individus ».....	329
	c	Du masque à la représentation de l'autre et de soi.....	331
	d	Le citoyen.....	334
	3	L'homme hellénistique.	334
	a	Le soi structuré	334
	b	Le développement de l'anatomie	336
	c	Narcisse et le jeu du « soi » : le sujet émotif	338
B		L'intériorité : αὐτός ... du même à soi	340
	1	L'intériorité poétique dans la poésie archaïque	340
	2	L'intériorité religieuse.....	341
	3	L'intériorité philosophique	343
	4	La souffrance individuelle.....	344
	a	La mélancolie	344
	b	Émotion et intériorité	347
C		Évolution de la personne et condamnation du suicide.....	350
	1	Les récits anciens	351
	a	Les questions de responsabilité	351
	b	La mort d'Héraclès	353
	2	Les « nouveaux » récits suicidaires.....	356
	3	Le suicide de la Rome royale à la « Rome stoïcienne »	359
	a	La Rome archaïque.....	359
	b	Les transformations de la fin de la Rome républicaine.....	360
	c	La mode du suicide	362
	d	Entre la Grèce et Rome.....	362
	4	Le citoyen et le suicide.....	363
IV		Portée et sens de cette évolution.....	365
A		Permanences.....	365
	1	La condamnation	365
	a	La forme de la condamnation	365

Table des matières

b	La continuité de la condamnation	367
2	La tolérance	368
B	Inégalité	369
1	Inégalité sociale.	369
2	Inégalité géographique	370
C	L'héritage grec	371
1	Dans le monde antique	371
a	Flavius Josèphe	371
b	Plotin	372
c	Les romanciers grecs.....	373
2	Dans le christianisme	374
Conclusion de la 3^e partie		375
<i>Conclusion</i>		376
<i>Table des matières</i>		379
<i>Bibliographie</i>		384
<i>Index</i>		421
<i>Sommaire des tableaux</i>		424
<i>Corpus</i>		425

Bibliographie

- ADAMS (S. M.), 1955, « The “Ajax” of Sophocles », *Phoenix*, 9, (3) : 93-110.
- AKRIGG (B.), 2019, *Population and economy in classical Athens*, Cambridge.
- ALAUX (J.), 1995, *Le liège et le filet : filiation et lien familial dans la tragédie athénienne du Ve siècle av. J.-C.*, Paris.
- ALLEN (D.S.), 2003 [1971], *The World of Prometheus : The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton.
- ALLISON (J.), 1997, « Corbulo's Socratic shadow », *Eranos*, 95 (1-2) : 19-25.
- ALPY (E.), 1910, *De la répression du suicide*, Paris.
- ALVAREZ (A.), 1972, *Le Dieu sauvage essai sur le suicide*, Paris.
- AMIGUES (S.), 1992, « Hyakinthos fleur mythique et plantes réelles », *REG* 105 (500) : 19-36.
- ANNEQUIN (J.), 1993, « Suicides de fiction, mais suicides quand même. Quelques réflexions sur la mort volontaire dans les Métamorphoses d'Apulée », *DHA* 19 (1) : 287-308.
- ANZIEU (D.), 1995, *Le moi-peau*, Paris.
- ARENDRT (H.), 1982, *L'impérialisme*, Paris.
- ARNOULD (D.), 1990, *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris.
- ARNOULD (D.), 1993, « Boire le sang de taureau. La mort de Thémistocle. », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 67 : 229-235.
- ASSAEL (J.), 2001, *Euripide, philosophe et poète tragique*, Louvain.
- AUBOYER (J.), 1961, *La Vie quotidienne dans l'Inde ancienne. Environ II^e s. avant J.-C.-VII^e s.*, Paris.
- AUBERGER (J.), 2001, « Le lait des Grecs : boisson divine ou barbare ? », *DHA*, 27, (1) : 131-157.
- AUGER (D.) et PEIGNEY (J.) (dir.), 2008, *Phileuripidès mélanges offerts à François Jouan*, Nanterre.
- AULIARD (C.), BODIOU (L.), et TRANOY (A.) (dir.), 2004, *Au jardin des Hespérides histoire, société et épigraphie des mondes anciens mélanges offerts à Alain Tranoy*, Rennes.

Bibliographie

- AUVRAY-ASSAYAS (C.), 1995, « Hercule à l'épreuve de la folie. Une relecture stoïcienne de la tradition grecque », *Vita Latina* 139 (1) : 46-51.
- BAECHLER (J.), 1975, *Les suicides*, Paris.
- BAKHOUCHE (B.), 2003, *L'ancienneté chez les anciens. Tome 1, La vieillesse dans les sociétés antiques : La Grèce et Rome*, Montpellier.
- BALLABRIGA (A.), 1990, « L'Anthropologie de la Grèce ancienne entre l'histoire et la structure », *Archives des sciences sociales des religions* 70 (1) : 177-184.
- BARGAZZI (A.) (dir.), 1986, *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, vol. 1 et 2, Rome.
- BASHAM (L.), 1954, *The Wonder that was India*, Londres.
- BASLEZ (M.-F.), 1994, *Histoire politique du monde grec antique*, Paris.
- BASLEZ (M.-F.), 2007, *Les persécutions dans l'Antiquité victimes, héros, martyrs*, Paris.
- BASLEZ (M.-F.), 2008, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris.
- BAUDRY (P.), 1991, *Le corps extrême*, Paris.
- BAYET (A.), 1922, *Le suicide et la morale*, Paris.
- BEARMAN (P.S.), 1991, « The Social Structure of Suicide », *Sociological Forum*, 6 (3) : 501-524.
- BELAYCHE (N.), BRULE (P.), et FREYBURGER (G.) (dir.), 2005, *Nommer les Dieux théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Rennes.
- BELS (J.), 1975, « La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin. », *RHR* 187 (2) : 147-180.
- BENVENISTE (E.), 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris.
- BERARD (J.), 1947, « Problèmes démographiques dans l'histoire de la Grèce antique », *Population*, 2, (2) : 303-312.
- BERNARD (A.), 1986, « Les animaux dans la tragédie grecque », *RHA* 12 (1) : 241-269.
- BERNARD (A.), 1999, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Paris.
- BERNARD (N.), 2000, *A l'épreuve de la guerre. Guerre et société dans le monde grec Ve et IVe siècles avant notre ère*, Paris.
- , 1999a, « De la stasis dans les cités platoniciennes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 10 (1) : 209-224.
- , 1999b, *De l'écriture à l'oralité: lectures des « Lois » de Platon*, Paris.
- , (dir.), 2005, *La violence dans les mondes grec et romain, Actes du colloque international, Paris, 2-4 mai 2002*, Paris, Publication de la Sorbonne.
- , 2013, « À propos de l'identification des personnes dans la cité athénienne classique », in (J.-C.) COUVENHES et (S.) MILANEZI (dir.), 2013 : 201-214.

Bibliographie

- BLAISE (F.), 1999, « Une polémique tragique : le second volet de l'Ajax de Sophocle », *REG* 112 (2) : 383-408.
- BLASQUEZ (F.), 1998, *La ciguë dans l'Antiquité gréco-romaine la plante, ses utilisations, son image dans le monde antique, avec un regard sur les époques postérieures*, Thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Marie-Claire Amouretti, Aix-Marseille, 2 vol., 470 p.
- BOARDMAN (J.), 1978, « Exekias », *American Journal of Archaeology* 82 (1) : 11-25.
- BODIOU (L.), 2001, *Le sang des femmes grecques*, Paris.
- , 2004, « Désordres et malheurs du corps féminin en Grèce classique d'après les écrits médicaux et biologiques », in *Au jardin des Hespérides histoire, société et épigraphie des mondes anciens mélanges offerts à Alain Tranoy*, Rennes : 217-232.
- , 2006, « De l'utilité du ventre des femmes », in PROST (F.) et WILGAUX (J.), (éd.), 2006 : 153-166.
- BODIOU (L.), BRULE (P.), et PIERINI (L.), 2005, « En Grèce antique, la douloureuse obligation de la maternité », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 21 : 17-42.
- BODIOU (L.), CHAUVAUD (F.), et SORIA (M.), 2011, « Les objets du poison de l'antiquité à nos jours », *Sociétés & Représentations* 32 (2) : 217-240.
- BODSON (A.), 1967, *La morale sociale des derniers stoïciens. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris.
- BOHANNAN (P.) (dir.), 1960, *African homicide and suicide*, Princeton.
- BOISSAVIT-CAMUS (B.), CHAUSSON (F.), et INGLEBERT (H.) (dir.), 2003, *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age*, Paris.
- BOLLACK (J.), 1986, « Meurtre et suicide : De l'Emploi D'une métaphore Guerrière. Le Kommos des *Trachiniennes* (Vers 874-897) », in BARIGAZZI (A.) 1986 : 83-91.
- , 1988, « Destin d'Œdipe, destin d'une famille », *Mètis* 3 (1) : 159-177.
- BONNARD (J.-B.), 2002, « Phèdre sans inceste. », *Revue historique* 621 (1) : 77-107.
- BONNARD (J.-B.), DASEN (V.), et WILGAUX (J.), 2017, *Famille et société dans le monde grec et en Italie du Ve au IIe siècle av. J.-C.*, Rennes.
- BONNECHERE (P.), 1994, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, Athènes.
- BONNET (C.), JOURDAIN-ANNEQUIN (C.), et PIRENNE-DELFORGE (V.), 1998, *Le bestiaire d'Héraclès IIIe rencontre héracléenne, Actes du colloque organisé à l'Université de Liège et aux facultés universitaires Notre-Dame de la paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique.

Bibliographie

- BOSWORTH (A. B.), 1996, « The Historical Setting of Megasthenes' *Indica* », *Classical Philology* 91 (2) : 113-127.
- BOURA (V.), 2012, « La pensée grecque et le portrait antique », in FLAHUTEZ (F.), GOLDBERG (I.), et VOLTI (P.), (dir.), 2012, *Visage et portrait, visage ou portrait*, Nanterre : 23-34.
- BOURQUELOT (F.), 1842, « Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Âge. I. Depuis Justinien jusqu'à Charlemagne. », *Bibliothèque de l'école des chartes* 3 (1) : 539-560.
- , 1843a, « Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Âge. X^e, XI^e, XII^e et XIII^e siècles. », *Bibliothèque de l'école des chartes* 4 (1) : 242-266.
- , 1843b, « Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le moyen âge. XIV^e, XV^e et XVI^e siècles. », *Bibliothèque de l'école des chartes* 4 (1) : 456-475.
- BOUSQUET (J.), 1964, « Delphes et les Aglaurides d'Athènes », *BCH* 88 (2) : 655-675.
- BOUVIER (D.), 2000, « Platon et les poètes comiques : peut-on rire de la mort de Socrate? », in DESCLOS (M.-L.), 2000, *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble : 425-440.
- , 2008, « Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres », *RHR* 225 (2) : 243-272.
- BOUYSSONIE (A.), 1921, « Les principes de la raison », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 23 (90) : 191-215.
- BOZON (M.), 1999, « Les significations sociales des actes sexuels », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 128, (1) : 3-23.
- BRAET (A.-M.), 1973, « La tragédie *Sthénébee* d'Euripide. Exception à « la règle de l'unité de temps »? », *AC* vol 42 (1) : 82-112.
- BRAUND (S.) et MOST (G.W.) (dir.), 2007, *Ancient anger perspectives from Homer to Galen*, Cambridge.
- BREMMER (J.), 1983a, « Scapegoat Rituals in Ancient Greece », *Harvard Studies in Classical Philology* 87 : 299-320.
- BREMMER (J.), 1983b, *The Early Greek concept of the soul*, Princeton.
- BRENNAN (T.), 2005, *The Stoic Life*, Oxford.
- BROUARDEL (P.), 1897, *La pendaison, la strangulation, la suffocation, la submersion*, Paris.

Bibliographie

- BROUT (N.), 2003, « La mauve ou l'asphodèle ou comment manger pour s'élever au-dessus de la condition humaine », *DHA* 29 (2) : 97-108.
- BROWN (T.), 1960, « A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis », *Journal of the American Oriental Society* 80 (2) : 133-135.
- BROWNE (Th.), 1645, *Religio Medici*.
- BRUIT ZAIDMAN (L.) et SCHMITT-PANTEL (P.), 2004, *La Religion grecque*, Paris.
- BRULE (P.), 1987, *La fille d'Athènes la religion des filles à Athènes à l'époque classique mythes, cultes et société*, Paris.
- , 2007, *La Grèce d'à côté réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes.
- BRULE (P.), OULHEN (J.), PROST (F.), et TRAN (N.) (dir.), 2007, « Économie et société en Grèce antique 478-88 av. J.-C. », Rennes.
- BUDIN (S.L.), 2016, *Artemis*, New York.
- BUONAFEDE (A.), 1841, *Histoire critique et philosophique du suicide*, Paris.
- BURAN (P.), 1972, « Supplication and Hero Cult in Sophocles' Ajax », *GRBS* 13 : 151-156.
- BURKERT (W.), 1994, « Causalité religieuse: la faute, les signes, les rites », *Mètis* 9 (1) : 27-40.
- , 1998a, « Le mythe des cécropides et les Arrhéphories », in BURKERT (W.), 1998b : 71-111.
- , 1998b, *Sauvages origines mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris.
- , 2003, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris.
- , 2005, *Homo necans rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris.
- , 2011, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. par P. Bonnechère, Paris.
- BYL (S.), 1976, « Lamentation sur la vieillesse chez Homère et les poètes lyriques des VIIIe et VIe siècles », *LEC* 44, 234-44.
- , 1977(a), « Le vieillard dans les comédies d'Aristophane », *LEC*, 46, 317-25.
- , 1977(b), « Plutarque et la vieillesse », *LEC*, 45, 107-23.
- , 1983, *La vieillesse dans le corpus hippocratique*, Actes du IV^e colloque international hippocratique, 21-26 sept. 1981, Lausanne, 85-95.
- , 1986, « Survivance de quelques préjugés hippocratiques et aristotéliens relatifs à la reproduction humaine dans les écrits médicaux et biologiques de l'«âge baroque» », *Revue belge de philologie et d'histoire* 64 (4) : 693-703.
- , 1997, « Controverses antiques autour de la dissection et de la vivisection », *Revue belge de philologie et d'histoire* 75 (1) : 113-120.

Bibliographie

- CAIRNS (D.), 1993, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.
- CAILLAT (C.), 1964, « L'ascétisme chez les Jaina », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 18, (1) : 45-53.
- CAIOZZO (A.) et ERNOULT (N.), 2012, *Femmes médiatrices et ambivalentes*, Paris.
- CALAME (C.), 1986, *Le Récit en Grèce ancienne énonciations et représentations de poètes*, Paris.
- , 1990, *Thésée et l'imaginaire athénien légende et culte en Grèce antique*, Lausanne.
- , 1997, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne*, Rome.
- , 1998, « Héraclès, animal et victime sacrificielle dans les *Trachiniennes* de Sophocle ? », in C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éds.), *Le bestiaire d'Héraclès, IIIe Rencontre Héracléenne, Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique (Kernos Suppl., 7)*, 1998 : 197-2015.
- , 2006, *Pratiques poétiques de la mémoire représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris.
- , 2009, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris.
- , 2013, « Héraclès, animal et victime sacrificielle dans les *Trachiniennes* de Sophocle ? », in BONNET (C.), JOURDAIN-ANNEQUIN (C.) et PIRENNE-DELFORGE (V.), (dir.), 1998 : 197-215.
- , 2015, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Paris.
- CAMERON (A.) et KUHRT (A.) (dir.), 1983, *Images of women in Antiquity*, Detroit.
- CANFORA (L.), 1994, *Histoire de la littérature grecque D'Homère à Aristote*, Paris.
- CANFORA (L.), 2000, *Une profession dangereuse les penseurs grecs dans la cité*, Paris.
- CANTARELLA (E.), 1979, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria di diritto greco*, Milan.
- , 1985, « Dangling Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece », *Poetics Today* 6 (1/2) : 91-101.
- , 2000, *Les peines de mort en Grèce et à Rome origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*, Paris.
- , 2003, *Ithaque de la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*, Paris.
- CARON (J.-B.), FORTIN (M.), et MALONEY (G.), (dir.), 1980, *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel*, St-Jean-Chrysostôme.
- CARPENTER (T.), 1998, *Les mythes dans l'art grec*, Paris.

Bibliographie

- CARRIERE (J.-C.), eds, 1995, *Inde, Grèce ancienne regards croisés en anthropologie de l'espace, Actes du colloque de Besançon, 4-5 décembre 1992*, Besançon, ed. Les Belles Lettres.
- CASEVITZ (M.), 1998, « Note sur le vocabulaire du privé et du public », *Ktema*, 23 : 39-45.
- , 2002, « L'expression de l'intime et de l'intimité dans la langue grecque », *Champ psy* 27 (3) : 123-126.
- CASTEL (R.) et HAROCHE (C.) (dir.), 2001, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris.
- CATRYSSSE (A.), 2003, *Les Grecs et la vieillesse : d'Homère à Épicure*, Paris.
- CEULEMANS (R.), 2007, « Ritual mutilation in Apollonius Rhodius' *Argonautica* », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 20 ; 97-112.
- CHAMOIX (F.), 1981, *La civilisation hellénistique*, Paris.
- CHAMOIX (F.), 1990, « Un historien mal-aimé : Diodore de Sicile », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* : 243-252.
- CHANTRAINE (P.), 1970, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque Histoire des mots 1-2 A-K*, Paris.
- , 1974, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque III [Lambda-Pi] histoire des mots*, Paris.
- , 1977, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots Tome IV-1 [Rhô-epsilon]*, Paris.
- CHARLIER (Ph.), 2009, *Male mort : morts violentes dans l'Antiquité*, Paris.
- CHATELET (F.), 1992, *Une histoire de la raison : entretiens avec Emile Noël*, Paris.
- CLAIR (J.) (dir.), 2005, *Mélancolie génie et folie en Occident en hommage à Raymond Klibansky, 1905-2005 [exposition] Galeries nationales du Grand Palais, Paris, 10 octobre 2005-16 janvier 2006 ; Neue Nationalgalerie, Berlin, 17 février-7 mai 2006*, Paris.
- COHEN (D.), 1978, « The Imagery of Sophocles: A Study of Ajax's Suicide », *Greece & Rome* 25 (1) : 24-36.
- COLLIN (F.) 1986, « Du public au privé », *Les Cahiers du GRIF*, 33, 47-68.
- COLT (G.H.), 2006², *November of the Soul : The Enigma of Suicide*, New York.
- CONNOR (W. R.), 1985, « The Razing of the House in Greek Society », *Transactions of the American Philological Association*, 115 : 79-102.

Bibliographie

- CONSTANT (B.), 1957, *Œuvres*, Paris.
- CONSTANTOPOULOS (M.), 2003, « Le souci de soi de Michel Foucault ou comment faire de sa vie une œuvre », *Che vuoi ?* 1 (19), 203-217.
- CORVISIER (J.-N.), SUDER (W.), 2000, *La population de l'antiquité classique*, Paris.
- COULOUBARISTIS (L.), 1992, *Aux origines de la philosophie européenne, De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Paris.
- COULOUBARITSIS (L.), 2001, « Causalité et scientificité dans la Métaphysique d'Aristote », in DELRUELLE, PIRENNE-DELFORGE 2001, 213-226.
- COUVENHES (J.-C.) et MILANEZI (S.) (dir.), 2013, *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours.
- COUVENHES (J.-C.), 1998, « De l'individualité du soldat dans la défense de l'Attique (IV^e et III^e siècles av. J.-C.) », *REG* 111 (2): 714-21.
- CRAHAY (R.), 1941, « Les moralistes anciens et l'avortement », *AC*, 10, 9-23.
- CROOKE (W.), 1909, « Burial of Suicides at Cross-Roads », *Folklore* 20 (1) : 88-89.
- CUMONT (F.), 1921, « Comment Plotin détourna Porphyre du suicide », *REG*, 32 : 113-120.
- , 1949, *Lux perpetua*, Paris.
- DANFORTH (L.M.), 1982, *The death Rituals of Rural Greece*, Princeton.
- DARAKI (M.), 1994 [1985], *Dionysos et la déesse Terre*, Paris.
- DARBO PESCHANSKI (C.), 2000, « Le prononcé de la peine de mort en Grèce ancienne », in PAPADOPOULOS (I.S) et ROBERT (J.-H.), (dir.), 2000 : 129-137.
- , 2007, *L'Historia : Commencements grecs*, Paris.
- DASEN (V.), WILGAUX (J.), (dir.), 2008, *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes.
- DAUBE (D.), 1972, « The Linguistics of Suicide », *Philosophy & Public Affairs*, 1 (4) : 387-437.
- , 1977, « The Duty of procreation », *PCA*, 74 : 10-25.
- DAUPHIN (C.) et FARGE (A.) (dir.), 1997, *De la violence et des femmes*, Paris.
- DAUX (G.), 1971, « Le serment des éphèbes athéniens », *REG* 84, 370-383.
- DAVERIO-ROCCHI (G.), 1978, « Transformations de rôle dans les institutions d'Athènes au IV^e siècle par rapport aux changements dans la société », *DHA* 4 (1) : 33-50.
- DAVID (E.), 2004, « Suicide in Spartan society », dans T.J. FIGUEIRA (éd.), *Spartan Society*, Swansea, 2004: 25-46.

Bibliographie

- DAVIDSON (J.-F.), 1985, « Sophoclean Dramaturgy and the Ajax Burial Debates », *Ramus* 14 : 16-29.
- DAVIDSON (J.), 1995, « Two Substitutions in Greek Myth », *AC*, vol. 64, (1) : 205-210.
- DAVIDSON (J.N.) 1997, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Chicago.
- DAVIES (M.I.), 1971, « The suicide of Ajax : A bronze Etruscan statuette from the Käppeli collection », *Antike Kunst*, 14 (2) : 148-157.
- DE CARO (D.), 1968, « History and problem of suicide : Introductory Report », *Minerva Medica*, 59 (91) : 4847-4857.
- DE LAZZER (A.), 1997, *Il Suicidio delle vergini: Tra folclore e letteratura della Grecia antica*, Turin.
- DE MEYER (L.), 1997, *Vers l'invention de la rhétorique une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne*, Louvain.
- DEAN-JONES (L.), 1989, « Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle », *Transactions of the American Philological Association* 119 : 177-191.
- DE POLIGNAC (F.), 1995, *La naissance de la cité grecque cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, Paris.
- , 2007, « Ajax l'athénien. Communauté culturelle, représentation de l'espace et logique institutionnelle dans une tribu clisthénienne », in SCHMITT-PANTEL (P.) et DE POLIGNAC (F.) (dir.), 2007 : 111-132.
- DE ROMILLY (J.), 1958, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris.
- , 1982, « Mort et suicide dans la société Grecque Classique. Le symbole de la lumière », *Bulletin de la société de thanatologie* 16 : 11-15.
- , 1984, « *Patience, mon cœur* » *l'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris.
- , 1989, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris
- , 1995a, « Le refus du suicide dans l'Héraclès d'Euripide », in DE ROMILLY (J.), 1995b : 159-169.
- , 1995b, *Tragédies grecques au fil des ans*, Paris.
- , 2001, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris.
- DE SCHUTTER (X.) 1989, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce classique », *Kernos* 2, 53-66.
- DE VOGEL (C.J), 1963, « The concept of Personality in Greek and Christian Thought », *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 2 : 20-60.

Bibliographie

- DEE (N.M.), 2015, « The Athenian Reception of Evadne's Suicide in Euripides's *Suppliants* », *Illinois Classical Studies* 40 (2) : 263-279.
- DEFORGE (B.), « Le glaive d'Ajax », *Kentron* 1995, 11 (1), 59-70.
- DEFORGE (B.), 1997, *Le festival des cadavres morts et mises à mort dans la tragédie grecque*, Paris.
- DELAUNOIS (M.), 1988, *Essai de syntaxe grecque classique*, Bruxelles.
- DELCOURT (M.), 1938, *Stérilités mystérieuses & naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Paris.
- , 1939, « Le suicide par vengeance dans la Grèce ancienne », *RHR*, 119 : 154-171.
- DELCOURT (M.) et RANKIN (R.L.), 1965, « The Last Giants », *History of Religions*, 4, (2) : 209-242.
- DELORME (J.) (dir.), 1992, *La Grèce primitive et archaïque*, Paris.
- DELOUVE (F.), 2009, « Aspects de l'ethos musical dans l'antiquité grecque », *Intersections: Canadian Journal of Music* 29 (2) : 52.
- DELRIEUX (F.) et MARIAUD (O.) (dir.), 2013, *Communautés nouvelles dans l'Antiquité grecque mouvements, intégrations et représentations*, Chambéry.
- DELRUELLE (E.), 2004, *Métamorphoses du sujet l'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles.
- DELRUELLE (E.) et PIRENNE-DEFORGE (V.) (dir.), 2001, *Kīpoi : de la religion à la philosophie : mélanges offerts à André Motte*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique.
- DEMAND (N.), 1994, *Birth, death and motherhood in classical Greece*, Baltimore.
- DEMARGNE (P.), 1974, « Xanthos et les problèmes de l'hellénisation au temps de la Grèce classique », *Académie des inscriptions et belles-lettres* 118 (4) : 584-590.
- DEMONT (P.), 2000, « Remarques sur la folie d'Ajax », in GALY (J.-M.) et GUELFUCCI (M.-R.), (dir.), 2000: 139-156.
- , 2008, « L'Ajax de Sophocle et l'iconographie d'Ajax », in AUGER (D.) et PEIGNEY (J.) (dir.), 2008: 603-613.
- DEPREZ (S.), 2010, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes.
- DESCAT (R.), 2001, « Monnaie multiple et monnaie frappée en Grèce archaïque », *Revue numismatique* 6 (157) : 69-81.
- DES COURTILS (J.), 2003, « Xanthos en Lycie : nouvelles données sur la romanisation d'une ancienne cité indigène », *Revue des Études Grecques* 116 (1) : 1-16.

Bibliographie

- DESCLOS (M.-L.), 2000, *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble.
- DETIENNE (M.), 1963, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique : La Notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris.
- , 1966, « Mythe et pensée dans la Grèce ancienne. Problèmes de psychologie historique », *Archives des sciences sociales des religions* 21 (1) : 125-134.
- , 1970, « La cuisine de Pythagore », *Archives des sciences sociales des religions* 29 (1) : 141-162.
- , 1972, *Les jardins d'Adonis*, Paris.
- , 1973, « Ébauche de la personne dans la Grèce archaïque », in MEYERSON I (dir.), 1973 : 45-52.
- , 1998 [1977], *Dionysos mis à mort*, Paris.
- , 1999, « La phalange : problèmes et controverses », in VERNANT (J.-P.) (dir.), 1999 : 157-188.
- , 2006 [1967], *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- DEVEREUX (G.), 1965, « Psychanalyse et histoire : une application à l'histoire de Sparte », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 20 (1) : 18-44.
- , 1977, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 3^e édition revue et corrigée, Paris.
- , 1978, « Achilles suicide in the Iliad », *Helios* 6 (2) : 3-15.
- , 1995, *Cléomène le roi fou étude d'histoire ethnopsychanalytique*, Paris.
- , 1996, *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Le Plessis-Robinson.
- DIETRICH (B. C.), 1961, « A Rite of Swinging during the Anthesteria », *Hermes* 89 (1) : 36-50.
- DILLON (J.), 1994, « Singing without an instrument », *ICS*, 19, 231-238.
- DODDS (E.), 1977, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. par M. Gibson, Paris.
- DONNE (J.), 1647, *Biothanatos*, London.
- DONTAS (G.S.), 1983, « The True Aglaurion », *Hesperia* 52 (1) : 48-63.
- DORIA (F.), GIUMAN (M.), 2016, « The Swinging Woman. Phaedra and Swing in Classical Greece », *Medea* 2 (1), 1-34.
- DOUDON-MILLOT (V.), 2015, « Du nouveau sur la mort de Cléopâtre : au croisement de l'histoire des textes et de l'histoire de l'art », *REG* 128 (2): 331-353.
- DOUGLAS (J.D.), 1967, *The Social Meaning of Suicide*, Princeton.
- DOUGLAS (M.), 2007, « Raisonnements Circulaires : Retour Nostalgique à Lévy-Bruhl », *Sociological Research Online* 12 (6) : 1-19.

Bibliographie

- DROGE (A.), TABOR (J.), 1992, *A Noble Death : Suicide & Martyrdom Among Christian and Jews in Antiquity*, San Francisco.
- DROGE (A.J.), 1988, « Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide », *Novum Testamentum*, 30, (3) : 263-286.
- DUBUISSON (M.), 2001, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain », *AC* 70 (1) : 1-16.
- DUBY Georges, PERROT Michelle, et SCHMITT-PANTEL (P.), 2002, *Histoire des femmes en Occident*, Paris.
- DUBY (G.) (dir.), 1991, *Amour et sexualité en Occident*, Paris.
- DUCAT (J.), 2004, « L'enfant Spartiate et le renardeau », *REG* 117, 1, 125-140)
- DUCREY P., 1999 [1968], *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris.
- DUFF (R. A.), 1982, « Socratic Suicide? », *Proceedings of the Aristotelian Society* 83 : 35-47.
- DUHOT (J.-N.), 1989, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris.
- DUMEZIL (G.), 1950, « Quelques cas anciens de "liquidation des vieillards": histoire et survivances », *RIDA* 4 : 150-158.
- DUPLOUY (A.), 2006, *Le prestige des élites : recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles avant J.-C.*, Paris.
- DURKHEIM (E.), 1896-1897, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique* 1, 1-70.
- DURKHEIM (E.), 1990 [1897], *Le suicide*, Paris.
- ECK (B.), 2004, « Nouvelles lectures du texte au livre II de Diodore », *REG* 117 (1) : 326-335.
- ECK (B.), 2012, *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris.
- ECKSTEIN (A.), 1995, *Moral vision in the Histories of Polybius*, Berkeley.
- ELDERS (L.), 1983, *Vieillesse, mort et mort volontaire dans l'antiquité classique. La mort selon la bible dans l'antiquité classique et selon le manichéisme*, Louvain la neuve.
- ELIADE (M.), 1989, *Mythes, rêves et mystères*, Paris.
- ELLINGER (P.), 1993, *La légende nationale phocidienne Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Athènes-Paris.
- ÉTIENNE (R.), 2004, *Athènes, espaces urbains et histoire: des origines à la fin du III^e siècle ap. J.-C.*, Paris.
- FABER (M.D.), 1970, *Suicide and Greek Tragedy*, New York.

Bibliographie

- FARENGA (V.), 2006, *Citizen and self in ancient Greece individuals performing justice and the law*, Cambridge.
- FARMER (M.), 1998, « Sophocles' Ajax and Homer's Hector », *ICS*, 23, 19-45.
- FATOUT (L.), 2004, *Historique juridique du suicide*, Le Havre.
- FEDERN (E.), NUNBERG (H.), 1978, *Les Premiers psychanalystes*, Paris.
- FERGUSON (W.S.), 1938, « The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion », *Hesperia*, 7 (1) : 1-74.
- FESTUGIÈRE (A.-J.), 1960, *Personal religion among the Greeks*, Los Angeles.
- FIGUEIRA (T.J.), (éd.), 2004, *Spartan society*, Swansea.
- FINLEY (M.), 1970, « L'aliénabilité de la terre en Grèce Ancienne », *Annales*, 25, (5) : 1271-1277.
- , 1981, « The Elderly in Classical Antiquity », *Greece & Rome* 28 (2) : 156-171.
- , 1985, *L'invention de la politique démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris.
- , 2007, *Économie et société en Grèce ancienne*, Paris.
- FOLEY (H.), 2001, *Female acts in Greek Tragedy*, Princeton.
- FOLLON (J.), 1990, « Jean-Joël Duhot, "La conception stoïcienne de la causalité" », *Revue Philosophique de Louvain*, 88 (77) : 109-113.
- FOUCAULT (M.), 1975, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris.
- , 1984, *Histoire de la sexualité 3 Le souci de soi*, Paris.
- , 2001, *L'herméneutique du sujet cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris.
- FOUCHARD (A.), 1986, « Des "citoyens égaux" en Grèce ancienne », *DHA*, 12, (1) : 147-172.
- FRAISSE (J.-C.), 1974, *Philia la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris.
- FRAZER (J.G.) 1906-1915 [1890], *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, New York.
- FRAZER (J.G.), 1937, *La crainte des morts dans la religion primitive*, Paris.
- FREY (R.G.), 1978, « Did Socrates commit suicide? », *Philosophy*, LIII, 106-108.
- FRÖLICH (W.), 1997, *Dictionnaire de la psychologie*, Paris
- FRONTISI-DUCROUX (F.), 1992, « Un scandale à Athènes : faire le comos sans masque », *DHA* 18 (1) : 245-256.
- FRONTISI-DUCROUX (F.), 1994, « Athéna et l'invention de la flûte », *Musica e Storia*, II, 239-67
- , 1995, *Du masque au visage aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris.

Bibliographie

- , 2000 [1975], *Dédale : Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris.
- , 2003a, « Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne », *Topique* 82 (1) : 111.
- , 2003b, *L'homme-cerf et la femme-araignée figures grecques de la métamorphose*, Paris.
- FRONTISI-DUCROUX (F.) et VERNANT (J.-P.), 1997, *Dans l'œil du miroir*, Paris.
- FUSTEL DE COULANGE (N.D.), 1978 [1927], *La cité antique* (vol. 1 et 2), Paris.
- GAGARIN (M.) et COHEN (D.) (dir.), 2005, *The Cambridge companion to ancient Greek law*, Cambridge.
- GAGARIN (M.), 2000, *Aeschines*, Austin.
- GAGARIN (M.), 2008, *Writing Greek law*, Cambridge.
- GALBOIS (E.) et ROUGIER-BLANC (S.) (dir.), 2014, *La pauvreté en Grèce ancienne: formes, représentations, enjeux*, Bordeaux.
- GALLET DE SANTERRE (H.), 1989, « Iconographie, littérature et religion en Grèce : le suicide d'Ajax », *Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen. Série archéologique* 19 (1) : 231-245.
- GALLINI (C.), 1963, « Katapontismos », *SMSR* 34 : 61-90.
- GALY (J.-M.) et GUELFUCCI (M.-R.), (dir.), 2000, *L'homme grec face à la nature et face à lui-même en hommage à Antoine Thivel*, Nice.
- GANTZ (T.), 2004, *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris.
- GARDINER (C.), 1979, « The Staging of the Death of Ajax », *The Classical Journal* 75 (1) : 10-14.
- GARDNER (P.), 1898, « A Themistoclean Myth », *The Classical Review* 12 (1) : 21-23.
- GARNER (R.), 1990, *From Homer to Tragedy. An Art of Allusion in Greek Poetry*, New York.
- GARLAN (Y.) 1993, « L'homme et la guerre », in VERNANT 1993 : 75-119.
- GARLAND (R.), 1983, « Death without dishonour. Suicide in the ancient world », *History Today* 33 (1) : 33-37.
- , 1985, *The Greek way of death : From Conception to Old Age*, Londres, Duckworth.
- , 1989, « The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives Behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1) : 1-15.
- , 1990, *The Greek way of life from conception to old age*, Londres.
- GARNER (R.), 1990, *From Homer to Tragedy. An Art of Allusion in Greek Poetry*, New York.

Bibliographie

- GAROUX (R.) et VION-DURY (J.), 2002, *Le lieu dans le mythe*, Limoges.
- GARRISON (E.), 1989, « Suicide notes in Euripide' *Hippolytus* », *Text and presentation* 9 : 73-85.
- , 1989, « Eurydice's Final Exit to Suicide in the "Antigone" », *The Classical World*, 82 (6) : 431-435.
- , 1991, « Attitudes toward Suicide in Ancient Greece », *TAPhA*, 121 : 1-34.
- , 1995, *Groaning tears ethical and dramatic aspects of suicide in Greek tragedy*, Leyde.
- GARRISSON (G.), 1885, *Le Suicide dans l'Antiquité et dans les temps modernes*, Paris.
- GAUCHET (M.), 1979, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales* 34 (3) : 451-463.
- , 1998, « Essai de Psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité », *Le débat* 99 : 164-181.
- GEORGUDI (S.), KOCH PIETTRE (R.), et SCHMIDT (F.) (dir.), 2005, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout.
- GERNET (L.), 1955a, « Sur la désignation du meurtrier », in GERNET (L.), 1955c : 29-50.
- , 1955b, « Delphes et la pensée religieuse en Grèce », *Annales* 10 (4) : 526-542.
- , 1955c, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris.
- , 1982a, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
- , 1982b, *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris.
- , 2001 [1917], *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris.
- GERVAIS (A.), 1972, « À propos de la « Peste » d'Athènes : Thucydide et la littérature de l'épidémie », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité* 31 (4) : 395-429.
- GHERCHANOC (F.), 2012, *L'oïkos en fête : célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris.
- GHIRON-BISTAGNE (P.), 1994-1995, « Médée, ou l'amour maudit », *CGITA*, 8, 83-104.
- GIANGRANDE (G.), 1995, « Cercidas et le suicide de Diogène », *AC* 64 (1) : 191-193.
- GIBERT (J. C.), 1997, « Euripides *Heracles* 1351 and the Hero's Encounter with Death », *Classical Philology* 92 (3) : 247-258.
- GILL (C.), 1986, « The Question of Character and Personality in Greek Tragedy », *Poetics Today* 7 (2) : 251-273.

Bibliographie

- , (dir.), 1990, *The person and the human mind issues in ancient and modern philosophy*, Oxford.
- , 1996, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford.
- , 2006, *The structured self in Hellenistic and Roman thought*, Oxford.
- GINOUVES (R.), 1962, *Balaneutiké recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris.
- GLOTZ (G.), 1904a, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris.
- , 1904b, *L'ordalie dans la Grèce primitive étude de droit et de mythologie*, Paris.
- , 1906, *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, Paris.
- , 1970 [1928], *La cité grecque le développement des institutions*, Paris.
- GNOLI (G.) et VERNANT (J.-P.), éd., 1990, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Actes du colloque d'Ischia, déc 1977, Éditions de la MSH, Paris.
- GODIN (A.), 1948, « Suicide et sacrifice », *Psyché*, sept-oct, 1048-1063.
- GODINEAU (D.), 2012, *S'abrégé les jours le suicide en France au XVIII^e siècle*, Paris.
- GOOSSENS (R.), 1932, « Le suicide d'Oenone: (Quintus de Smyrne, 10, 411-488). », *RBPH* 11 (3) : 679-689.
- GOTSCHALK (R.), 2001, *Loving and Dying : A Reading of Plato's Phaedo, Symposium and Phaedrus*, New York.
- GOTTELAND (S.), 2001, *Mythe et rhétorique les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique*, Paris.
- GOUREVITCH (D.), 1969, « Suicide among the sick in classical antiquity », *Bulletin of the History of Medicine* 43 (6) : 501-518.
- , 1982, « Quelques fantasmes érotiques et perversions d'objet dans la littérature gréco-romaine », *MEFR*, 94 (2) : 823-842.
- , 1984, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: le malade, sa maladie et son médecin*, Paris.
- GOURMELEN (L.), 2004, *Kékrops, le roi-serpent imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris.
- GRAZ (L.), 1960, « L'Illiade et la personne », *Esprit*, 287 (9) : 1390-1403.
- GRIBBLE (D.), 1999, *Alcibiades and Athens a study in literary presentation*, Oxford.
- GRIFFIN (J.), 1980, *Homer on Life and Death*, Oxford.
- GRIFFIN (M.T.), 1976, *Seneca : A Philosopher in Politics*, Oxford.
- GRIFFIN (M.), 1986a, « Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I », *Greece & Rome* 33 (1) : 64-77.

Bibliographie

- , 1986b, « Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II », *Greece & Rome* 33 (2) : 192-202.
- GRIFFITH (A.), 1989, « Was Kleomenes mad? », in POWELL (A.) et CARTLEDGE (P.) (dir.), 1989 : 51-78.
- GRIFFITHS (J.), 1961, « The Death of Cleopatra VII », *The Journal of Egyptian Archaeology* 47 : 113-118.
- GRISE (Y.), 1980, « Pourquoi retuer un mort? Un cas de suicide dans la Rome Royale », in CARON (J.-B.), FORTIN (M.), et MALONEY (G.), (dir.), 1980 : 267-281.
- , 1982, *Le suicide dans la Rome antique*, Paris.
- GRMEK (M.) et GOUREVITCH (D.), 1998, *Les maladies dans l'art antique*, Paris.
- GROTTANELLI (C.), 1982, « The King's Grace and the Helpless Woman : A Comparative Study of the Stories of Ruth, Charila, Esther », *History of Religions* 22 (1) : 1-24.
- G.R.I.E.F., (ed.), 1984, *La femme et la mort*, Toulouse.
- HABICHT (C.), 2000, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, Paris.
- HADAS-LEBEL (M.), 1989, *Flavius Josèphe*, Paris.
- HADOT (P.), 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris.
- , 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- , 2003, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris.
- HALBWACHS (M.), 2002 [1930], *Les causes du suicide*, Paris.
- HALM-TISSERANT (M.), 1998, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris.
- HANI (J.), 1978, « La fête athénienne de l'Aiora et le Symbolisme de la balançoire », *REG* 91 (432) : 107-122.
- HAMLIN (C.L.), BRYM (R.J.), 2006, « The return of the Native : A cultural and Social-Psychological Critique of Durkheim's "Suicide" Based on the Guarani- Kaiowá of Southwestern Brazil », *Sociological Theory* 24 (1) : 42-57).
- HANKOFF (L.D.), 1976, « The theme of suicide in the world of Flavius Josephus », *CM* 11 : 15-24.
- HANSEN (M.H.), 1993, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène structure, principes et idéologie*, Paris.
- , 2006, *The shotgun method the demography of the ancient Greek city-state culture*, Columbia.
- HANSON (V.D.), 2010, *La guerre du Péloponnèse*, Paris.

Bibliographie

- HARDING (P.) (dir.), 2008, *The story of Athens the fragments of the local chronicles of Attika*, London.
- HARMS (P.J.), 2005, *Physician-assisted suicide in antiquity*, Thèse Université de Calgary, Ottawa.
- HARRISON (J.E.), 1889, « The Festival of the Aiora », *The Classical Review*, 3, (8) : 378-379.
- HARRISON (J.E.), MURRAY (G.), et CORNFORD (F.), 1912, *Themis: a study of the social origins of greek religion*, Cambridge.
- HARTMANN (E.), 2002, « Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen », *Clio* 17, 137-161.
- HARTOG (F.), 1990, « La mort de l'autre : les funérailles des rois scythes », in GNOLI (G.) et VERNANT (J.-P.), éd., 1990 : 143-154.
- HARTOG (F.), 1991, *Le miroir d'Hérodote essai sur la représentation de l'autre*, Paris.
- HARTOG (F.), 1997, « Le cas grec : du ktéma à l'exemplum en passant par l'Archéologie », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 19 : 127-137.
- HAUSSOULIER (B.), 1913, « Une inscription grecques de Lindos (île de Rhodes) connue sous le nom de Chronique du temple d'Athana Lindia », *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des inscriptions et belles-lettres*, 57 (1) : 58-59.
- HELMIS (A.), 2007, *La privation de sépulture dans l'antiquité grecque*, Vienne.
- HENRICHS (A.), 2000, « Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides », *Harvard Studies in Classical Philology* 100 : 173-188.
- HERITIER-AUGE (F.), 1994, « L'inceste dans les textes de la Grèce classique et post-classique », *Mètis* 9, (1) : 99-115.
- HERMARY (A.), 1978, « Images de l'apothéose des Dioscures », *Bulletin de correspondance hellénique* 102 (1) : 51-76.
- HERRERO DE JAUREGUI (M.), 2006, « Dionysos mi-cuit : l'étymologie de Mésatis et le festin inachevé des Titans », *RHR* 4 : 389-416.
- HERZOG (R.), 1928, *Heilige Gesetze von Kos*, Berlin.
- HERZOG-HAUSER (G.), 1953, « Parthenoi », *RE* XVIII (4) : 1904.
- HILL (T.), 2004, *Ambitiosa mors suicide and self in Roman thought and literature*, New York-Londres.
- HIPPLER (A.), 1969, « Fusion and Frustration: Dimensions in the Cross-Cultural Ethnopsychology of Suicide », *American Anthropologist* 71 (6) : 1074-1087.

Bibliographie

- HIRZEL (R.) 1908, « Der Selbstmord », *Archiv für Religionswissenschaft* 11, 75-104, 243-284, 417-476.
- HOFFMANN (G.), 1990, *Le châtement des amants dans la Grèce classique*, Paris.
- HOFFMANN (G.), 1992, *La jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Paris.
- HOLT (Ph.), 1992, « Ajax's Burial in Early Greek Epic », *The American Journal of Philology*, 113 (3) : 319-331.
- HOLTZMANN (B.) (dir.), 1995, *L'Art de l'Antiquité I Les origines de l'Europe*, Paris.
- HORST (P.), 1971, « A pagan Platonist and a Christian Platonist on Suicide », *Vigiliae Christianae*, 25, 282-288.
- HUS (A.), 1974, « La version livienne d'un récit polybien : Tite-Live, XXXI, 14,11-16,8, Polybe, XVI, 25-29 », *Publication de l'École Française de Rome* 22 : 419-434.
- ILDEFONSE (F.), 2009, « La personne en Grèce ancienne », *Terrain* 52 : 64-77.
- ISMARD (P.), 2013, *L'événement Socrate*, Paris.
- JACOB (C.), 1991, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris.
- JAKUBIEC (A.), 2016, « Qui faut-il accueillir selon la colonne B de la loi sacrée de Sélinonte (SEG, XLIII630), *ZPE* 197 : 104-108.
- JAMES (C.), 1969, « Whether 'tis nobler. Some thoughts on the fate of Sophocles' Ajax and Euripides' Heracles' », *Pegasus*, 12, 10-20.
- JAMES (D.), 1999, « Suicide and Stoic ethics in the doctrine of virtue », *KantStud* 90 (1) : 40-58.
- JANAKIEVA (S.), 2005, « Noces prolongées dans l'Hadès : d'Évadné aux veuves thraces », *RHR* 1 : 5-23.
- JANSSENS (E.), 1961, « Leucade et le pays des morts », *AC* 30 (2) : 381-394.
- JEANMAIRE (H.), 1975, *Couroi et courètes*, New York.
- JEFFREYS (M.P.), 1952, « Samsonic Suicide or Suicide of Revenge Among the Africans », *African Studies* 6 (3) : 118-122.
- JERPHAGNON (L.), 2004a, « Les mille et une mort des philosophes antiques : essai de typologie », in JERPHAGNON (L.), 2004d : 265-282.
- , 2004b, « Gribouille et la mort », in JERPHAGNON (L.), 2004d : 283-296.
- , 2004c, « Sur un effet pervers du Phédon, l'aventure de Cléombrotus d'Ambracie », in JERPHAGNON (L.), 2004d : 297-312.
- , 2004d, *Au bonheur des sages*, Paris.
- , 2009, *Histoire de la pensée d'Homère à Jeanne d'Arc*, Paris.

Bibliographie

- JOHNSTON (S.I.), 2013, *Restless dead: encounters between the living and the dead in ancient Greece*, Berkeley.
- JONES (N.), 1987, *Public organisation in Ancient Greece : A Documentary Study*, Washington.
- JONES (N.), 1999, *The Association of Classical Athens*, New York.
- JORION (P.), 2009, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris.
- JOST (M.), 1983, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*, Paris.
- JOUAN (F.), 1987, « Ajax, d'Homère à Sophocle », *L'information littéraire* 39 : 67-73.
- , 2013, « Héros tragique et deus ex machina dans deux pièces perdues d'Euripide », in PIRENNE-DELFORGE (V.) et SUAREZ DE LA TORRE (E.) (dir.), 2000 : 29-39.
- JOUANNA (J.), 1988, « La maladie sauvage dans la Collection Hippocratique et la tragédie grecque », *Mètis* 3 (1) : 343-360.
- , 1992, *Hippocrate*, Paris.
- JOURDAIN-ANNEQUIN (C.), 1989, *Héraclès aux portes du soir mythe et histoire*, Paris.
- JUDET DE LA COMBE (P.), 1990, « Rationalisation du droit et fiction tragique : les Euménides », in MATTEI (J.-F.), éd., 1990 : 265-277.
- JUDET DE LA COMBE (P.), 2001, *L'Agamemnon d'Eschyle I*, Paris.
- KAIMIO (M.), 1989, « Suicide as a moral problem in Greek Tragedy », *Sprachaspekte als Experiment* : 49-60.
- KANE (R.), 1996, « Ajax and the Sword of Hector Sophocles, "Ajax" 815-822 », *Hermes* 124 (1) : 17-28.
- KANTHA (S.S.), 2000, « Suicide: a Socratic revenge », *The Ceylon Medical Journal* 45 (1) : 25-28.
- KARABELIAS (E.), 1991, « La peine dans l'Athènes classique », in SOCIETE JEAN BODIN POUR L'HISTOIRE COMPARATIVE DES INSTITUTIONS, 1991 : 77-132.
- KATSOURIS (A.G.), 1976, « The suicide motif in ancient drama », *Dioniso*, XLVII, 5-36.
- KING (H.), 1983, « Bound to bleed : Artemis and Greek Women », CAMERON (A.) et KUHRT (A.) (dir.), 1983: 109-127.
- KITTREDGE (G.), 1885, « Arm-Pitting among the Greeks », *The American Journal of Philology* 6 (2) : 151-169.
- KLIBANSKY (R.), PANOFSKY (E.), et SAXL (F.), 1989, *Saturne et la mélancolie études historiques et philosophiques nature, religion, médecine et art*, Paris.
- KNOEPFLER (D.), 2001, « Trois historiens hellénistiques : Douris de Samos, Hiéronymos de Cardia, Philochore d'Athènes », *Cahiers de la Villa Kérylos* 11 (1) : 25-44.

Bibliographie

- , 2010, *La patrie de Narcisse un héros mythique enraciné dans le sol et dans l'histoire d'une cité grecque*, Paris.
- KNOX (B.M.W.), 1961, « The Ajax of Sophocles », *Harvard Studies in Classical Philology*, 65 : 1-37.
- KOCH PIETTRE (R.), 2005a, « Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne », in GEORGOUDI (S.), KOCH PIETTRE (R.), et SCHMIDT (F.) (dir.), 2005 : 77-101.
- , 2005b, « La “Chronique” de Lindos, ou comment accommoder les restes pour écrire l'Histoire », in BORGEAUD (P.), VOLOKHINE (Y.) (ed.), 2005, *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Bern : 95-121.
- KONSTAN (D.), 2007, « Aristotle on Anger and the Emotions : The strategies of status », in BRAUND (S.) et MOST (G.W.) (dir.), 2007 : 99-120.
- , 2000, « La pitié comme émotion chez Aristote », *REG* 113 (2) : 616-630.
- KRISTEVA (J.), 1987, *Soleil noir dépression et mélancolie*, Paris.
- KUHN (H.), 1942, « The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato, II », *Harvard Studies in Classical Philology* 53 : 37-88.
- LACORE (M.), 1995-96, « Mort et divinisation des filles du roi d'Athènes dans l'Erechthée d'Euripide », *Kentron* 11/12 : 89-107.
- LAKS (A.) & NARCY (M.) eds, 2002, *Philosophie antique : problèmes, renaissance, usage. Numéro 1 Figure de Socrate*, Villeneuve-d'Ascq.
- LAMBERT (S.D.), 1997, « The Attic Genos Salaminioi and the Island of Salamis », *ZPE* 119 : 85-106.
- LAURENS (A.-F.) (dir.), 1989, *Entre hommes et dieux: le convive, le héros, le prophète*, Besançon.
- LAURENS (A.-F.) et LISSARRAGUE (F.), 1989, « Le bûcher d'Héraclès : l'empreinte du dieu », in LAURENS (A.-F.) (dir.), 1989 : 81-89.
- LE BOHEC (S.), 1993, « Les reines de Macédoine de la mort d'Alexandre à celle de Persée », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* : 229-245.
- LE BRAS (G.), 1973, « La personne dans le droit romain », in MEYERSON (I.), 1973 : 55-61.
- LE GLAY (M.), VOISIN (J.-L.), et LE BOHEC (Y.), 1991, *Histoire romaine*, Paris.
- LE PERSON (G.), 2008, « Le portrait du mélancolique dans les Problèmes du pseudo-Aristote et les traités aristotéliens », in DASEN (V.), WILGAUX (J.), (dir.), 2008 : 207-220.
- LECLANT (J.) (dir.), 2005, *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris.

Bibliographie

- LEDUC (C.), 2005, « La figure du père sacrificateur de sa fille dans les rituels athéniens », in BERTRAND (J.-M.) (dir.), 2005 : 271-286.
- , SCHMITT PANTEL (P.), 2003, « Prostitution et sexualité à Athènes à l'époque classique. Autour des ouvrages de James N. Davidson (*Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, 1997) et d'Elke Hartmann (*Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen*, 2002) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 17 : 137-161.
- LEENHARDT (M.), 1939, « La personne mélanésienne », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 53 (49) : 5-36.
- , 1985, *Do kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris.
- LEFEVRE (F.), 1995, « L'Amphictionie de Delphes : mythes et réalité », *Cahier du centre Gustave Glotz* 6, 19-31.
- LEFKOWITZ (M.), 1986, *Women in Greek myth*, Londres.
- LEGRAS (B.), 2008, « Violence ou douceur. Les normes éducatives dans les sociétés grecque et romaine », *Histoire de l'éducation* 118 : 11-34.
- LETOUBLON (F.), 1994, « La personne et ses masques : remarques sur le développement de la notion de personne et sur son étymologie dans l'histoire de la langue grecque », *Faits de langues* 2 (3) : 7-14.
- , 2006, « La rhétorique du suicide », in PEIGNEY (J.), POUDERON (B.), (éd.), 2006 : 263-279.
- LEVEQUE (P.) et VIDAL-NAQUET (P.), 1964, *Clisthène l'Athénien essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.), 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris.
- LEVY (E.), 2003, *Sparte : histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris.
- LEWIN (L.), 1920, *Die Gifte in der Weltgeschichte*, Berlin.
- L'HOMME-WERY (L.-M.), 2013, « Les héros de Salamine en Attique. Cultes, mythes et intégration politique », in PIRENNE-DELFORGE (V.) et SUAREZ DE LA TORRE (E.) (dir.), 2000 : 333-349.
- LICHT (H.), 1974, *Sexual life in ancient Greece*, New York.
- LIENHARDT (G.), 1961, *Divinity and experience the religion of the Dinka*, Oxford.
- LINTON (R.), 1967, *De l'homme*, Paris.
- LINTON (R.), 1968, *Le Fondement culturel de la personnalité*, Paris.
- LISSARRAGUE (F.), 1987, « De la sexualité des Satyres », *Mètis*, 2 (1) : 63-90.

Bibliographie

- , 2002, in SCHMITT-PANTEL (P.) éd., 2002, *Histoire des femmes en occident*, Paris : 203-304.
- , 2013, *La cité des Satyres une anthropologie ludique*, Athènes, VI^e-V^e siècle avant J.-C., Paris.
- LLOYD (G.E.R.), 1990, *Une histoire de la science grecque*, trad. par J. Brunshwig, Paris.
- , 1993, *Pour en finir avec les mentalités*, trad. par F. Regnot, Paris.
- , 1996, *Adversaries and Authorities*, Cambridge.
- , 2003, *In the Grip of Didease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford.
- LORAUX (N.), 1979, « L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* : 3-26.
- , 1981a, « Le Lit, la guerre », *L'Homme* 21 (1) : 37-67.
- , 1981b, *Les enfants d'Athéna idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- , 1981c, *L'invention d'Athènes histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris.
- , 1984a, « Épouses tragiques, épouses mortes », in G.R.I.E.F., (éd.), 1984 : 31-58.
- , 1984b, « *Le corps étranglé* », in THOMAS (Y.) (dir.), 1984: 195-224.
- , 1985, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris.
- , 1986, « La main d'Antigone », *Mètis* 1 (2) : 165-196.
- , 1989, *Les expériences de Tirésias: le féminin et l'homme grec*, Paris.
- , 1990a, « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité », in GNOLI (G.) et VERNANT (J.-P.), éd., 1990 : 27-43.
- , 1990b, *Les mères en deuil*, Paris.
- , 1995, « La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers », *RHR* 212 (3) : 299-326.
- , 2005 [1997], *La cite divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris.
- LYNE (R.), 1998, « Love and Death: Laodamia and Protesilaus in Catullus, Propertius, and Others », *CQ* 48 (1) : 200-212.
- MACDONALD (C.), 2007, « The Anthropological Study of Suicide », in MACDONALD (C.), 2007, *Uncultural Behavior*, Hawai : 224-253.
- , 2009, « L'anthropologie du suicide Interprétation ou explication? », *L'Homme* 191 (3) : 201-209.
- MACE (A.) (dir.), 2012, *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble.

Bibliographie

- MACHIN (A.), 2000, « Ajax, ses ennemis et les dieux », *LEC* 68 (1) : 3-26.
- MALINOWSKI (B.), 1908, « Suicide : a chapter of comparative Ethics », *Sociological Review* 1, 14.
- MARCADE (J.), 1964, « L'acropole lycienne de Xanthos », *REA* 66 : 132-137.
- MARIER (M.), 2009, « L'intervention divine du prologue du *Phédon* de Platon : Socrate, nouveau dieu tutélaire d'Athènes », *Revue de Philosophie Ancienne* 27 (2) : 99-123.
- MARK (R.) et INEKE (S.), 2003, *Andraia studies in manliness and courage in classical antiquity*, Boston.
- MARR (J.), 1995, « The Death of Themistocles », *Greece & Rome*, 42 (2) : 159-167.
- MARROU (H.-I.), 1948, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Le monde grec*, Paris.
- MARTIN (D.B.), 1995, *The Corinthian body*, New Haven.
- MARTIN (R.), 1994, *L'art grec*, Paris.
- MARTIN (R.) et METZGER (H.), 1976, *La religion grecque*, Paris.
- MARZANO (M.), 2007, *Dictionnaire du corps*, Paris.
- MASSAR (N.), 2006, « La "Chronique de Lindos" : un catalogue à la gloire du sanctuaire d'Athéna Lindia », *Kernos* 19, 229-243.
- MATTEI (J.-F.), éd., 1990, *La Naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice, mai 1987*, Paris, P.U.F.
- MATZNEFF (G.), 1977 [1965], *Le suicide chez les Romains*, Paris.
- MAUSS (M.), 1997a, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », in MAUSS (M.), 1997 [1950], *Sociologie et anthropologie*, Paris : 333-362.
- , 1997b, *Sociologie et anthropologie*, Paris.
- , 1997c, « Effets physiques chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité » in MAUSS (M.), 1997 [1950], *Sociologie et anthropologie*, Paris : 313-330.
- , 2010, [1924-1925], *Essai sur le don*, Paris.
- MECHIN (C.), 1991, « Les Règles de la bonne mort animale en Europe occidentale », *L'Homme*, 31 (120) : 51-67.
- MERKELBACH (R.), 1972, « Aglauros (Die Religion der Epheben) », *ZPE* 9 : 277-283.
- MERKELBACH (R.) et WEST (M.), 1964, « Origin and Religious Meaning of Greek Tragedy and Comedy, According to the "Erigone" of Eratosthenes », *History of Religions* 3 (2) : 175-190.
- MEYERSON (I.), 1922, « La mentalité primitive », *L'année psychologique* 23 (1) : 214-222.
- , 1973, (dir.), *Problèmes de la personne: exposés et discussions*, Paris.
- , 1995 [1948], *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris.

Bibliographie

- MICHEL-JONES (F.), 1974, « Problèmes de la personne. », *Cahiers d'études africaines* 14 (56) : 749-752.
- MILES (M.), 2001, « Plato on Suicide ("Phaedo" 60C-63C) », *Phoenix* 55 (3/4) : 244-258.
- MILLS (S. P.), 1980, « The Death of Ajax », *The Classical Journal* 76 (2) : 129-135.
- MINOIS (G.), 1995, *Histoire du suicide: la société occidentale face à la mort volontaire*, Paris.
- , 2003, *Histoire du mal de vivre: de la mélancolie à la dépression*, Paris.
- MOINET (P.), 1932, « Socrate but-il de la ciguë ? », *Revue d'histoire de la pharmacie* 20 (78) : 74-75.
- MOMIGLIANO (A.), 1979, *Sagesses barbares les limites de l'hellénisation*, trad. par M.-C. Roussel, Paris.
- , 1991, *La naissance de la biographie en Grèce ancienne*, trad. par E. Oudot, Strasbourg.
- MOORE (M.), 1980, « Exekias and Telamonian Ajax », *American Journal of Archaeology*, 84 (4) : 417-434.
- MOREAU (A.), 1979, « À propos d'Œdipe : la liaison entre trois crimes : parricide, inceste et cannibalisme », *Études de littérature ancienne* 1 : 97-127.
- , 1985, *Eschyle, la violence et le chaos*, Paris.
- , 1994, *Le mythe de Jason et Médée*, Paris.
- , 1995, « La Niobé d'Eschyle : quelques jalons », *REG* 108 (2) : 288-307.
- MOREAU (J.), 1969, « Aristote et la monnaie », *REG* 82 (391-393) : 349-364.
- MOREAU (Ph.), 2002, *Corps romains*, Actes de la table ronde organisée à l'École normale supérieure, janvier 1999, Grenoble, ed. J. Millon.
- MORRIS (I.), 1987, *Burial and ancient society the rise of the Greek city-state*, Cambridge.
- , 1989, « Attitudes toward Death in Archaic Greece », *Classical Antiquity* 8 (2) : 296-320.
- MOSSE (C.), 1984, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle: VIIIe-VIe siècles av. J.-C.*, Paris.
- , 1991, « Sapho de Lesbos », in DUBY (G.) (dir.), 1991.
- MOULINIER (L.), 1952, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs d'Homère à Aristote*, Paris.
- MUCKENSTURM-POULLE (C.), 1995, « L'espace des gymnosophistes », in CARRIERE (J.-C.), eds, 1995 : 113-124.

Bibliographie

- MUGISHA (J.), HJELMELAND (H.), KINYANDA (E.), et KNIZEK (B.L.), 2011, « Distancing: a traditional mechanism of dealing with suicide among the Baganda, Uganda », *Transcultural Psychiatry* 48 (5) : 624-642.
- , 2013, « Religious views on suicide among the Baganda, Uganda: a qualitative study », *Death Studies* 37 (4) : 343-361.
- MULLER (Y.), 2011, « Le "maschalismos", une mutilation rituelle en Grèce ancienne », *Ktéma* 26, 269-296.
- MURRAY (A.), 1998, *Suicide in the Middle Ages Volume I The Violent against themselves*, Oxford.
- , 2000, *Suicide in the Middle Ages Volume II The curse on self-murder*, Oxford.
- MURRAY (O.), 1995, *La Grèce à l'époque archaïque*, Toulouse.
- MUSURILLO (H.), 1967, *Théo*, Leyde.
- NAIDEN (F.S.), 2015, « The Sword did it : A Greek Explanation for Suicide », *The Classical Quarterly* 65 (1), 2015, 85-95.
- NAVIA (L.), 2002, *Socratic testimonies*, Lanham.
- NEDONCELLE (M.), 1948, « *Prosopon* et *persona* dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique », *Revue des Sciences Religieuses* 22 (3) : 277-299.
- , 1965, « Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin », *Revue des Sciences Religieuses*, 39 (1) : 34-47.
- OBER (J.), 1989, *Mass and elite in democratic Athens rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton.
- O'CONNOR-VISSER (E.), 1987, *Aspects of human sacrifice in the tragedies of Euripides*, Amsterdam.
- ONIANS (R.), 1999 [1951], *Les origines de la pensée européenne : sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, trad. par B. Cassin, A. Debru, M. Narcy, Paris.
- ORTIZ (G.), 2005, « Ajax », in CLAIR (J.) (dir.), 2005, : 44-51.
- OUELLETTE (G.), 1988, « La mort harmonieuse d'Ajax », *Cahiers des Études anciennes* 21 : 67-74.
- PADEL (R.), 1992, *In and out of the mind Greek images of the tragic self*, Princeton.
- PAISSE (J.-M.), 1972, « La métaphysique de l'âme humaine dans le « Phèdre » de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 31 (4) : 469-478.
- PAPADIMITRIOU (D.J.) et PAPACOSTAS (K.J.), 2007, « Euthanasia and suicide in antiquity : viewpoint of the dramatists and philosophers », *Journal of the Royal Society of Medicine* 100 (1) : 25-28.

Bibliographie

- PAPADOPOULOS (I. S.), 2000, *La peine de mort : droit, histoire, anthropologie, philosophie*, Paris.
- PARKER (R.), 1996, *Athenian Religion: a History*, Oxford.
- , 2003 [1983], *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- , 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PARISINOÛ (E.), 2000, *The light of the Gods : The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*, London.
- PATTERSON (C.), 2001, *The Family in Greek History*, Cambridge.
- PAVIE (X.), 2012, *Exercices spirituels leçons de la philosophie antique*, Paris.
- PAYEN (P.) et SCHEID-TISSINIER (E.), 2012, *Anthropologie de L'Antiquité anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout.
- PEDRONI (L.), 2007, « Uno scarabeo con il Galata suicida : gemme e lusso a Roma agli inizi del II sec. A.C. », *MEFR*, 119 (1) : 63-73.
- PEIGNEY (J.), POUDERON (B.), (eds), 2006, *Discours et débats dans l'ancien roman, Actes du colloque de Tours, 21-23 octobre 2004*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.
- PELLING (C.) (dir.), 1990, *Characterization and individuality in Greek literature*, Oxford.
- PEWZNER (E.), 1996, *L'homme coupable: la folie et la faute en Occident*, Paris.
- PFOHL (G.), 1967, *Greek poems on Stones. Epitaph from the seventh to the fifth Century B.C.*, Leiden.
- PICARD (Ch.), 1928, « Phèdre à la balançoire et le symbolisme des pendaisons », *RA*, 28, 47-64.
- PICARD (O.), 2001, « Les philosophes grecs et la monnaie », *Revue Numismatique*, 6 (157) : 95-103.
- PIERRE (J.), 1968, « Pavot et opium dans les pays de la Méditerranée orientale durant l'antiquité », *Revue d'histoire de la pharmacie* 56 (197) : 137-138.
- PIERART (M.), 1978, « La "sixième" tribu de Milet », *BCH* 102 (2) : 563-564.
- PIGEAUD (J.), 1984, « Prolégomènes à une histoire de la mélancolie », *Histoire, économie et société* 3 (4) : 501-510.
- , 1987, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine: la manie*, Paris.
- , 2000, « Socrate et la belle mort », in GALY (J.-M.) et GUELFUCCI (M.-R.), (dir.), 2000 : 243-275.

Bibliographie

- , 2006, *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.
- , 2009, *Poésie du corps*, Paris.
- , 2011, *Melancholia: le malaise de l'individu*, Paris.
- PIPPIDI (D.M.), 1947, « *Apothéose impériales et apothéose de Pérégrinos* », *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 21 : 77-103.
- PIRENNE-DELFORGE (V.), 2013, *L'Aphrodite grecque contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes.
- PIRENNE-DELFORGE (V.) et DELRUELLE (E.) (dir.), 2013, *Képoi: De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège.
- PIRENNE-DELFORGE (V.) et SUAREZ DE LA TORRE (E.) (dir.), 2000, *Kernos. Supplément, Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège.
- PLATT (A.), 1911, « *The Burial of Ajax* », *The Classical Review* 25 (4) : 101-104.
- POMEROY (S.B.), 1995, *Goddesses, whores, wives, and slaves women in classical antiquity*, New York.
- POWELL (A.) et CARTLEDGE (P.) (dir.), 1989, *Classical Sparta techniques behind her success*, Londres.
- POWERS (N.), 1998, « *Onescritus, naked wise men, and the Cynic's Alexander* », *Syllecta Classica* 9 : 70-85.
- POZZI (D.), 1989, « *The Metaphor of Sacrifice in Sophocles' "Antigone" 853-856* », *Hermes* 117 (4) : 500-505.
- PROST (F.) et WILGAUX (J.), (éd.), 2006, *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité, Actes du colloque international de Rennes, 1-4 septembre 2004*, Rennes.
- RADEMAKER (A.), 2005, *Sophrosyne and the rhetoric of self-restraint Polysemy & persuasive use of an ancient Greek value term*, Leyde.
- RAEPSAET (G.), 1971, « *Les motivations de la natalité à Athènes aux V^e et IV^e siècles avant notre ère* », *AC* 40 (1) : 80-110.
- RAGON (É.), 2001 [1889], *Grammaire grecque*, Paris.
- REBUFFAT (R.), 1972, « *Le sacrifice du fils de Créon dans les Phéniciennes d'Euripide* », *REA* 74 (1) : 14-31.
- REDFIELD (J.), 1985, « *Le sentiment homérique du moi* », *Le Genre humain* 12 : 93-111.
- , 1993, « *Homo domesticus* », in VERNANT (J.-P.), dir., 1993 : 217-261.
- REHM (R.), 1994, *Marriage to Death : the conflagration of wedding and funeral rituals in Greek tragedy*, Princeton.

Bibliographie

- RENAUD (F.), 2009, « La connaissance de soi dans l'Alcibiade majeur et le commentaire d'Olympiodore », *Laval théologique et philosophique* 65 (2) : 363.
- RESNICOFF (S.), 1998, « Jewish Law Perspectives on Suicide and Physician-Assisted Dying », *Journal of Law and Religion* 13 (2) : 289-349.
- RIEMANN (O.), 1888, « Note sur deux passages du Phédon (Platon, Phédon, 63d et 118a) », *RPh*, XII, 128.
- RIST (J-M), 1969, *Suicide in stoic philosophy*, Los Angeles.
- RIST (J.M.), 1977, *Stoic philosophy*, Cambridge.
- ROBERT (F.), 1946, « Le supplice d'Antigone et celui des servantes d'Ulysse », *BCH* 70 (1) : 501-505.
- ROBERTS (J.), 1998, *City of Sokrates an introduction to classical Athens*, Londres.
- ROHDE (E.), 1999 [1893], *Psyché le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. par A. Reymond, Paris.
- ROSEN (G.), 1971, « History in the Study of Suicide », *Psychological Medicine* 1: 267-85.
- ROSEN (R.M.), SLUITER (I.) (dir.), 2004, *Free speech in classical antiquity*, Boston.
- ROST (H.), 1927, *Bibliographie des Selbstmords*, Augsburg.
- ROUDINESCO (E.), 1995, « Tabou chez les psychanalystes », *L'Histoire* 189, 43.
- ROUSSEL (F.), 1988, « Le concept de mélancolie chez Aristote », *Revue d'histoire des sciences* 41 (3) : 299-330.
- ROUSSEL (P.), 1922a, « Les fiançailles d'Haimon et d'Antigone », *REG* 25 : 63-81.
- , 1922b, « Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide », *RBPH* 1 (2) : 225-240.
- ROUSSELLE (A.), 1980, « Observation féminine et idéologie masculine : le corps de la femme d'après les médecins grecs », *Annales HSS* 35 (5) : 1089-1115.
- ROUSSELLE (A.), SISSA (G.), et THOMAS (Y.), 2005 [1985], *La famille dans la Grèce antique et à Rome*, Bruxelles.
- ROWE (C.J.), 2001, « Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy », *JHS* 121 : 63-76.
- ROZENBERG (G.), 2009, « La singulière défaite de l'anthropologie », *L'Homme* 189 (1) : 243-252.
- RUDHARDT (J.), 1962, « La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne », *Muséum Helveticum*, 19, fasc. 1 : 39-64.
- , 1982, « De l'inceste dans la mythologie grecque », *Revue française de psychanalyse* 46 (4) : 731-764.

Bibliographie

- , 2013, « Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* », in (V.) PIRENNE-DELFORGE et (E.) DELRUELLE (dir.), 2013 : 1-21.
- RUZE (F.), 1997, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris.
- SAFTY (E.), 2006, « La question du suicide dans les tragédies du philosophe Sénèque », *Cahiers des études anciennes* 43 : 1-15.
- SALVO (I.), 2012, « A note on the ritual norms of purification after homicide at Selinous and Cyrene », *Dike* 15, 125-157.
- SARTRE (M.), 2009, « Le propre de l'homme...grec », *L'Histoire* 345, 48-53.
- SAUTEL (J.-H.), 1991, « La genèse de l'acte volontaire chez le héros homérique : les syntagmes d'incitation à l'action », *REG*, 104 (497) : 346-366.
- SAXONHOUSE (A.), 2006, *Free speech and democracy in ancient Athens*, Cambridge.
- SCHRECKENBERG (H.), 1964, *Ananke*, Munich.
- SCHMITT (J.-C.), 1976, « Le suicide au Moyen Âge », *Annales HSS* 31 (1) : 3-28.
- SCHMITT-PANTEL (P.), 1997, « De la construction de la violence en Grèce ancienne : femmes meurtrières et hommes séducteurs », in DAUPHIN (C.) et FARGE (A.) (dir.), 1997 : 19-32.
- SCHMITT-PANTEL (P.), 2001, « Les femmes grecques et l'*andron* », *Clio* 2001, 14, 155-181.
- SCHMITT-PANTEL (P.) (éd.), 2002, *Histoire des femmes en occident*, Paris.
- SCHMITT-PANTEL (P.) et DE POLIGNAC (F.) (dir.), 2007, *Athènes et le politique dans le sillage de Claude Mossé*, Paris.
- SCHMITT-PANTEL (P.), DE POLIGNAC (F.) (dir.), 1998, *Public et privé en Grèce ancienne lieux, conduites, pratiques, Actes du colloque international « Entre public et privé en Grèce ancienne, lieux, objets, pratiques », organisé à Paris les 15-17 mars 1995*, Strasbourg, éd., Université March Bloch.
- SCHNAPP (A.), 1997, *Le chasseur et la cité: chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris.
- SCHNEIDER (P.), 2015, « L'élimination des vieillards et des malades : regard grec sur les sociétés des confins de l'*oikoumenê* », in (M.) MOLIN (dir.), 2015, *Les régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes : 43-53.
- SEBILLOTTE CUCHET (V.), 2004, « La sexualité et le genre : une histoire problématique pour les hellénistes », *Mètis*, N.S.2 : 137.
- SEBILLOTTE-CUCHET (V.), 2006, *Libérez la patrie ! patriotisme et politique en Grèce ancienne*, Paris.

Bibliographie

- SEBILLOTTE CUCHET (V.), 2012, *Aglauros, une héroïne à Athènes*, in *CAIOZZO 2012*, 267-291.
- SECHAN (L.), 1967, *Sept légendes grecques: suivies de l'étude des sources*, Paris.
- SEGAL (C.), 1971, « The theme of the Mutilation of the Corpse », *Mnemosyne Supplement* 17, Leiden.
- SHAPIRO (H. A.), 1983, « “Hērōs Theos”: The Death and Apotheosis of Herakles », *The Classical World* 77 (1) : 7-18.
- , 1991, « The Iconography of Mourning in Athenian Art », *American Journal of Archaeology* 95 (4) : 629-656.
- SHIROE (Y.), 1987, « Le suicide d'Ajax », *ClassStud* 3 : 1-22.
- SICHERL (M.), 1970, « Die Tragik des Aias », *Hermes* 98, 14-37.
- SICHERL (M.), 1977, « *The Tragic Issue in Sophocles' Ajax* », *YCS* 25 : 67-98.
- SIEWERT (P.), 1977, « The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens », *JHS* 97 : 102-111.
- SIMMEL (G.), 2009, *Philosophie de l'argent*, Paris.
- SISSA (G.), 1984, « Une virginité sans hymen. Le corps féminin en Grèce ancienne », *Annales ESC*, 39, 119-39.
- SMOES (E.), 1995, *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles.
- SNELL (B.), 1994, *La découverte de l'esprit: la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. par M. Charrière et P. Escaig, Combas.
- SNODGRASS (A.), 1986, *La Grèce archaïque: le temps des apprentissages*, trad. Par A. Schnapp-Gourbeillon, Paris.
- SOCIETE JEAN BODIN POUR L'HISTOIRE COMPARATIVE DES INSTITUTIONS, 1991, *La peine Première partie Antiquité, Actes du 23^e Congrès réuni à Barcelone*, Bruxelles.
- SOKOLOWSKI (F.), 1969, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
- SOMVILLE (P.), 1981, « Exékias et l'harmonie des contraires », *AC* 50 (1) : 744-752.
- , 2000, « Héro et Léandre : un exemple d'héroïsation tardive », in PIRENNE-DELFORGE (V.) et SUAREZ DE LA TORRE (E.) (dir.), 2000 : 241-246.
- SPERO (M.H.), 1978, « Samson and Masada : Altruistic Suicides Reconsidered », *Psychoanalytical Review*, 65, 631-9.
- SOREL (P.), VEDRINE (J.), WEBER (D.), 2003, *Le geste ultime*, Paris.
- SOURVINOU-INWOOD (C.), 1995, « *Reading* » *Greek death to the end of the classical period*, Oxford.
- SPERO (M.H.), 1978, « Samson and Masada : Altruistic Suicides Reconsidered », *Psychoanalytical Review* 65 : 631-639.

Bibliographie

- SRI PATHMANATHAN (R.), 1965, « Death in Greek Tragedy », *Greece & Rome* 12 (1) : 2-14.
- VON STADEN (H.), 1991, « Matière et signification. Rituel, sexe et pharmacologie dans le corpus hippocratique », *AC*, 60 (1) : 42-61.
- , 1992, « The discovery of the body: human dissection and its cultural contexts in ancient Greece », *The Yale Journal of Biology and Medicine* 65 (3) : 223-241.
- STAFFORD (E.), 2012, *Herakles*, Londres.
- STAROBINSKI (J.), 1960, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle.
- , 1973, « L'épée d'Ajax », *Revue de Métaphysique et de Morale* 78 (4) : 433-465.
- , 1974a, « L'épée d'Ajax », in STAROBINSKI (J.), 1974b : 11-71.
- , 1974b, *Trois fureurs*, Paris.
- STEAD (E.), 2002, « Les rochers des sirènes: sur un point d'érudition et de poésie », in VION-DURY (J.) dir., 2002, *Le Lieu dans le mythe*, Limoges : 107-126.
- STEINMETZ (S. R.), 1894, « Suicide among Primitive Peoples », *American Anthropologist* 7 (1) : 53-60.
- STEVENS (P. T.), 1986, « Ajax in the Trugrede », *CQ* 36 (2) : 327-336.
- STONEMAN (R.), 1995, « Naked Philosophers: The Brahmans in the Alexander Historians and the Alexander Romance », *JHS* 115 : 99-114.
- STRACHAN (J. C. G.), 1970, « Who Did Forbid Suicide at Phaedo 62b? », *CQ* 20 (2) : 216-220.
- STRAUSS (L.), 1990, *Arguments et Actions des Lois de Platon*, Paris.
- , 1993, *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris.
- SULLIVAN (J.), 2001, « A Note on the Death of Socrates », *CQ* 51 (2) : 608-610.
- SUMIO (Y.), 1994, « Disgrace, Grief and Other Ills: Herakles' Rejection of Suicide », *JHS* 114 : 135-153.
- SVENBRO (J.), 1984, « Vengeance et société en Grèce archaïque. À propos de la fin de l'*Odyssée* », in VERDIER (R.) et POLY (J.-P.) (dir.), 1984 : 47-63.
- SVENBRO (J.), 2001, « Un suicide théologiquement correct. Sur l'Ajax de Sophocle », *Études littéraires*, vol. 33.
- TADIC-GILLOTEAUX (N.), 1963, « Sénèque, face au suicide », *AC* 32 (2) : 541-551.
- TAMASSIA (V.), 1897 « Il « Dharna » in Germania ed in Grecia », *Riv. Scient. Del diritto*.
- TAYLOR (C.), 1998, *Les sources du moi la formation de l'identité moderne*, Paris.
- TAYLOR (M.C.), 1997, *Salamis and the Salaminioi the history of an unofficial athenian Demos*, Amsterdam.

Bibliographie

- TAYLOR (S.), 1982, *Durkheim and the study of suicide*, London.
- TESTART (A.), 1986, *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs- cueilleurs*, Paris.
- TESTART (A.), 2004, *La servitude volontaire*, Paris.
- TETART (G.), 2004, *Le sang des fleurs : une anthropologie de l'abeille et du miel*, Paris.
- THELAMON (F.), (dir.), 1987, *Sociabilité, pouvoirs et société, Actes du colloque de Rouen, 24-26 novembre 1983*, Rouen, éd. Publications de l'Université de Rouen.
- THAKUR (U.), 1963, *The history of suicide in India*, Delhi.
- THEVENET (L.), 2009, *Le personnage: du mythe au théâtre*, Paris.
- THIEBAUT (M.), 1998, « Apollonios de Tyane et la tradition du “*theios aner*” », *DHA* 24 (2) : 200-231.
- THOMAS (L.-V.), 1985, *Rites de mort*, Paris.
- , 1993, *Mélanges thanatiques: deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris.
- , 2000, *Les chairs de la mort corps, mort, Afrique*, Paris.
- , 1994 [1975], *Anthropologie de la mort*, Paris.
- THOMAS (Y.) (dir.), 1984, *Du châtiment dans la cité: supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome.
- TODD (S.), 1995, *The shape of Athenian law*, Oxford.
- TOUWAIDE (A.), 1979, « Le sang de taureau », *AC*, 48 (1) : 5-14.
- TROUSSON (R.), 1964, « La philosophie du pouvoir dans l'Antigone de Sophocle », *RG* 77 (364) : 23-33.
- TUPET (A-M.), 1970, « Didon magicienne », *REL*, XLVIII, 229-258.
- TURCAN (R.), 1956, « La catabase orphique du papyrus de Bologne », *RHR* 150, (2) : 136-172.
- TURCAN (R.), 1959, « L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique », *RHR* 155 (1) : 33-40.
- TYLER (J.), 1974, « Sophocles' Ajax and Sophoclean Plot Construction », *The American Journal of Philology* 95 (1) : 24-42.
- USTINOVA (Y.), 2009, *Caves and the ancient Greek mind descending underground in the search for ultimate truth*, Oxford.
- VAN DEN BOSCH (L.P.), 1990, « A Burning Question: Sati and Sati Temples as the Focus of Political Interest », *Nume* 37 (2) : 174-194.
- VAN GENNEP (A.), 1981 [1909], *Les rites de passage*, Paris.

Bibliographie

- VAN HENTEN (J.) et AVEMARIE (F.), (dir.), 2002, *Martyrdom and noble death: selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian antiquity*, London.
- VAN HOOFF (A.), 1990, *From autothanasia to suicide self-killing in classical antiquity*, London.
- , 1992, « Female suicide between ancien Fiction and Fact », *Laverna* 3 : 142-172.
- , 1993, « Suicide and parasuicide in ancient personal testimonies », *Crisis : the journal of Crisis, intervention and suicide prevention* 14 (2) : 76-82.
- , 1994, « Icons of ancient suicide : self-killing in classical art », *Crisis : the journal of Crisis, intervention and suicide prevention* 15 (4) : 179-186.
- , 1998, « *The Image of ancient suicide* », *Syllecta Classica* 9 : 47-69.
- VAN LIEFFERINGE (C.), 2000, « L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle », *DHA* 26 (2) : 99-119.
- VAN UQUE (M.), 1951, « La mort volontaire », *RPhL*, 49, 76-107.
- VAN UQUE (M.), 1954, « La notion du suicide », *RPhL*, 52, 593-618.
- VAN VYVE (M.), 1951, « La mort volontaire », *Revue Philosophique de Louvain* 49 (21) : 78-107.
- , 1954, « La notion de suicide », *Revue Philosophique de Louvain* 52 (36) : 593-618.
- VAN WEES (H.), 2000, *War and Violence in Ancient Greece*, London.
- VERBEKE (G.), 1964, « Les Stoïciens et le progrès de l'histoire », *Revue Philosophique de Louvain* 62 (73) : 5-38.
- VERDIER (R.) et POLY (J.-P.) (dir.), 1984, *Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris.
- VERILHAC (A.-M.), VIAL (C.), 1998, *Le mariage grec du VI^e siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Athènes.
- VERMEULE (E.), 1981, *Aspects of death in early Greek art and poetry*, Berkeley.
- VERNANT (J.-P.), 1957, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Annales HSS* 12 (2) : 183-206.
- , 1985, *La mort dans les yeux: figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris.
- , 1987, « Entre la honte et la gloire », *Mètis* 2 (2) : 269-299.
- , 1989a, « De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne », *Mètis* 4 (2) : 305-314.
- , 1989b, *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris.

Bibliographie

- (dir.), 1993, *L'Homme grec*, Paris.
- , 1996a, *Entre mythe et politique*, Paris.
- , 1996b, *Mythe et pensée chez les Grecs études de psychologie historique*, Paris.
- (dir.), 1999, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris.
- , 2001, *La mort héroïque chez les Grecs*, Nantes.
- , 2002 [1962], *Les origines de la pensée grecque*, Paris.
- , 2004 [1974], *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris.
- VERNANT (J.-P.) et VIDAL-NAQUET (P.), 1990, *La Grèce ancienne 1. Du mythe à la raison*, Paris.
- , 1991, *La Grèce ancienne 2. L'espace et le temps*, Paris.
- , 1992, *La Grèce ancienne 3. Rites de passage et transgression*, Paris.
- , 2001[1972], *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris.
- VERON (R.), 2003, *Le mal dans la tragédie grecque*, Paris.
- VERSNEL (H. S.), 1973, « A Note on the “*Maschalismos*” of Apsyrtos », *Mnemosyne* 26 (1) : 62-63.
- VERSNEL (H.S.), 1980, « Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods », in VERNANT (J.-P.), RUDHARDT (J.), REVERDIN (O.), 1981, (eds.), *Le sacrifice dans l'antiquité / Rudhardt Jean*, Geneves : 135-194.
- VEYNE (P.), 1981, « Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain », *Latomus*, 40, (2) : 217-268.
- , 1982, « Critique d'une systématisation : les Lois de Platon et la réalité », *Annales* 37 (5) : 883-908.
- , 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris.
- , 2007, *Sexe et pouvoir à Rome*, Paris.
- VIDAL-NAQUET (P.), 2004, *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- VOISIN (J.-L.), 1979, « Le suicide d'Amata », *REG*, 57, 254-66.
- VOISIN (J.-L.), 1979, « Pendus, crucifiés, “oscilla” dans la Rome païenne », *Latomus* 38 (2) : 422-450.
- , 1984, « Tite-Live, Capoue et les Bacchanales », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 96 (2) : 601-653.
- , 1987a, « Éducation de la mort volontaire à Rome », in THELAMON (F.), (dir.), 1987 : 91-97.

Bibliographie

- , 1987b, « Apicata, Antinoüs et quelques autres : Notes d'épigraphie sur la mort volontaire à Rome », *MEFR* 99 (1) : 257-280.
- , 2002, « Le corps du suicidé », in MOREAU (Ph.), 2002 : 313-327.
- VOISIN (J.-L.), 2002, « Se jeter dans le fleuve : un aspect de la mort volontaire dans la Rome antique » in RACINE (P.), *Fleuves, rivières et canaux dans l'Europe occidentale et médiane*, Actes du colloque de Strasbourg, 1^{er} et 2 décembre 1995, Nancy, 1998, 121-129.
- VOISIN (J.-L.), 2009, « La mort volontaire du vaincu chez les Celtes : du lac Vadimon au Galate du Capitole », *MEFR*, 121 (2) : 395-405.
- VOISIN (J.-L.), 2017, « Remarques sur la mort volontaire dans la mythologie grecque », *Pallas. Revue d'études antiques*, (104) : 325-343.
- VOLANT (E.), 2001, *Dictionnaire des suicides*, Montréal.
- VON MACH (E.), 1900, « The Death of Ajax: On an Etruscan Mirror in the Museum of Fine Arts in Boston », *Harvard Studies in Classical Philology*, 11 : 93-99.
- VON STADEN (H.), 1991, « Matière et signification. Rituel, sexe et pharmacologie dans le corpus hippocratique », *AC*, 60, (1) : 42-61.
- VON STADEN (H.), 1992, « The discovery of the body: human dissection and its cultural contexts in ancient Greece », *The Yale Journal of Biology and Medicine*, 65 (3) : 223-241.
- VOUTIRAS (E.), 2000, « Le cadavre et le serpent, ou l'héroïsation manquée de Cléomène de Sparte », in (V.) PIRENNE-DELFORGE et (E.) SUAREZ DE LA TORRE (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs : Actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999*, Liège, Presses universitaires de Liège : 377-394.
- VRIES (S.F de), THOM (S.), 1979, « Suicide of Dido », *Akroterion*, XXIV (2), 14-17.
- WALCOT (P.), 1978, *Envy and the Greek*, Warminster.
- WARLAND (D.), 1996, « La tombe « du Plongeur » : Étude de la relation entre le symposion et le plongeur », *RHR* 213 (2) : 143-160.
- WARREN (J.), 2001, « Socratic Suicide », *JHS* 121 : 91-106.
- WEINBERGER-THOMAS (C.), 1989, « Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde », *ASSR* 67 (1) : 9-51.
- , 1996, *Cendres d'immortalité: la crémation des veuves en Inde*, Paris.
- WESTERMARCK (E.), 1908, « Suicide : a chapter of comparative Ethics », *Sociological Review* 1 (1) : 12-33.
- WESTLAKE (H. D.), 1975, « Paches », *Phoenix* 29 (2) : 107-116.

Bibliographie

- WHEELAN (C.), 1993, « Suicide in the ancient world », *LThPh*, 49, 505-522.
- WHITE (S.), 1994, « Callimachus on Plato and Cleombrotus », *Transactions of the American Philological Association* 124 : 135-161.
- WHITEHEAD (D.), 1993, « Two Notes on Greek Suicide », *CQ* 43 (2) : 501-502.
- WIANS (W.), 2003, « Socratic Suicide », *The Journal of Education* 184 (3) : 21-24.
- WIGODSKY (M.), 1962, « The Salvation of Ajax », *Hermes* 90 : 149-158.
- WILIE (R.), 1973, « View on Suicide and Freedom in Stoic Philosophy and Some Related Contemporary Point of View », *Prudentia* 5 : 15-32.
- WILLIAMS (G. D.), 1995, « Cleombrotus of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias », *CQ* 45 (1) : 154-169.
- WILSON (E.), 2007, *The death of Socrates*, Cambridge.
- WOHL (V.), 2002, *Love among the ruins the erotics of democracy in classical Athens*, Princeton.
- WOODCOCK (G.), 1966, *The Greek in India*, London.
- WORMAN (N.), 1999, « The ties that bind », *Ramus*, 28 (2), 89-107.
- WORTHEN (T.), 1974, « XEIPIAN: Ajax 494-95 », *Classical Philology* 69 (2) : 116-117.
- XENAKIS (J.), 1972, « Stoic suicide therapy », *Sophia* 40 : 88-99.
- YOSHIDA (A.), 1965, « Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique. Essai de mythologie comparée », *RHR* 168 (2) : 155-164.
- YOSHITAKE (S.), 1994, « Disgrace, Grief and Other Ills: Herakles' Rejection of Suicide », *JHS*, 114 : 135-153.
- ZILBOORG (G.), 1935-6, « Suicide Among Civilized and Primitive Races », *American Journal of Psychiatry*, 92, 1347-69.
- ZURBACH (J.), 2009, « Paysanneries de la Grèce archaïque », *Histoire et sociétés rurales* 31 : 9-44.

Index

- Achille, 22, 59, 122, 139, 288, 291, 295, 304, 330
- Aglaure, 213, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 294, 295
- Ajax, 12, 19, 22, 24, 41, 46, 47, 48, 66, 70, 80, 81, 86, 87, 89, 90, 91, 96, 122, 129, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 162, 169, 170, 177, 188, 192, 194, 195, 198, 199, 210, 211, 239, 243, 244, 245, 246, 254, 281, 289, 294, 295, 298, 318, 328, 329, 345, 346, 350, 351, 353, 355
- Alceste, 35, 57, 58, 59, 133, 163, 166, 182, 209
- Antigone, 39, 41, 58, 94, 129, 181, 191, 194, 195, 198, 206, 214
- Antisthène, 54, 269, 270, 283
- Aristote, 8, 36, 41, 48, 52, 54, 65, 72, 74, 75, 80, 81, 85, 87, 88, 94, 120, 136, 148, 177, 180, 189, 190, 191, 198, 203, 215, 227, 229, 231, 232, 234, 237, 267, 277, 284, 293, 295, 297, 302, 308, 310, 314, 315, 317, 320, 323, 331, 335, 336, 338, 345, 346, 347, 349, 367, 368
- arme, 24, 25, 38, 49, 54, 75, 91, 138, 142, 143, 144, 145, 149, 151, 191, 192, 196, 198, 267, 279, 306, 352, 368
- Artémis, 75, 98, 115, 116, 127, 133, 148, 164, 182, 291, 331, 368
- Athènes, 63, 65, 73, 81, 82, 88, 112, 116, 130, 138, 139, 140, 141, 148, 150, 165, 166, 174, 177, 178, 180, 191, 201, 204, 218, 223, 229, 230, 233, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 249, 250, 253, 254, 264, 270, 275, 278, 280, 285, 289, 305, 306, 308, 311, 312, 313, 316, 317, 319, 323, 333, 338, 364, 367, 370, 371, 375, 377
- bûcher, 22, 30, 54, 55, 117, 118, 154, 156, 168, 197, 198, 205, 213, 217, 218, 219, 225, 249, 268, 270, 353, 354, 355
- Calanos, 55, 157, 217, 218, 225, 294, 303
- Céos, 29, 119, 153, 193, 227, 229, 231, 232, 233, 236, 237, 323
- chantage, 170, 171
- Charila, 8, 98, 112, 120, 169, 170, 171, 324, 365, 366, 368
- ciguë, 28, 29, 37, 99, 121, 137, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 261
- Cléomène, 10, 24, 56, 102, 139, 147, 172, 174, 179, 180, 212, 214, 279, 292, 294, 295, 329, 356, 357, 370
- Cléopâtre, 102, 233, 366
- condamnation, 15, 20, 54, 64, 71, 76, 81, 83, 88, 91, 140, 159, 184, 187, 189, 198, 204, 224, 226, 235, 239, 269, 275, 276, 278, 315, 317, 319, 321, 324, 355, 360, 362, 364, 365, 367, 368, 370, 374, 375
- Corinthe, 27, 90, 101, 157, 169, 324
- Démosthène, 14, 73, 82, 97, 166, 233, 244, 245, 249, 252, 254, 285
- Diogène, 8, 23, 84, 99, 112, 135, 264, 267, 269, 270, 335
- Durkheim, 7, 10, 14, 95, 103, 159, 160, 161, 163, 178, 193, 240, 296, 325
- Evadné, 89, 96, 118, 127, 168, 189, 191, 192, 194, 197, 198, 203, 205, 209, 211, 212, 219, 299, 338
- famille, 12, 30, 33, 44, 46, 48, 50, 61, 83, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 112, 114, 119, 147, 150, 154, 161, 168, 181, 192, 200, 211, 215, 219, 275, 279, 281, 289, 314, 315, 318, 319, 322, 323, 324, 358, 363, 364, 371
- folie, 107, 117, 141, 157, 173, 180, 197, 201, 210, 212, 213, 222,

Index

- 225, 232, 250, 253,
269, 290, 292, 294,
295, 296, 298, 306,
309, 349, 351, 355
- Hélène, 9, 48, 122, 127,
178, 195, 196, 201,
288, 298
- Héraclès, 66, 89, 96,
124, 126, 133, 145,
154, 155, 163, 167,
194, 197, 199, 201,
202, 203, 209, 218,
234, 249, 255, 294,
295, 329, 350, 353,
354, 355, 356
- honte, 51, 62, 69, 70, 85,
86, 122, 124, 162,
219, 244, 257, 298,
299, 349, 357
- humour, 67
- inceste, 60, 68, 72, 95,
110, 112, 115, 122,
151, 181, 196, 197,
298
- individu, 7, 16, 19, 24,
34, 40, 42, 63, 68, 70,
78, 83, 85, 86, 92, 98,
101, 109, 119, 126,
127, 143, 151, 152,
158, 159, 160, 161,
162, 167, 184, 185,
187, 192, 197, 211,
214, 223, 229, 235,
239, 243, 244, 256,
258, 275, 276, 279,
287, 288, 290, 294,
295, 296, 298, 300,
302, 303, 305, 306,
307, 308, 310, 311,
312, 313, 314, 315,
316, 317, 320, 321,
322, 324, 326, 327,
328, 329, 331, 332,
333, 334, 335, 336,
338, 340, 341, 342,
343, 344, 345, 346,
348, 349, 350, 351,
352, 355, 357, 361,
362, 363, 364, 368,
375
- Ino, 27, 113, 158, 172,
173, 181, 189, 194,
294, 329
- Jocaste, 54, 68, 128, 143,
181, 189, 191, 195,
196, 279, 288, 297,
350, 351, 352, 353
- Leucade, 113, 123, 174,
175, 193, 205, 207,
230, 289, 299
- masturbation, 83, 84, 85
- métamorphose, 110, 111,
173, 205, 208
- meurtre, 7, 29, 31, 32,
34, 37, 38, 39, 40, 41,
44, 47, 49, 54, 56, 60,
61, 62, 63, 64, 76, 77,
78, 88, 91, 92, 93, 94,
95, 97, 98, 110, 112,
119, 130, 146, 169,
176, 181, 184, 187,
195, 200, 201, 210,
215, 224, 248, 263,
281, 284, 298, 311,
318, 319, 352, 353,
356, 360, 368
- mort volontaire, 7, 21,
35, 46, 153, 157, 159,
163, 168, 177, 179,
187, 189, 193, 194,
197, 204, 215, 235,
240, 259, 263, 264,
266, 267, 271, 275,
287, 299, 301, 303,
317, 354, 362, 368,
369, 374, 377
- mutilation, 223
- Nécessité, 291
- pendaison, 9, 13, 21, 22,
23, 48, 54, 55, 67, 68,
75, 76, 78, 81, 98, 99,
111, 112, 115, 120,
126, 128, 129, 132,
133, 134, 137, 138,
143, 146, 149, 150,
151, 157, 158, 181,
195, 196, 198, 205,
215, 223, 230, 264,
269, 285, 291, 360,
368
- personne, 16, 41, 47, 52,
66, 70, 98, 152, 159,
161, 172, 173, 207,
210, 214, 242, 256,
276, 280, 309, 313,
322, 324, 326, 327,
328, 329, 331, 334,
335, 350, 352, 356,
357, 358, 362, 363,
364, 377, 378
- Phédon, 51, 52, 69, 71,
82, 139, 180, 239,
240, 259, 261, 262,
271, 367, 368, 372,
374, 378
- Platon, 8, 9, 37, 50, 51,
52, 54, 57, 61, 62, 63,
65, 69, 70, 71, 72, 74,
76, 77, 78, 79, 80, 81,
83, 85, 88, 92, 93, 95,
97, 117, 119, 120,
131, 139, 152, 180,
182, 189, 190, 194,
195, 202, 203, 206,
215, 223, 239, 240,
241, 242, 259, 260,
261, 262, 268, 269,
271, 277, 278, 284,
286, 291, 293, 308,
310, 314, 316, 321,
322, 328, 329, 330,
333, 335, 339, 342,
344, 346, 347, 356,
362, 367, 368, 372,
374
- poison, 28, 29, 35, 42,
46, 59, 63, 70, 72, 81,
82, 97, 99, 124, 126,
150, 156, 193, 227,
228, 229, 230, 231,
232, 233, 234, 235,
236, 238, 239, 241,
242, 296, 302, 368
- précipitation, 22, 26, 27,
28, 30, 82, 112, 113,
114, 126, 128, 129,
132, 138, 150, 151,
157, 170, 171, 172,
173, 174, 176, 192,
197, 205, 207, 208,

Index

- 213, 242, 248, 250,
253, 262, 279, 368
- sacrifice, 8, 25, 35, 47,
58, 64, 75, 122, 134,
136, 146, 148, 149,
159, 160, 162, 163,
164, 165, 166, 167,
168, 179, 184, 188,
189, 194, 197, 199,
243, 244, 246, 248,
249, 250, 253, 254,
266, 271, 281, 292,
337, 354, 355, 360
- Salamine, 140, 141, 177,
199, 210, 249, 254,
351
- Salaminioi, 140
- Socrate, 14, 51, 52, 54,
63, 67, 69, 71, 72, 82,
86, 87, 120, 140, 153,
157, 165, 177, 180,
194, 215, 231, 232,
237, 238, 239, 240,
241, 242, 256, 257,
258, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 267,
268, 278, 286, 288,
308, 343, 356, 368,
369
- soi, 8, 12, 16, 24, 31, 33,
35, 36, 37, 41, 45, 47,
49, 52, 66, 68, 70, 72,
83, 85, 94, 95, 96,
117, 152, 158, 172,
194, 227, 258, 266,
276, 280, 287, 304,
306, 313, 321, 323,
324, 326, 327, 332,
340, 342, 346, 363,
377
- Sparte, 102, 103, 136,
139, 148, 160, 162,
178, 179, 212, 264,
284, 292, 310, 323
- stoïcien, 271, 272, 355,
369
- stoïciens, 203, 218, 269,
271, 293, 297, 335,
369
- stoïcisme, 271, 272, 361,
370
- suicide collectif, 55, 103,
104, 105, 106, 116,
223, 372
- tolérance, 19, 57, 275,
350, 364, 368, 370
- tyran, 59, 90, 115, 299,
308, 309
- vengeance, 12, 63, 80,
92, 98, 130, 150, 159,
168, 169, 171, 176,
184, 189, 200, 237,
283, 311, 318, 319,
324, 337, 339, 360
- viol, 68, 85, 101, 110,
113, 114, 115, 169
- αὐθέντης, 44, 46, 48, 49,
50, 93, 280, 281, 304
- αὐτός, 21, 25, 32, 33, 36,
37, 40, 46, 47, 95,
215, 304, 340
- αὐτοφόνος, 29, 47, 48,
49, 50, 61, 77, 281
- αὐτόχειρ, 25, 29, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 49, 50, 58, 61,
63, 93, 144, 164, 200,
223, 280, 281, 282,
284
- ἄωροι, 56, 57, 59, 60
- βιοθάνατοι, 56, 60

Sommaire des tableaux

Tableau 1 La mort par les armes.....	26
Tableau 2 La mort par inanition	30
Tableau 3 Vocabulaire sans relation avec le mode.....	32
Tableau 4 Αὐτόχειρ.....	43
Tableau 5 Les suicides collectifs	108
Tableau 6 Formes de suicides selon Durkheim	160
Tableau 7 La mort par empoisonnement à Céos.....	228
Tableau 8 Aglaure.....	248
Tableau 9 Les types de mort des philosophes.....	263

Corpus

Présentation de l'organisation du corpus 427

Les cas « historiques ». 428

A.	Idée, risque, intention.....	428
B.	Tentatives de suicide.....	434
C.	Mort.....	435
D.	Suicides collectifs.....	476

Personnages fictifs 487

A.	Idée, risque, intention.....	487
B.	Tentatives.....	504
C.	Morts.....	506

Sacrifices. 561

Les cas de suicide chez les Barbares 570

A.	Cas individuels.....	570
B.	Suicide collectif.....	597

Textes sur le suicide. 604

A.	Textes généraux.....	604
B.	Textes conseillant ou permettant le suicide.....	610
C.	Textes condamnant le suicide.....	620
D.	Par mode.....	627
E.	Débats sur le suicide.....	628
F.	Textes juridiques ou religieux.....	636
G.	Textes médicaux.....	640
H.	Textes romains.....	643
I.	Incertains et œuvres perdues.....	644

Images, statues et monnaies. 647

A.	Œuvres perdues.....	647
B.	Œuvres conservées.....	647

Bibliographie des textes cités. 650

Synthèse des auteurs traitant de morts volontaires, de suicides ou de sacrifices.660

A.	Époque archaïque.....	660
B.	Époque classique.....	661
C.	Auteurs grecs de l'époque hellénistique.....	664
D.	Auteurs de la fin de l'époque hellénistique et de l'époque de la domination romaine écrivant en grec.....	665
E.	Auteurs Latins.....	673
F.	Sources byzantines.....	677

Présentation de l'organisation du corpus

Afin de faciliter la recherche par cas, nous avons choisi de présenter le corpus d'abord par catégorie, puis par ordre alphabétique au sein de ces catégories. On distingue trois catalogues pour les personnages. Le premier réunit les cas qui semblent historiques (dans le sens de "datable", même si une date n'est pas toujours donnée), avec toutes les réserves qu'il peut y avoir sur certains cas ambigus. Le second catalogue réunit les personnages « imaginaires » tout en reconnaissant qu'ils pouvaient bien être considéré comme réel pour les contemporains (je pense en particulier aux personnages mythologiques), enfin le troisième catalogue réunit les personnages non grecs. Dans chacun des ces catalogues, nous avons distingué les idées suicidaires qui peuvent être exprimé par un personnage, les tentatives, quoi que rares dans nos sources, les suicides accomplis et enfin les suicides collectifs (dans le sens où les suicidés sont traités comme une collectivité sans noms spécifiques). Enfin, un dernier catalogue réunit les textes traitant de suicide en général et non d'un cas particulier.

Pour chaque personnage, les sources consultées sont présentées en français avec la partie traitant du suicide dans la langue originale du texte (grec ou latin), ladite partie est soulignée dans le texte en français. Parfois, je n'ai pas eu accès au texte, je cite tout de même par le personnage la source sans texte. Pour quelques cas, un texte de présentation ou un commentaire est placé avant ou après le texte en italique.

Enfin, à la fin du corpus textuel je propose une entrée par auteur permettant de consulter les cas grecs ou les textes d'un auteur, le nom du personnage est entre parenthèses après le titre abrégé de l'ouvrage. Les cas romains ne sont pas cités sauf exception, même s'ils peuvent parfois être nombreux (je pense à Plutarque).

Les cas « historiques ».

A. Idée, risque, intention.

❖ Académiciens

Que j'aie trois ou quatre camarades qui partagent mon sentiment, et je les forcerais, crevant de rage, à se pendre (*ἀπάγασθαι*), ou je les ferais changer d'opinion. Tandis qu'actuellement ils se moquent de nous, ils usent de tous les dons de la nature, mais par leur doctrine les suppriment.

Épictète, *Entretiens* II, 20, 31. Traduction J. Soulhé 1984.

❖ Achaïos (213 avant J.-C.)

Lorsqu'on arriva à l'endroit convenu avec Cambylos, il donna, d'un coup de sifflet, le signal prévu. Les hommes embusqués se précipitèrent alors pour se saisir des compagnons d'Achaïos, tandis que le Crétois se jetait sur ce dernier et le serrait à bras-le-corps, par-dessus son manteau, de façon que ses mains restassent prises sous l'étoffe, car il craignait que, comprenant ce qui se passait, le malheureux ne tentât de se tuer (*φοβηθεὶς μὴ συννοήσας τὸ γινόμενον ἐπιβάλοιτο διαφθείρειν αὐτόν*) avec la dague qu'il avait pris soin d'emporter avec lui (*καὶ γὰρ εἶχε μάχαιραν ἐφ' αὐτῷ παρεσκευασμένος*). Entouré de toutes parts, Achaïos fut bientôt au pouvoir de ses ennemis, qui le conduisirent sur-le-champ, avec ses compagnons, auprès d'Antiochos.

Polybe, *Histoires* VIII, 20, 6. Traduction D. Roussel 1970.

❖ Alexandre

Pendant une dispute ou Cleitos refuse l'orientalisation, Alexandre tue Cleitos avec une lance.

10. Cleitos s'effondra en gémissant et en hurlant. Aussitôt, la colère quitta le roi. 11. Il rentra en lui-même et, voyant ses amis immobiles, sans voix, il se hâta de retirer la lance du cadavre pour s'en frapper lui-même à la gorge (*παῖσαι δ' ἑαυτὸν ὀρμήσας παρὰ τὸν τράχηλον ἐπεσκέθη*), mais ses gardes du corps lui saisirent les mains et, de force, le portèrent dans sa chambre.

Plutarque, *Vie d'Alexandre* LI. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Antigénès (ou Atarrhias)

4. Antigénès le borgne¹ se fit inscrire faussement comme débiteur et amena au comptoir quelqu'un qui prétendait lui avoir prêté de l'argent : sa dette fut remboursée, mais ensuite, lorsqu'on découvrit qu'il avait menti, le roi se mit en colère, le chassa de sa cour et lui ôta son commandement. 5. Pourtant Antigénès brillait par ses faits d'armes. Tout jeune encore, à l'époque où Philippe assiégeait Périnthe (en 340), il avait reçu dans l'œil un trait lancé par une catapulte, mais il n'avait pas voulu se le laisser retirer et n'avait cessé de combattre qu'après avoir repoussé les ennemis et les avoir enfermés derrière leurs murs. 6. Aussi fut-il fort affecté de son déshonneur et l'on vit qu'il était prêt à se tuer de chagrin et de désespoir (*ἀλλὰ δῆλος ἦν ἑαυτὸν ὑπὸ λύπης καὶ βαρυθυμίας διαχρησόμενος*). Dans cette crainte, le roi calma sa colère et lui dit de garder l'argent.

Plutarque, *Vie d'Alexandre* LXX, 4. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

¹ Voir Atarrhias chez Plutarque, *Moralia* 339C, même cas, seul le nom diffère.

Atarrhias, à l'époque où Alexandre libérait les Macédoniens de leurs dettes et désintéressait intégralement leurs créanciers, déclara de fausses dettes et produisit à la banque un individu qui se donna pour son créancier. Son escroquerie fut découverte et il allait se suicider (διέφθειρεν αὐτὸς ἑαυτὸν), si Alexandre, instruit de l'affaire, ne l'avait soustrait aux poursuites, en lui permettant de garder l'argent. Il s'était souvenu qu'au cours d'une attaque menée par Philippe contre Périnthe, Atarrhias, blessé à l'œil par une flèche, n'avait pas consenti à l'extraction du projectile avant que l'ennemi ne fût mis en déroute. Plutarque, *Moralia* 339C. Traduction F. Frazier 1990.

❖ Antiochos I^{er}

Voici ce qui s'était passé, paraît-il. Antiochos était tombé amoureux de Stratonice, qui était jeune mais avait déjà de Séleucos un enfant en bas âge. Antiochos souffrait beaucoup de cette passion et faisait de grands efforts pour la combattre. Pour finir, se condamnant lui-même pour ce désir interdit, pour cette maladie incurable et la déroute de sa raison, il chercha un moyen de se défaire de la vie et décida de se donner la mort sans attirer l'attention, en privant son corps de soins et de nourriture (τρόπον ἀπαλλαγῆς τοῦ βίου ζητεῖν καὶ παραλύειν ἀτρέμα καὶ θεραπείας ἀμελεία καὶ τροφῆς ἀποχῆ τὸ σῶμα). Il feignit d'être malade, 3. mais son médecin Erasistratos comprit sans peine qu'il était amoureux. Comme il était difficile de découvrir l'objet de cet amour, il passait toutes ses journées dans la chambre du malade : chaque fois qu'entraît une personne jeune, garçon ou femme, il regardait le visage d'Antiochos, surveillait les parties du corps qui, par nature, sont les plus affectées par les émotions de l'âme et observait ses mouvements.

Plutarque, *Vie de Démétrios* XXXVIII, 2. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Antisthène

Antisthène par exemple souffrait, dit-on, d'une affection chronique et incurable ; Diogène lui remit un poignard, en ajoutant : « Si tu désires l'assistance d'un ami... » (Ἀρρωστοῦντι γοῦν, φασίν, Ἀντισθένει μακρὰν καὶ δυσανάληπτον ἀρρωστίαν ξιφίδιον ἐπέδωκεν ὁ Διογένης εἰπὼν· «Εἰ φίλου χρήζεις ὑπουργίας»). Il trouvait donc que la mort n'a rien d'effrayant ni de douloureux.

Julien, *Contre les Cyniques ignorants* 181B. Traduction G. Rochefort 1963.

❖ Archélaos

Archélaos, ami de Sylla tente de le convaincre de l'envoyer en ambassade auprès de Mithridate, pour répondre à une ambassade de celui-ci.

8. Les ambassadeurs, effrayés, gardaient le silence. Archélaos, à force de prières, adoucit la colère de Sylla, dont il prenait la main en pleurant. 9. Il finit par le persuader de l'envoyer lui-même auprès de Mithridate : Archélaos promettait de faire ratifier par le roi les conditions de paix dictées par Sylla ; il ajoutait que, s'il ne parvenait pas à le convaincre, il se tuerait (κτενεῖν αὐτὸς ἑαυτὸν).

L'entrevue se passe bien, Mithridate veut la paix, il a d'autres problèmes.

Plutarque, *Vie de Sylla* XXIII, 9¹. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1971.

❖ Basilô

À l'aube nous mettions au tombeau Mélanippos ; et au coucher du soleil Basilô, la jeune fille, se donna la mort de sa propre main (Βασιλῶ κάτθανε παρθενικῆ αὐτοχερί) ; car après avoir

¹ On retrouve ce texte chez Constantin VII Porphyrogénèse, *De legationibus*, 417, 25.

Suicide : les cas historiques

placé son frère sur le bûcher, elle ne supporte plus la vie (ζῶειν [...] οὐκ ἔτλη). Ainsi la maison de leur père Aristippos vit un double malheur ; et Cyrène tout entière, fut attristée, en voyant la demeure jadis pleine d'enfants.

Callimaque, *Anthologie palatine* VII, 517. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître 1941.

❖ Chilonis

Pyrrhos attaque Sparte, Areus est à Gortyne. Confiant il s'installe, nourri par les hilotes de Cléonymos. Pendant ce temps les spartiates décident d'envoyer les femmes en Crète...

[...], mais elles s'y refusèrent. L'une d'entre elles, Archidamia, se rendit au conseil, une épée à la main, et reprocha aux hommes, au nom des femmes, de vouloir les laisser vivre après la ruine de Sparte (αἱ δ' ἀντέστησαν, Ἀρχιδαμία δὲ καὶ ξίφος ἔχουσα πρὸς τὴν γερουσίαν ἦλθεν, ἐγκαλοῦσα τοῖς ἀνδράσιν ὑπὲρ τῶν γυναικῶν, εἰ ζῆν αὐτὰς ἀξιοῦσι τῆς Σπάρτης ἀπολομένης.).

Ensuite les femmes creusent une tranchée pendant que les hommes se reposent avant le combat.

[...] Chilonis se tenait à l'écart : elle s'était passé un nœud coulant autour du cou (ἡ δὲ Χιλωνὶς ἐκποδῶν οὔσα καθ' ἑαυτὴν βρόχον εἶχεν ἐνημμένον), afin de ne pas tomber entre les mains de Cléonymos si la cité était prise.

Plutarque, *Vie de Pyrrhos* XXVII, 4-5 et 10. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Démétrios I^{er} (285 avant J.-C.)

Démétrios est vaincu, poursuivit par Séleucos, on lui conseil de se rendre.

L'un d'eux ayant osé dire que Démétrios devait se rendre à Séleucos, le roi tira son épée et voulut se tuer (ὄρμησε μὲν τὸ ξίφος σπασάμενος ἀνελεῖν ἑαυτόν), mais ses amis l'entourèrent, le consolèrent et le persuadèrent de suivre ce conseil. Il envoya dire à Séleucos qu'il se livrait à lui.

Plutarque, *Vie de Démétrios* XLIX, 9. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Eumène (316 avant J.-C.)

6. Le silence s'étant fait, il se plaça sur un lieu élevé et, tendant ses mains enchaînées, s'écria : "Vous êtes vraiment les plus misérables des Macédoniens ! Antigone aurait-il pu souhaiter dresser sur vous un aussi grand trophée que celui que vous édifiez vous-mêmes contre vous, en lui remettant votre général comme prisonnier de guerre ? 7. N'était-il pas déjà scandaleux, alors que vous étiez vainqueurs de vous avouer vaincus à cause de vos bagages, comme si la victoire dépendait des richesses, et non des armes ? Mais vous faites plus : vous envoyer votre chef comme rançon pour vos bagages. 8. Je n'ai pas subi de défaite, et on m'entraîne ; j'ai vaincu les ennemis, et je suis perdu par mes alliés. Je vous en supplie, au nom du Zeus des armées et des dieux qui protège les serments, tuez-moi ici de vos propres mains. 9. De toute manière, on me tuera là-bas et ce sera pareillement votre œuvre. Antigone ne vous reprochera rien ; c'est Eumène mort qu'il lui faut, non Eumène vivant. 10. Si vous voulez ménager vos bras, déliez donc un des miens : il suffira pour accomplir cette tâche (εἰ δὲ φείδεσθε τῶν χειρῶν, ἀρκέσει τῶν ἐμῶν ἢ ἑτέρα λυθεῖσα πρᾶξιαι τὸ ἔργον). Et si vous ne voulez pas me confier une épée, jetez-moi, pieds et poings liés, aux bêtes sauvages. 11. Si vous acceptez de le faire, je vous tiens quittes de vos crimes envers moi et déclare que vous avez été les plus religieux et les plus justes des hommes à l'égard de votre général".

Plutarque, *Vie d'Eumène* XVII. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Suicide : les cas historiques

Quatre fois, dans le cours de cette année, vous m'avez juré fidélité ; mais ne parlons pas de vos serments, les reproches siéent mal aux infortunés. Je ne vous demande qu'une grâce : si ma tête est le prix du pardon que vous offre Antigone, laissez-moi mourir au milieu de vous. Peu lui importe en quel lieu, de quelle main je dois périr, et mon trépas du moins sera sans ignominie. Si j'obtiens de vous cette faveur, je vous affranchis des serments qui vous ont tant de fois liés à moi, ou, si vous repoussez ma prière, si vous craignez de porter sur moi vos mains, donnez-moi une épée, et laissez votre général faire volontairement pour vous ce que vous avez juré de faire pour lui !

Justin, *Histoire universelle* XIV, 4. Traduction A.-L Paul 1805.

❖ Hipparchia

En fait Cratès était tout pour elle. Elle alla même jusqu'à menacer ses parents de se tuer (ἀναιρήσειν αὐτήν), si on ne la donnait pas en mariage à Cratès.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 96. Traduction M.O. Goulet-Cazé 1999.

❖ Libanios (314-393 après J.-C.)

Julien était porté dans son cercueil, le sceptre était aux mains de je ne sais plus qui, les Perses s'étaient emparés de l'Arménie et de tous les territoires qu'ils voulaient. Dans l'instant je songeai à une épée, dans l'idée que la vie me serait plus douloureuse que n'importe quelle mort. Puis me vint à l'esprit la règle de Platon qui interdit de se délivrer soi-même de cette manière (εὐθύς μὲν οὖν εἰς ξίφος εἶδον, ὡς ἀπάσης σφαγῆς ἀλγεινότερας τῆς ζωῆς ἐσομένης. ἔπειτα ἐνενόησα τὸν τοῦ Πλάτωνος νόμον καὶ ὡς αὐτὸν οὐ λυτέον τὴν τοιαύτην δὴ λύσιν) et aussi l'idée que si je parvenais dans l'Hadès auprès de lui Julien me ferait grief d'avoir mis fin à mes jours de cette façon : à coup sûr, il me reprocherait de ne pas avoir attendu les ordres de la divinité. Au surplus il me semblait nécessaire de rendre hommage au défunt par des discours funèbres.

Libanios, *Autobiographie* I, 135. Traduction P. Petit 1979.

❖ Métroclès (Fin du IV^e Siècle avant J.-C.)

Métroclès, frère d'Hipparchia, qui avait été tout d'abord l'auditeur du Péripatéticien Théophraste, avait été si bien gâté qu'un jour où, au beau milieu d'un exercice oratoire, il avait lâché un pet, il resta enfermé chez lui, découragé, bien décidé à se laisser mourir de faim (ἀποκαρτερεῖν βουλόμενος).

[...]

Il mourut à un âge avancé, s'étant lui-même étranglé (ἐαυτὸν πνίξας).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 94-95. Traduction M.-O. Goulet-Cazé 1999.

❖ Parménion (400-330 avant J.-C.)

Cependant les cavaliers issus des grandes familles et surtout ceux qui étaient étroitement apparentés à Parménion avaient entendus dire que Philotas subissait la torture ; ils redoutaient l'application de la loi macédonienne en vertu de laquelle les proches parents des coupables étaient exécutés en cas de complot contre le roi ; les uns se donnent la mort ; d'autres partent dans la montagne ou s'enfuient dans des lieux déserts, tandis que la panique gagne tout le camp.

Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre* VI, 11, 20. Traduction A. Flobert 2007.

❖ **Parméniscos**

Chez Parméniscos, déjà auparavant survenaient des accès de désespoir et un désir de quitter la vie (Τῷ Παρμενίσκῳ καὶ πρότερον ἐνέπιπτον ἀθυμίας καὶ ἡμερος τῆς ἀπαλλαγῆς βίου), mais parfois à nouveau il avait bon espoir. 2. À Olynthe, un jour, en automne, il était couché sans voix, demeurant calme, ne faisant qu'un bref effort tout juste pour commencer à parler ; il lui arriva aussi de dire quelque chose, avant de perdre à nouveau la voix. 3. Il avait des moments de sommeil, et parfois de l'insomnie. Agitation silencieuse, anxiété, main posée sur les hypocondres comme s'il souffrait, mais parfois tourné (vers la muraille) il restait étendu calmement. Il était continuellement sans fièvre et la respiration était bonne. Il déclara plus tard reconnaître les personnes qui entraient. 4. Pour la boisson, parfois, de toute la journée et de la nuit, il n'en voulait pas quand on lui en offrait ; parfois, en revanche, il saisissait subitement le vase et buvait toute l'eau. Son urine était épaisse comme celle d'une bête de somme. 5. Vers le quatorzième jour, cela cessa.

Hippocrate, *Épidémie VII*, 89 (L. 5, 446). Traduction J. Jouanna 2000.

❖ **Pilleur de tombes**

Le temple d'Athéna à Lacédémone ayant été pillé, on y trouva une bouteille vide. Comme tous ceux qui étaient accourus au temple en témoignaient leur étonnement, un des assitants leur dit : « si vous voulez que je vous dise ce qui me vient en pensée, j'imagine que les voleurs qui ont pillé le temple, avant de se faire cette entreprise hasardeuse, avaient pris de la ciguë, et qu'ils avaient apporté du vin, afin que s'ils s'échappaient ils arrêtaient avec cette boisson l'effet de la ciguë, ou que, s'ils étaient pris sur le fait, le poison leur procurât une mort mouce et tranquille avant qu'on les fit périr dans les tourments ».

Une interprétation si subtile parut venir, non d'une simple conjecture, mais d'une connaissance certaine du fait. On environne cet homme, on l'interroge, on lui demande qui il est, de qui il est connu, comment il a pu imaginer ce qu'il vient de dire. Déconcerté par toutes ces questions, il avoua qu'il était du nombre de ceux qui avaient pillé le temple.

Plutarque, *Moralia* 509E (*Sur le bavardage* 14). Traduction A. Ricard 1844.

❖ **Prêtre d'Éleusis (fin du V^e siècle avant J.-C.)**

Un jour qu'il se faisait initier aux Mystères Orphiques, le prêtre dit que les gens qui se font initier à ces Mystères ont part à de nombreux biens dans l'Hadès. « Pourquoi donc ne meurs-tu pas ? » dit Antisthène.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 4. Traduction M.O. Goulet-Cazé 1999.

❖ **Sappho (VI^e siècle avant J.-C.)**

Être morte, voilà sans détour, ce que je souhaite (τεθνάκην δ' ἀδόλως θέλω).

Sappho, *Fragment* 94. Traduction Pigeaud J. 2004, 171.

Mais un désir de mourir me tient (κατθάκην δ' ἡμερός τις [ἔχει με]).

Sappho, *Fragment* 95. Pigeaud J. 2004, 174

❖ **Spartiate à Leucade**

Un autre, ayant fait vœu de se jeter du sommet du cap Leukatas (ἀπὸ τοῦ Λευκάτα ρίπτειν ἑαυτὸν), y monta, puis revint, après avoir vu la hauteur qu'il y avait ; devant les sarcasmes qu'on lui lançait, il dit : « Je ne pensais pas que mon vœu avait besoin d'un autre vœu plus important ».

Plutarque, *Moralia* 236 D-E. Traduction F. Fuhrmann 1988.

Suicide : les cas historiques

❖ Théodore

Théodore dit à Lysimaque qui le menaçait violement de mort : « beau chef-d'œuvre vraiment d'égaliser en force une cantharide ! » (« *Theodorus Lysimacho mortem minitanti "magnum vero" inquit "effecisti, si cantharidis vim consecutus es* »).

Cicéron, *Tusculanes* V, 40. Traduction J. Humbert 1960.

❖ Timoléon (IV^e siècle avant J.-C.)

3. Lorsqu'il apprit que sa mère, elle aussi, pleine de rancœur, proférait contre lui des paroles terribles et des malédictions effroyables, il voulut aller la trouver pour l'apaiser, mais elle ne put supporter sa vue et lui ferma sa demeure. Alors, accablé par la douleur, l'esprit profondément troublé, il décida de se laisser mourir de faim (τότε δὴ παντάπασι περίλυπος γενόμενος καὶ συνταραχθεὶς τὴν διάνοιαν, ὄρμησε μὲν ὡς διαφθερῶν ἑαυτὸν ἀπέχεσθαι τροφῆς). 4. Ses amis l'en empêchèrent ; ils employèrent toutes sortes de prières, et même de contraintes, et pour finir, il décida de vivre, mais seul, loin des autres hommes. Il renonça à toute charge politique. Les premiers temps, il ne descendait même pas dans la cité, mais passait ses jours dans l'affliction, à errer à travers les campagnes les plus solitaires.

Plutarque, *Vie de Timoléon* V, 3-4. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

B. Tentatives de suicide.

❖ Fils de Cléomène (Fin du III^e siècle avant J.-C.)

Quand le bruit s'en fut répandu dans toute la ville, Cratésiléia, si noble femme qu'elle fût, perdit sa fermeté devant la grandeur du désastre, et, prenant entre ses bras les enfants de Cléomène, elle se lamenta. L'aînée des deux enfants, alors que personne ne s'y serait attendu, s'échappa d'un bond et se précipita du haut du toit la tête la première (ἀπὸ τοῦ τέγους ἐπὶ κεφαλὴν ἔρριψεν ἑαυτό). Il se blessa grièvement, mais n'en mourut pas, et on le releva furieux et poussant des cris parce qu'on l'empêchait de mourir.

Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXVIII, 2-3. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1976.

❖ Fille d'Ischomachos

Quant à ce fils pour lequel il prétendit obtenir la fille d'Epilycos, voyez quelle est sa naissance et comment Callias le reconnut. Cela vaut vraiment la peine de l'apprendre, Citoyens. Il épousa la fille d'Ischomachos : après avoir vécu avec elle moins d'un an, il prit la mère de sa femme, et cet homme, le dernier des misérables, vécut avec la mère et la fille, lui, prêtre d'une Mère et d'une Fille divines : il les avait ensemble dans sa maison ! **125**. S'il n'eut à l'égard des deux Déesses ni respect ni crainte, la fille d'Ischomachos jugea qu'il valait mieux mourir que de vivre pour voir pareille honte : elle essayait de se pendre quand on intervint (ἀπαγομένη μεταξύ κατεκωλύθη) : rappelée à la vie elle s'enfuit de la maison : la mère avait chassé la fille. Quand il eut assez de celle-là aussi, Callias la renvoya.

Andocide, *Sur les mystères* I, 124-125. Traduction G. Dalmeyda 1960.

❖ Mamercos (Milieu du IV^e siècle avant J.-C.)

5. Quant à Mamercos (*ennemi de la ville*), il se rendit à Timoléon, à condition d'être jugé devant les Syracusains sans que Timoléon fût son accusateur. 6. Conduit à Syracuse, il comparut devant le peuple et il essaya de réciter un discours qu'il avait composé depuis longtemps. Mais comme des huées couvraient sa voix et qu'il voyait l'assemblée peu disposée à se laisser émouvoir, il laissa tomber son manteau, se précipita au milieu du théâtre, et se jeta en courant contre un des gradins, sur lequel il s'ouvrit la tête, afin de se tuer (καὶ πρὸς τι τῶν βᾶθρων δρόμῳ φερόμενος, συνέρρηξε τὴν κεφαλὴν ὡς ἀποθανοῦμενος). 7. Mais il ne parvint pas à mourir de cette manière. Il fut repris encore vivant et subit le châtement réservé aux brigands.

Plutarque, *Vie de Timoléon* XXXIV. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

C. Mort.

❖ Alcétas (320 avant J.-C.)

Voyant qu'Alcétas était demeuré seul, les Anciens choisirent leurs plus fidèles esclaves et les citoyens dans la force de l'âge qui n'avait pas fait campagne avec celui-ci ; puis ils passèrent à l'attaque pendant l'absence des jeunes gens. Ils ne parvinrent pas à le faire prisonnier : il prit les devants en se suicidant (αὐτὸν διαχειρισάμενος) pour ne pas tomber vivant aux mains de l'ennemi. Mais, après avoir déposé son corps sur un petit lit et l'avoir recouvert d'un pauvre manteau, ils le transportèrent par les portes hors de la ville. Échappant à l'attention des combattants, ils le livrèrent à Antigone.

Diodore, *Bibliothèque historique* XVIII, 46, 7. Traduction P. Goukowsky 1978.

❖ Alliés de Cléomène (219 avant J.-C.)

Le premier, Hippitas, sur sa demande, fut frappé par l'un des jeunes, puis chacun des autres se tua volontiers et sans crainte (ἔπειτα τῶν ἄλλων ἕκαστος εὐκόλως καὶ ἀδεῶς ἑαυτὸν ἀποσφάττει), à l'exception de Panteus, qui avait pénétré le premier dans Mégalopolis [...].

Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXVII, 13. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1976.

❖ Amphicratès (I^{er} siècle avant J.-C.)

À la cour de Tigrane mourut aussi le rhéteur Amphicratès, s'il faut, en considération d'Athènes, faire mention également de ce personnage. Il s'était d'abord enfui, dit-on, à Séleucie sur le Tigre où, comme des gens du pays lui demandaient de leur enseigner l'art des sophistes, il répondit avec mépris : « Un dauphin ne peut tenir dans une écuelle ! » Il se rendit ensuite auprès de Cléopâtre, fille de Mithridate et femme de Tigrane ; il fut bientôt en butte à la calomnie et, comme on lui interdisait toute relation avec les Grecs, il se laissa mourir de faim (ἀποκατερῆσαι). Lui aussi fut enterré avec honneur, grâce à Cléopâtre ; son tombeau se trouve près d'une localité nommée Sapha.

Plutarque, *Vie de Lucullus* XXII, 6-7. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Anaxagore (mort en 428 avant J.-C.)

Et Anaxagore fut relâché, mais n'ayant pas supporté l'outrage qui lui avait été fait, il se suicida (ἑαυτὸν ἐξήγαγεν).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 13. Traduction M. Narcy 1999.

Et voici ce que nous lui avons dédié :

Il disait une fois que le soleil est du métal en feu, et pour cela devait mourir Anaxagore ; Périclès son ami le sauva pourtant, mais lui de lui-même quitta la vie (ὁ δ' αὐτὸν ἐξάγαγεν βίотου), pour la délicatesse de sa sagesse.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 15. Traduction M. Narcy 1999.

« Le soleil est une masse de fer en feu », dit-il un jour ; et pour cette parole Anaxagore devait mourir. Mais son ami Périclès le sauva et lui pourtant se retira de la vie (ὁ δ' αὐτὸν ἐξάγαγεν βίотου) par une faiblesse de la sagesse.

Anthologie palatine VII, 95. Traduction M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960.

Suicide : les cas historiques

C'est d'ailleurs ce qu'il fit, dit-on, pour Anaxagore lui-même. Accaparé par ses nombreuses occupations, il avait négligé ce philosophe. Alors celui-ci, déjà fort âgé, se coucha et se voila la tête, résolu à se laisser mourir de faim (ἀποκατεροῦντα). Quand Périclès apprit la situation, il fut frappé d'horreur. Il accourut aussitôt, et le supplia par tous les moyens, se lamentant, non sur le sort d'Anaxagore, mais sur le sien propre, s'il devait perdre un conseiller si précieux pour sa politique. Alors Anaxagore se découvrit la tête et lui dit : « Périclès, ceux qui ont besoin d'une lampe y versent de l'huile. »

Plutarque, *Périclès* XVI, 8-9. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Et encore, Anaxagore arriva à Lampsaque et se retira de la vie en se privant de nourriture.

ὁ δὲ Ἀναξαγόρας ἐλθὼν ἐν Λαμψάκῳ καὶ ἀποκατερήσας τὸν βίον καταστρέφει.

Souda α 3336 s.v. Ἀποκατερήσαντα. Ma traduction.

❖ **Andromachos (mort en 365 avant J.-C.)**

Les Arcadiens refont une autre expédition contre Elis. Comme ils campaient entre Cyllène et Elis, les Eléens les attaquent, mais les Arcadiens tinrent bon et les vainquirent ; Andromachos, le commandement de la cavalerie d'Elis, responsable, semble-t-il, d'avoir engagé la bataille, se tua (αὐτὸς αὐτὸν διέφθειρεν) ; les autres revinrent chez eux.

Xénophon, *Helléniques* VII, 4, 19. Traduction J. Hatzfeld 1948.

❖ **Antalcidas (peu après 371 avant J.-C.)**

Antalcidas, un Spartiate, ami d'Artaxerxès, va le trouver après Leuctres pour demander de l'aide. Mais le roi se désintéressa de lui, ne lui accorda pas la moindre attention et le jeta dehors, de sorte que, revenu chez lui, Antalcidas, méprisé par ses ennemis et redoutant même les efforts, se laissa mourir de faim (ἀποκατερήσαι).

Plutarque, *Vie d'Artaxerxès* XXII, 7. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ **Antipatros Tarsensis (129 avant J.-C.)**

Ayant appris qu'Antipatros était mort après avoir bu du poison (μαθὼν τε Ἀντίπατρον φάρμακον πίνοντα ἀποθανεῖν) [...].

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IV, 64. Traduction T. Dorandi 1999.

❖ **Antisthène (mort au début du IV^e siècle avant J.-C.)**

Quoi, dit Nikion, aucun de vous autres Barbons ne mange de poisson ? Est-ce pour la raison que Méléagre de Gadare, votre prédécesseur, apporte, dans son ouvrage intitulé les Grâces? Homère qui, selon lui, était Syrien, nous représente les anciens comme s'abstenant de poisson, d'après l'usage de sa patrie, quoiqu'il y en eût à foison le long des côtes de l'Hellespont : ou, n'avez-vous jamais lu de lui que le poème dans lequel il compare le pois avec la lentille? En effet, je vous vois grande provision de lentilles. Quand je considère cela, je vous conseillerais volontiers de renoncer à la vie, comme Antisthène, disciple de Socrate (συμβουλεύσαιμ' ἂν ὑμῖν κατὰ τὸν Σωκρατικὸν Ἀντισθένην ἐξάγειν ἑαυτοῦς τοῦ βίου). Quoi, manger de pareilles choses !

Athénée, *Les Deipnosophistes* IV, 157b. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ **Anytos et Meletos (morts au début du IV^e siècle)**

Inversement aussi la méchanceté sans mélange rend simultanément plus intense la haine. En tout cas les calomniateurs de Socrate¹, pour être allés jusqu'au bout de la perversité, se firent haïr et rejeter de leurs concitoyens au point qu'on leur refusait du feu, qu'on ne répondait pas à leurs questions, qu'on ne partageait pas avec eux l'eau dans laquelle ils se lavaient et qu'on imposait aux garçons de bains de la jeter comme souillée, jusqu'au jour où, ne pouvant supporter cette haine, ils se pendirent (ἕως ἀπήγγξαντο).

Plutarque, *Moralia* 538A. Traduction R. Klaerr, Y. Vernière 1974.

❖ **Argiens (370 avant J.-C. environ)**

Le parti oligarchique préparait un coup d'état, des démagogues l'ont su et ont poussé le peuple à la révolte. Le peuple déchaîna sa vengeance contre la classe dominante dans son ensemble, 1200 citoyens furent mis à mort. Cet épisode a été appelé skytalisimos, probablement en lien avec le supplice du poteau.

Voici donc l'origine de cette insurrection. La cité d'Argos avait un régime démocratique et certains démagogues excitaient les masses populaires contre les citoyens particulièrement riches ou célèbres. Les victimes de ces attaques se concertèrent et décidèrent de renverser la démocratie. **2.** On mit à la torture quelques-uns des membres supposés de la conjuration. Les autres, craignant le supplice de la torture, se donnèrent la mort de leur propre main (ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ ζῆν μετέστησαν).

Diodore, *Bibliothèque historique* XV, 58, 1-2. Traduction C. Vial 1977.

❖ **Arion (VII^e siècle avant J.-C.)**

Périandre, celui qui révéla à Thrasybule la réponse de la Pythie, était fils de Cypsélos ; il régnait à Corinthe. À ce que racontent les Corinthiens, avec qui les Lesbiens sont d'accord, il assista au cours de son existence à une aventure tout à fait merveilleuse : Arion de Méthymne rapporté au Ténare sur le dos d'un dauphin ; c'était un citharède qui ne le cédait à aucun de ce temps, le premier à notre connaissance qui ait composé des dithyrambes, leur ait donné ce nom et en ait fait exécuter à Corinthe. Cet Arion, disent-ils, qui la plupart du temps vivait près de Périandre, conçut le désir de se rendre outre-mer en Italie et en Sicile ; d'où, ayant gagné beaucoup d'argent, il voulut revenir à Corinthe. Il partit donc de Tarente ; comme il n'avait confiance en personne plus qu'en les Corinthiens, il avait frété un bateau monté par des gens de Corinthe. Ceux-ci, en haute mer, formèrent le méchant dessein de jeter Arion par-dessus bord pour avoir ses richesses ; Arion, qui le comprit, les supplia, leur faisant abandon de ses biens et demandant la vie sauve ; il ne put toutefois les convaincre, mais les bateliers lui enjoignirent ou de se tuer lui-même (ἢ αὐτὸν διαχρᾶσθαί μιν) pour obtenir sur terre une sépulture ou de sauter à la mer au plus vite. Dans la détresse où il était acculé, Arion leur demanda en grâce, puisque telle était leur décision, de souffrir qu'il chantât, en grand costume, debout sur le tillac ; quand il aurait chanté, il promettait de se donner la mort (ἑωυτὸν κατεργάσεσθαι). Eux, charmé par l'idée qu'ils allaient entendre le meilleur chant qu'il fût au monde, se retirèrent de la poupe au milieu du navire ; Arion revêtit tout son costume, prit sa cithare, et, debout sur le tillac, exécuta d'un bout à l'autre le nome orthien ; à la fin du nome, il se jeta dans la mer tel qu'il était, avec tous ses vêtements. Les marins firent

¹ Voir également Diodore, *Bibliothèque historique* XIV, 37, 7 ; Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 43 et VI, 9-10 ; Thémistios, *Discours* 239 C.

Suicide : les cas historiques

voile pour Corinthe. Quant à Arion, un dauphin le prit, dit-on, sur son dos et le porta au Ténare ; il prit terre et se rendit à Corinthe, en costume ; arrivé là, il raconta tout ce qui s'était passé. Périandre, incrédule, tint Arion sous bonne garde sans lui laisser aucune liberté, et guetta les marins. Aussitôt qu'ils furent là, il les fit appeler et s'informa s'ils avaient à donner quelques nouvelles d'Arion ; ils répondirent qu'il était bien portant en Italie et qu'ils l'avaient laissé à Tarente dans une belle situation. Arion alors parut devant leurs yeux, vêtu comme il était en sautant à la mer ; consternés, ils furent convaincus de leur crime sans pouvoir nier davantage. Voilà ce que racontent Corinthiens et Lesbiens ; et il y a au Ténare un ex-voto d'Arion, en bronze et de petites dimensions, représentant un homme sur un dauphin. Hérodote, *Histoires* I, 24-25. Traduction PH.-E. Legrand 1993.

Le Dauphin, que l'on voyait naguère étinceler d'étoiles, [2, 80] la nuit suivante on ne le verra plus. Est-ce celui qui sut découvrir, dans sa retraite, l'objet caché des amours de Neptune, ou qui porta le poète de Lesbos et sa lyre ?

Sur l'Océan, sur la terre, qui ne connaît Arion ? À sa voix, les fleuves suspendaient leur course rapide ; [2, 85] à sa voix, le loup, plus d'une fois, cessa de poursuivre l'agneau, et l'agneau cessa de fuir devant son vorace ennemi ; le chien et le lièvre se reposèrent sous le même ombrage ; la biche s'arrêta sur la montagne, à côté du lion ; la corneille babillarde et l'oiseau de Pallas firent trêve à leurs injures, [2, 90] et la colombe s'approcha de l'épervier. On dit, harmonieux Arion, que, plus d'une fois, Diane, ravie d'étonnement, prêta l'oreille à tes accords, croyant entendre la lyre d'Apollon, son frère. Le nom d'Arion avait retenti dans toutes les villes de la Sicile ; ses concerts avaient aussi charmé les habitants de l'Ausonie, [2, 95] puisqu'il s'était embarqué pour retourner dans sa patrie, chargé des trésors qu'il devait à son art enchanteur. Infortuné ! tu redoutais les flots et les orages, et la mer devait t'offrir un asile plus sûr que ton navire même. Voici le pilote qui te menace, l'épée à la main, [2, 100] et tous les bras sont levés autour de toi, pour consommer le crime. Que veux-tu faire d'une épée, ô pilote ? Dirige ton vaisseau, qui s'écarte de la route ; ce n'est pas un fer homicide que ta main doit tenir. Je ne vous demande pas la vie, dit Arion, sans trembler, mais laissez-moi prendre ma lyre et l'interroger encore. [2, 105] Avec un sourire moqueur, on lui accorde ce délai, cette grâce ; Arion place sur sa tête une couronne digne de ceindre ton front, ô Phébus ; sur ses épaules flotte un manteau teint deux fois de la pourpre tyrienne, et les cordes de la lyre résonnent sous ses doigts ; tel le cygne au blanc plumage, [2, 110] percé d'une flèche cruelle, fait entendre, avant d'expirer, une touchante mélodie. Soudain, et sans se dépouiller de ses riches vêtements, Arion se précipite au milieu de la mer (*spargitur impulsa caerulea puppis aqua*) ; sa chute fait rejaillir les flots bleus contre les flancs du navire. À l'instant, ô prodige incroyable ! un dauphin reçoit ce fardeau nouveau pour lui, sur son dos recourbé. [2, 115] Le poète s'assied, la lyre à la main, et, pour payer son passage, il chante, et charme les ondes attentives. La piété n'échappe pas aux regards des dieux ; Jupiter plaça le dauphin parmi les astres, et donna neuf étoiles à la constellation qui porte son nom.

Ovide, *Fastes* II, 79-118. Traduction M. Nisard 1857.

❖ Aristodème (Fin du VIII^e siècle avant J.-C.)

Beaucoup de maux qui ne sont que médiocres, les effets de la superstition les rendent funestes. L'ancien roi Midas, plein de découragement et de troubles à la suite, semble-t-il, de certains songes, se trouva dans un état d'âme si lamentable qu'il se donna volontairement la mort en buvant du sang de taureau. Le roi de Messénie Aristodème, dans la guerre contre Sparte, constata que des chiens hurlaient comme des loups et que du chiendent se mettait à pousser autour de son autel domestique, signes dont s'effrayaient les devins ; il perdit tout courage, laissa s'éteindre ses espoirs et s'égorgea lui-même (*ἑαυτὸν ἀπέσφαξεν*).

Plutarque, *Moralia* 168F. Traduction J. Defradas 1985.

Alors Aristodème, faisant le compte de ses aventures personnelles, se disant qu'il ne lui avait servi à rien d'être le meurtrier de sa fille, voyant qu'il ne restait plus à sa patrie aucun espoir de salut, s'égorgea sur le tombeau de sa fille (ἐπικατέσφαξεν ἑαυτὸν τῆς παιδὸς τῷ τάφῳ), après avoir procuré le salut aux Messéniens autant que cela dépendait du raisonnement humain, mais la Tychè avait réduit à rien et ses actions et ses desseins. Il mourut après avoir régné six ans, plus quelques mois de la septième année.

Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 13, 4. Traduction J. Aubergier 2005.

❖ **Aristodème, l'éraсте de Cratinos (VII^e ou VI^e siècle avant J.-C.)**

Remarquable est aussi ce qu'on rapporte à propos de Cratinos d'Athènes. C'était un beau jeune homme qui vivait au temps où Épiménide pratiquait des sacrifices humains en vue de purifier l'Attique de ses souillures. Néanthès de Cyzique parle de lui dans le deuxième livre de ses *Rituels d'initiation*. Cratinos se proposa de purifier la terre qui l'avait nourri et s'offrit en sacrifice (ἐκὼν αὐτὸν ἐπέδωκεν). Son amant Aristodème fit de même (ᾧ καὶ ἐπαπέθανεν), et la souillure fut expiée.

Athénée, *Les Deipnosophistes* XIII, 602D. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ **Aristote (322 avant J.-C.)**

Eurymédon, qui présidait les mystères de Dèo, allait poursuivre Aristote pour impiété. Mais lui sut échapper avec une boisson chaude mêlée de poudre (ἀλλὰ πῶν ἀκόνιτον ὑπέκφυγε) : c'était, sans la poudre du combat, remporter une victoire sur d'injustes calomnies.

Anthologie palatine VII, 107. Traduction M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960.

Et mourut en buvant l'aconit à Chalchis (καὶ ἀπέθανεν ἀκόνιτον πῶν ἐν Χαλκίδι)

Souda s.v. Aristote (α 3929). Ma traduction¹.

❖ **Athéniens pendus au figuier de Timon**

On raconte qu'un jour où les Athéniens étaient réunis en assemblée, il monta à la tribune ; le silence s'étant établi et la curiosité étant grande à cause de la nouveauté du fait, il dit : « Je possède, Athénien, un petit terrain à bâtir, où a poussé un figuier auquel plusieurs citoyens déjà se sont pendus (ἀπήγξαντο) : comme je vais construire à cet endroit, j'ai voulu vous en prévenir publiquement, afin que, si par hasard quelques-uns d'entre vous ont envie de s'y pendre (ἀπάγξωνται), ils le fassent avant que le figuier ne soit coupé ».

Plutarque, *Vie d'Antoine* LXX, 2-8. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1977.

❖ **Autoclès et Épiclès**

Qui a perdu la fortune de Nicias de Pergase ou celle d'Ischomaque ? N'était-ce pas Autoclès et Épiclès, qui choisirent de vivre l'un avec l'autre et qui considéraient que chaque chose avait moins d'importance que le plaisir, et qui, après avoir tout dilapidé en boisson, ayant bu de la ciguë, ils ont mis fin à leur vie ? (κόνειον πίνοντες ἅμα τὸν βίον ἐτελεύτησαν) »

Athénée, *Les Deipnosophistes* XII, 537 C. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789 modifiée par S. Milanezi 2020.

¹ Voir également au sujet d'Aristote et de sa mort par l'aconit, Hésychius, *FHG* 7, 76 ; *Souda* α 924 ; Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* V, 8 et *Anthologie palatine* VII, 107.

❖ **Axiothéa et d'autres femmes (mortes en 306 avant J.-C.)**

Axiothéa, femme de Nicoclès, en apprenant la mort de son mari, tua elle-même ses filles encore vierges, afin qu'elles ne tombassent point au pouvoir de l'ennemi ; en même temps elle engagea les femmes des frères de Nicoclès à se donner la mort avec elle (Ἀξιοθέα δὲ ἡ γυνὴ τοῦ Νικοκλέους ἀκούσασα τὴν ἀνδρὸς τελευτὴν τὰς μὲν θυγατέρας τὰς ἑαυτῆς παρθένους οὕσας ἀπέσφαξεν, ὅπως μηδεὶς αὐτῶν πολέμιος κυριεύσει, τὰς δὲ τῶν ἀδελφῶν τῶν Νικοκλέους γυναῖκας προετρέψατο μεθ' αὐτῆς ἐλέσθαι τὸν θάνατον), bien que Ptolémée n'eût rien ordonné au sujet de ces femmes, et qu'il leur eût, au contraire, garanti leur sûreté personnelle ().

Diodore, *Bibliothèque historique* XX, 21, 2. Traduction F. Hoeffler 1865.

Axiothéa.

Axiothéa était femme de Nicoclès, roi de Paphos, dans l'île de Chypre. Quand Ptolémée, roi d'Égypte, envoya des gens pour le détrôner, Nicoclès se pendit lui-même, et ses frères se poignardèrent. Axiothéa, jalouse de la vertu de ses beaux-frères, rassembla leurs sœurs, leur mère, leurs femmes, et leur persuada de ne rien souffrir d'indigne de leur noblesse. Elles la crurent, et ayant fermé les portes de leur appartement, elles montèrent sur la terrasse du toit, et là, en présence de tous les habitants qui étaient accourus au spectacle, elles poignardèrent leurs enfants qu'elles tenaient entre les bras, et ayant mis le feu à la maison, les unes s'enfoncèrent des épées dans le corps, et les autres coururent hardiment se précipiter dans les flammes (αἱ μὲν τοῖς ξίφεσιν αὐτὰς διεχρήσαντο, αἱ δὲ εὐθαρσῶς τῇ φλογὶ προστρέχουσαι διεφθείροντο). Axiothéa, qui était comme leur général, se montra aussi courageuse qu'elles dans le malheur, car voyant qu'elles avaient toutes péri noblement, elle s'enfonça l'épée dans la gorge, et se jeta dans le feu (αὐτὴ τὸ ξίφος καθεῖσα διὰ τῆς σφαγῆς αὐτὴν ἔρριπεν ἐς τὴν φλόγα), afin que son cadavre même ne fût pas au pouvoir des ennemis.

Polyen, *Ruses de guerre* VIII, 48. Traduction Don Gui-Alexis Lobineau 1840.

❖ **Banquier (fin du VI^e siècle)**

Un banquier de Tauroménium, en Sicile, s'étant vu confié l'argent d'un milésien alors que la ville de Milet était menacée, tenta de le garder par un subterfuge lorsque le milésien voulu récupérer son bien. Le subterfuge fut éventé à la vue de tous. Conon semble s'être inspiré d'une histoire rapportée par Hérodote (VI, 86).

Le Milésien recouvra son bien et le banquier, sous l'effet de la honte et de la réprobation générale, mit fin à ses jours en se pendant (καὶ ὁ μὲν Μιλήσιος τὸ ἴδιον εἶχεν, ὁ δὲ τραπεζίτης ὑπ' αἰδοῦς καὶ τοῦ κακίζεσθαι πρὸς ἀπάντων βρόχῳ τοῦ ζῆν ἑαυτὸν ἐξάγει).

Photius, *Bibliothèque* 186, (Conon) 138a, 38. Traduction R. Henry 1962.

❖ **Les femmes de Mithridate (Bérénice, Monime), ses sœurs et sa mère (71 avant J.-C.)**

Lucullus prend des places fortes de Mithridate et des membres de sa famille, dont deux sœurs, Roxane et Stateira et deux de ses épouses légitimes ioniennes (Bérénice de Chios et Monime de Milet). Cette dernière ne désirait pas être mariée avec son époux.

5. Lorsque Bacchidès survint et leur ordonna de mourir à la manière que chacune jugerait la plus facile et la moins douloureuse, Monime arracha son diadème de sa tête, se le passa au cou et se pendit (τῷ τραχήλῳ περιῆψε καὶ ἀνήρτησεν ἑαυτήν). 6. Mais le diadème se déchira aussitôt. "Maudit haillon ! s'écria-t-elle, tu ne me seras donc même pas utile à cela ! " Elle le jeta loin d'elle en crachant dessus, puis tendit la gorge à Bacchidès (τῷ δὲ Βακχίδῃ τὴν σφαγὴν παρέσχεν). Bérénice prit une coupe de poison (κύλικα φαρμάκου λαβοῦσα) et, à la prière de sa mère, qui se trouvait à ses côtés, elle le partagea avec elle. 7. Elles burent toutes

Suicide : les cas historiques

les deux ; le poison fut suffisant pour la plus faible, mais ne tua pas Bérénice qui n'en avait pas bu assez ; comme elle ne parvenait pas à mourir et que Bacchidès était pressé, elle fut étranglée (ἀπεπνίγη). 8. Quant aux deux sœurs non mariées, l'une, dit-on, prononça beaucoup de malédictions et d'injures avant de boire le poison (ἐκπιεῖν τὸ φάρμακον), mais Stateira ne fit pas entendre une seule parole indigne de sa gloire ou de sa naissance ; elle loua son frère de ne pas les avoir oubliées, alors qu'il craignait pour sa propre vie, et d'avoir veillé à ce qu'elles pussent mourir libres, sans subir d'outrages.

Plutarque, *Vie de Lucullus* XVIII, 6-8. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Boïskê (146 avant J.-C.)

Ce n'est pas à la maladie ni à la lance des ennemis que Rhodopê et sa mère Boïskê ont succombé ; mais de nous-mêmes (ἀλλ' αὐταί), lorsque l'impétueux Arès incendiait la cité de Corinthe, notre patrie, nous avons choisi une mort vaillante. Ma mère me tua par le fer meurtrier et, sans épargner, l'infortunée, sa propre vie, attacha à sa gorge le lacet de la pendaison ; car devant l'esclavage, mieux valait pour nous une mort libre (Αἶδαν ἄλκιμον εἰλόμεθα. ἔκτανε γὰρ μάτηρ με διασφακτῆρι σιδάρῳ, οὐδ' ἰδίου φειδῶ δύσμορος ἔσχε βίου, ἄψε δ' ἐναυχένιον δειρᾶ βρόχον· ἧς γὰρ ἀμείνων δουλοσύνας ἀμῖν πότμος ἐλευθέριος).

Antipater de Sidon, *Anthologie palatine* VII, 493. Traduction P. Waltz, E. Des Places 1941.

❖ Boupalos le sculpteur (VI^e siècle avant J.-C.)

Mais prends garde, prends garde : nul plus que moi n'est rude aux méchants pour lever contre eux des cornes toujours prêtes, comme le gendre qu'avait méprisé l'infidèle Lycambès, ou comme l'âpre ennemi de Boupalos. Crois-tu par hasard que si quelqu'un porte sur moi une dent venimeuse, je pleurerai comme un enfant incapable de se venger ?

Horace, *Épode* VI, 14. Traduction F. Villeneuve 2001.

❖ Carnéade (129 avant J.-C.)

Il semble s'être montré assez lâche devant la mort, puisqu'il répétait constamment : « La nature qui m'a fait me défera ». Ayant appris qu'Antipatros était mort après avoir bu du poison, il se sentit obligé de quitter la vie avec courage et dit : « Il faut m'en donner aussi » (παρωρήθη πρὸς τὸ εὐθαρσὲς τῆς ἀπαλλαγῆς καὶ φησι, “δότε οὖν κάμοί”). Comme on lui demandait : « Quoi donc ? », il répondit : « Du vin miellé ». À sa mort, on dit qu'il y eut une éclipse de lune, comme si, pour ainsi dire, l'astre le plus beau après le soleil avait voulu laisser deviner sa sympathie.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IV, 64. Traduction T. Dorandi 1999.

❖ Charondas (VI^e siècle)

Nous avons encore à parler de la mort de Charondas, que provoqua un événement singulier et extraordinaire. Il était parti en voyage dans la région et s'était muni d'une épée par crainte des brigands, il revint un jour que l'assemblée siégeait et que le tumulte agitait le peuple ; curieux de connaître les causes de la dissension, il s'approcha. 2. Or, au terme de l'une de ses lois, personne ne pouvait participer à l'assemblée s'il avait une arme ; il avait oublié qu'il portait au flanc son épée : ses ennemis avaient là un prétexte pour l'accuser. L'un d'eux s'écria : « Tu viens d'abolir ta propre loi » - « Non pas, répliqua-t-il, je vais la sanctionner. » Il tira son épée et s'en transperça (ἐαυτὸν ἀπέσφαξεν). Certains historiens, il est vrai, attribuent cet acte au législateur de Syracuse Dioclès.

Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 19, 2. Traduction M. Casevitz 1972.

❖ **Cléanthe (mort en 232 avant J.-C.)**

Il mourut de la façon suivante. Il souffrait d'une gingivite. Sur l'ordre des médecins, il s'abstint de nourriture pendant deux jours. Et de cette façon, il se trouva mieux, si bien que les médecins lui permirent de reprendre tout son régime habituel. Mais, lui, refusa, disant qu'on lui avait montré le chemin, et, en s'abstenant (de nourriture) les jours suivants, il mourut (τὸν δὲ μὴ ἀνασχέσθαι, ἀλλ' εἰπόντα ἤδη αὐτῷ προωδοποιησθαι καὶ τὰς λοιπὰς ἀποσχόμενον τελευτῆσαι), après avoir vécu, à ce que disent certains, le même nombre d'années que Zénon et avoir été l'auditeur de Zénon pendant dix-neuf ans.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 176. Traduction R. Goulet 1999.

Cléanthe, le disciple et successeur de Zénon, parvenu à l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans, eut une tumeur à la lèvre : comme il renonçait à subsister, il reçut des lettres de certains disciples et prit des aliments pour faire ce que lui demandaient ses amis, puis il cessa à nouveau de s'alimenter et mourut (ἀποσχόμενος αὐθις τροφῆς ἐξέλιπε τὸν βίον).

Lucien, *Les « longue-vie »* XIX. Traduction J. Bompaigne 1998.

❖ **Cléombrotos d'Ambracie (IVe siècle avant j.-C.)**

En disant : « Soleil, adieu ! » Cléombrotos d'Ambracie sauta d'une haute muraille dans l'Hadès (Κλεόμβροτος Ἄμβρακιώτης ἤλατ' ἀφ' ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Αἴδην) ; il n'avait rien vu qui méritât la mort, mais il avait lu de Platon un écrit, un seul, celui qui traite de l'âme.

Callimaque, *Anthologie palatine* VII, 471. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître 1941.

Ou bien jette-toi d'une roche escarpée dans le Tartare, comme le lecteur du traité socratique « De la mort », [...] (*Vel de praecipiti venias in Tartara saxo, Ut qui Socraticum de nece legit opus*).

Ovide, *Contre Ibis* 495. Traduction J. André 1963.

À ce nouvel Aristote, à l'égal de Platon, bref à Nicostrate, ce subtil interprète d'une sagesse transcendante, on posait à propos de l'âme cette question : « que peut-on dire de l'âme ? Est-elle mortelle ou immortelle ? Faut-il la qualifier de corporelle ou d'incorporelle, et la classer parmi les esprits, les choses palpables, ou bien participe-t-elle des deux ? » Alors, notre homme se mit à lire les livres des *Météores* et le traité *De l'âme* d'Aristote ; il tira du *Phédon* toute la haute pensée de Platon. Au prix de tout ce travail, il s'instruisit de toute l'exacte vérité. Puis il s'enveloppa de son petit manteau, caressa l'extrémité de sa barbe et apporta la solution : « Si, pour tout dire, l'âme possède une nature, - et cela, je ne le sais pas moi-même, - de toute manière, elle est mortelle ou immortelle, consistante ou immatérielle. Mais quand tu auras traversé l'Achéron, là, autant que Platon, tu connaîtras l'exacte vérité. Ou, si tu veux, imite le jeune Cléombrotos d'Ambracie, et jette-toi du haut d'un toit (καὶ τεγέων σὸν δέμας ἐκχάλασον). Ainsi, libéré de ton corps, tu pourras aussitôt te connaître toi-même ; il ne te restera plus que ce que tu cherches : l'âme ! »

Agathias le scholiaste, *Anthologie palatine* XI, 354. Traduction R. Aubreton 1972.

De Callimaque nous avons une épigramme en l'honneur de Théombrote d'Ambracie lequel, dit-il, sans qu'il lui fût arrivé nulle contrariété, se jeta dans la mer du haut du rempart (*e muro se in mare abiecisse*), après avoir lu l'ouvrage de Platon.

Cicéron, *Tusculanes* I, 34, 84. Traduction J. Humbert 1960.

Suicide : les cas historiques

Encore avait-il, celui-là, une raison de mourir : l'horreur de la sujétion. Mais ce fameux type d'Ambracie qui, pour avoir lu et relu ce même livre, se jeta en bas la tête la première, alors qu'il n'avait aucun motif de le faire, si ce n'est d'avoir lu Platon¹ ! » (*Quid Ambraciotes ille, qui, cum eumdem librum perlegisset praecipitem se dedit, nullam aliam ob causam, nisi quod Platoni credidit?*).

Lactance, *Institutions divines* III, 18. Traduction JERPHAGNON 2005, 304.

J'allais tomber la tête la première dans un abîme, emporté par le vertige, si tu ne m'avais éveillé de tes cris, camarade, et l'on aurait renouvelé à mon sujet l'histoire du saut de Cléombrotos d'Ambracie (καὶ τὸ τοῦ Κλεομβρότου πήδημα τοῦ Ἀμβρακιώτου).

Pseudo-Lucien, *Philopatris* I. Traduction E. Chambry 1933.

❖ Cléomène (mort en 488 avant J.-C.)

Quand les Spartiates apprirent ce que tramait Cléomène, ils furent effrayés ; ils le rappelèrent à Sparte pour y avoir la même autorité qu'auparavant. Mais aussitôt après son retour, il fut pris, lui qui avait d'avance l'esprit quelque peu dérangé, d'une maladie furieuse ; à tous les spartiates qu'il rencontrait, il assénait son bâton sur la figure. Ses proches, qui le voyaient agir de la sorte et déraisonner, le firent attacher dans des entraves de bois. Ainsi attaché, un jour qu'il vit l'homme qui le gardait isolé de ses compagnons, il lui demanda un couteau ; l'homme de garde refusa d'abord de le donner ; Cléomène le menaça alors du traitement qu'il lui ferait subir quand il serait détaché ; tant et si bien que le garde, effrayé de ces menaces (car c'était un hilote), lui donna un couteau. En possession de cette arme, Cléomène se mit à se déchirer ; en commençant par les jambes ; tailladant les chairs en lanières, il passa des jambes aux cuisses, des cuisses aux hanches et aux flancs, et continua jusqu'au ventre, qu'il découpa de même ; et il périt de la sorte (Κλεομένης δὲ παραλαβὼν τὸν σίδηρον ἄρχετο ἐκ τῶν κνημέων ἐωστὸν λωβόμενος· ἐπιτάμων γὰρ κατὰ μῆκος τὰς σάρκας προέβαινε ἐκ τῶν κνημέων ἐς τοὺς μηρούς, ἐκ δὲ τῶν μηρῶν ἐς τε τὰ ἰσχία καὶ τὰς λαπάρας, ἐς ὃ ἐς τὴν γαστέρα ἀπίκετο καὶ ταύτην καταχορδεύων ἀπέθανε τρόπῳ τοιούτῳ) ; à ce que disent la plupart des Grecs, ce fut parce qu'il avait persuadé à la Pythie de dire ce qu'elle avait dit au sujet de Démarate ; d'après les Athéniens, seuls, parce que, ayant fait l'invasion d'Éleusis, il avait coupé les arbres dans l'enceinte consacrée aux Déesses ; au dire des Argiens, parce que, après avoir fait sortir d'un sanctuaire de leur héros Argos ceux des leurs qui s'y étaient réfugiés à la suite de la bataille, il les avait massacrés, et, dans un transport de démence, avait incendié le bois sacré lui-même.

Hérodote, *Histoires* VI, 75. Traduction Ph.-E. Legrand 1963.

Il devait échouer, cependant, devant Argos – pour la conquête de laquelle il avait violé la trêve –, parce que les femmes, s'emparant des armes des sanctuaires, le repoussèrent avec celles-ci ; il devait aussi perdre, plus tard, la raison, au point de se saisir d'un coutelas et de se taillader le corps des pieds jusqu'aux parties vitales, et de quitter ainsi la vie en tordant sa bouche d'un rire convulsif (καὶ ὕστερον δὲ τῶν φρενῶν ἔξω γενόμενον δράξασθαί τινος μαχαίριον καὶ αὐτὸν ἀνατεμεῖν ἀπὸ τῶν σφυρῶν ἕως ἐπὶ τοὺς καιρίους τόπους, καὶ οὕτως ἐκλιπεῖν τὸν βίον γελῶντα καὶ σεσηρότα).

Plutarque, *Moralia* 223C. Traduction F. Fuhrmann 1988.

¹ Voir également Hellanicos *FGrH* 323 a F 23 ; Saint-Augustin, *Cité de dieu* I, 22 ; Ammonios, *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre de Tyr* IV ; Scholie Aristote VII, 16 ; XIII, 19 Brand. ; Olympiodore, *Commentaire sur le Premier Alcibiade de Platon* IV, 15 et suiv. Westerink.

C'est ainsi que Démarate fut privé injustement de la couronne, par l'effet de la vengeance de Cléomène, qui se tua bientôt après dans un accès de démence, en prenant une épée, s'en frappant lui-même, et se découpant tout le corps par morceaux (Κλεομένην δὲ ὕστερον τούτων ἐπέλαβεν ἢ τελευτὴ μανέντα· ὡς γὰρ δὴ ἐλάβετο ξίφους, ἐτίρωσκεν αὐτὸς αὐτὸν καὶ διεξήει τὸ σῶμα ἅπαν κόπτων τε καὶ λυμαινόμενος). Cette mort fut regardée par les Argiens comme une juste punition de sa conduite envers ceux qui s'étaient mis sous la protection d'Argus; par les Athéniens comme un châtement des ravages qu'il avait commis dans l'Orgas, et par les Delphiens comme un effet du courroux d'Apollon, dont il avait corrompu la Prêtresse, la payant pour lui faire dire des faussetés contre Démarate. Mais la colère des héros peut avoir concouru avec celle des dieux à la punition de Cléomène: car Protésilas qu'on adore à Eléonte, et qui n'est pas un héros plus célèbre qu'Argus, sut cependant bien punir le Persan Artayctès; et les Mégariens n'ont jamais pu apaiser la colère des déesses d'Éleusis, dont ils avaient osé cultiver l'enceinte sacrée. Quant à l'oracle, Cléomène est absolument le seul qui ait eu l'audace de le corrompre.

Pausanias, *Description de la Grèce* III, 4, 5. Traduction M. Clavier 1821.

Il en est de même de ces mots d'Hérodote : « Cléomène » dit-il, « dans un accès de manie coupa ses propres chairs en petits morceaux avec un poignard, jusqu'à ce que, s'étant émincé tout le corps, il mourût. » (μανεῖς τὰς ἑαυτοῦ σάρκας ξιφιδίῳ κατέτεμεν εἰς λεπτά, ἕως ὅλον καταχορδεύων ἑαυτὸν διέφθειρεν)

Longin, *Du Sublime* XXXI, 2. Traduction Jackie Pigeaud 1993.

❖ Cléomène III (219 avant J.-C.)

Cléomènes et ses compagnons, retournant alors leurs armes contre eux-mêmes, moururent vraiment en braves et en bon Lacédémoniens. Ainsi finit Cléomènes (προσήνεγκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας εὐψύχως πάνυ καὶ Λακωνικῶς. Κλεομένης μὲν οὖν οὕτω μετήλλαξε τὸν βίον).

Polybe, *Histoires* V, 39, 5. Traduction D. Roussel 2003.

Alors il s'arrêta et dit à ses amis : « Il n'est nullement surprenant, en vérité, que des femmes gouvernent un pays dont les habitants fuient la liberté ! », et il les exhorta à mourir tous d'une manière digne de lui et de leurs exploits.

[...]

Donc, lorsque tous furent étendus à terre, Panteus s'approcha de chacun, les tâtant de son épée pour s'assurer que l'un d'eux ne conservait pas un reste de vie. En piquant Cléomène à la cheville, il remarqua que son visage se contractait ; il l'embrassa, puis s'assit auprès de lui. Quand le roi fut mort, il l'entoura de ses bras et se trancha la gorge sur son corps.

Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXVII, 12, 15-16. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1976.

❖ Charmion (morte en 12 avant J.-C.)

Les envoyés arrivèrent en courant, surprirent les gardes qui ne s'étaient aperçus de rien, ouvrirent les portes et trouvèrent Cléopâtre morte, allongée sur un lit d'or, avec des habits royaux. Quant aux deux femmes, l'une, nommée Iras, était en train de mourir à ses pieds, l'autre Charmion, déjà vacillante et chancelante, arrangeait le diadème autour de la tête de la reine. 8. Quelqu'un lui lança avec colère : "Voilà qui est beau Charmion! - Très beau, répondit-elle, et digne de la descendante de tant de rois." Elle n'en dit pas plus et tomba là, au bord du lit.

Plutarque, *Vie d'Antoine* LXXXV. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Suicide : les cas historiques

Personne ne sut clairement de quelle manière elle périt. On ne trouva que de légères piqûres sur son bras. Les uns disent qu'elle approcha d'elle un aspic, introduit auprès d'elle dans un vase à eau ou peut-être parmi des fleurs. D'autres qu'elle avait enduit une aiguille qui lui servait à attacher ses cheveux, d'un venin ayant un pouvoir tel qu'il n'est pas du tout nocif pour le corps habituellement mais que, s'il touche du sang, si peu que ce soit, il fait périr très rapidement et sans douleur. Jusqu'alors elle portait, dit-on, cette aiguille sur la tête comme elle en avait l'habitude, mais à ce moment-là, elle se fit une piqûre au bras et la fit pénétrer dans son sang. C'est de cette façon ou d'une autre tout à fait voisine qu'elle mourut ainsi que ses deux servantes. Car l'eunuque s'était livré volontairement aux serpents dès l'arrestation de sa maîtresse et, une fois mordu par eux, s'était jeté dans un cercueil préparé pour lui (ὁ γὰρ εὐνοῦχος ἅμα τῷ συλληφθῆναι αὐτὴν τοῖς τε ἔρπετοῖς ἑαυτὸν ἐθελοντῆς παρέδωκε, καὶ δηχθεὶς ὑπ' αὐτῶν ἐς σορὸν προπαρασκευασμένην οἱ ἐσεπεπηδήκει).

Dion Cassius, *Histoire romaine* LI,13-14,3. Traduction M.L. Freyburger 1991.

❖ Coutume de Céos

« Bien que l'île fût saine, et qu'on y vieillît bien, surtout les femmes, on n'y attend pas de finir vieux ; mais avant de s'affaiblir ou de perdre l'usage de quelques parties de soi, ils s'expédient les uns par le pavot, les autres par la ciguë » (οἱ μὲν μήκωνι οἱ δὲ κωνεῖῳ ἑαυτοῦς ἐξάγουσι).

Aristote, *fragment* 611 (Rose). Traduction Pigeaud in PIGEAUD 2000, 273.

Ceux de Céos, ô Phantias, ont une belle loi : Que celui qui ne peut vivre agréablement ne vive point avec la douleur (καλὸν τὸ Κεῖων “νόμιμόν ἐστι, Φανία· ὁ μὴ δυνάμενος ζῆν καλῶς οὐ “ζῆ κακῶς).

Ménandre 613 K (cité par Strabon, *Géographie* X, 5, 6). Traduction M. Poinset de Sivry 1790.

De Méléagre

« Réponds à ma question : qui es-tu et qui était ton père ?

-Philaulos, fils d'Eucratidés.

-Et de quel pays te flattes-tu d'être ?

-De Thria

-Et quelle existence as-tu aimée de ton vivant ?

-Que celle de la charrue ni celle des vaisseaux ; celle de la société des sages.

-Est-ce de vieillesse ou de maladie que tu as quitté la vie ?

-Je suis allé chez Hadès de plein gré, après avoir goûté aux coupes de Céos (Ἦλυθον Ἄϊδαυ αὐτοθελεῖ, Κεῖων γευσάμενος κυλίκων).

-Vieux ?

-Extrêmement.

-Eh bien ! Que la terre te reçoive légèrement, toi dont la vie s'est accordée à un esprit avisé.

Anthologie palatine VII, 470. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître 1941.

La loi prescrivait en effet, semble-t-il, que quiconque dépassait l'âge de soixante ans devait boire la ciguë (γεγονότας κωνειάζεσθαι) afin qu'il y ait toujours de la nourriture en suffisance pour tous les habitants.

Strabon, *Géographie* X, 5, 6 (486C). Traduction F. Lasserre 1971.

Coutume de Céos.

8. Que cette coutume des habitants de Marseille ne soit pas née en Gaule, mais venue de Grèce, je le déduis du fait que, dans l'île de Céos aussi, j'ai constaté qu'on l'observait, à l'époque où, allant en Asie avec Sextus Pompéius, je suis entré au bourg de Iulis. En effet il se fit qu'à ce moment-là une femme qui y tenait un rang très élevé, mais qui venait d'atteindre l'extrême vieillesse, exposa à ses concitoyens les raisons pour lesquelles elle devait quitter la vie et, décidant qu'elle prendrait du poison pour en finir, jugea important que la présence de Pompée donnât plus d'éclat à sa mort. À ses prières cet homme qui avait porté à un très haut niveau toutes ses qualités et particulièrement aussi le mérite que lui valait sa bonté, ne voulut opposer aucun mépris. Il vint donc chez elle et, dans un exposé plein de talent qui sortait de sa bouche comme d'une source d'éloquence coulant à flot, il essaya longuement, mais en vain, de la détourner de la décision qu'elle avait prise et finalement la laissa accomplir son projet. Elle avait dépassé les quatre-vingt-dix ans tout en disposant de tout son esprit et de toutes ses forces et, sur un canapé que, autant qu'on pouvait le voir, elle avait paré plus que d'habitude, elle était allongée, appuyée sur un coude et elle dit : « Sextus Pompée, que les dieux dont je m'éloigne plutôt que ceux que je vais trouver t'accordent leur grâce, pour n'avoir dédaigné de m'apporter ni tes exhortations à vivre ni, au moment de ma mort, ta présence. Mais moi qui ai toujours vu la fortune me sourire, pour éviter, en aimant trop la vie, d'être obligée de la voir m'apparaître sinistre, j'échange ce qui me reste de souffle contre une fin heureuse, laissant deux filles et, avec elles, une troupe de petits enfants derrière moi ». Ensuite elle exhorta les siens à rester unis, en leur distribuant ses biens et en confiant le soin de sa tombe et le culte qu'elle entretenait chez elle à sa fille aînée ; alors elle prit la coupe dans laquelle le poison avait été préparé en la saisissant d'une main ferme. Puis elle offrit une libation à Mercure, elle lui demanda d'avoir la bonté de la conduire par un trajet paisible dans la meilleure partie du royaume souterrain ; elle but, en l'avalant rapidement, le breuvage mortel, se mit à bavarder en indiquant à mesure quelles étaient les parties de son corps gagnées par la raideur et, quand elle eut dit que celle-ci approchait cette fois de ses organes et de son cœur, elle demanda à ses filles de lui rendre le dernier service de clore ses yeux de leur main. Mais ceux qui nous accompagnaient, bien que stupéfaits par ce spectacle extraordinaire, étaient en larmes quand elle les congédia.

Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* II, 6, 8. Traduction R. Combès 1997.

Une loi de Céos veut que ceux qui sont devenus très âgés s'invitent les uns les autres comme pour s'offrir l'hospitalité ou pour un sacrifice solennel, et qu'une fois réunis, portant des couronnes, ils boivent la ciguë (πίνουσι κώνειον). Ils doivent le faire lorsqu'ils se rendent compte qu'ils ne sont plus aptes à accomplir les devoirs pour la patrie, entre autres parce qu'ils n'ont désormais plus tout leur esprit à cause de l'âge.

Élien, *Histoire Variée* III, 37. Traduction A. Lukinovitch 1991.

❖ Coutume de Marseille

Coutume de Marseille.

7d. Un poison à base de ciguë est préparé et conservé par les services publics dans cette cité ; on le donne à qui a exposé devant les Six Cents, - c'est le nom du Sénat là-bas -, les raisons pour lesquelles il doit se donner la mort, procédure courageuse tempérée de bonté, ne permettant pas qu'on quitte la vie sans raison tout en offrant à celui qui sait clairement pourquoi il désire en sortir un moyen rapide de réaliser son destin, de telle sorte qu'après avoir connu suffisamment soit le malheur soit le bonheur, -ce sont en effet les deux situations qui fournissent une raison de terminer son existence, pour éviter soit que l'un persiste, soit que l'autre ne s'arrête-, on se voit approuvé d'en finir et on y arrive.

Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* II, 6, 7. Traduction R. Combès 1997.

❖ **Crinippos (mort en 372 avant J.-C.)**

Pour Iphicrate, après avoir enlevé les éperons des trières, il les emmena à la remorque jusque dans le port de Corcyre ; quant aux hommes, il convint pour chacun d'eux d'une rançon déterminée, sauf pour leur chef Crinippos : celui-là, il le fit garder à vue, avec l'intention, soit d'en tirer beaucoup d'argent, soit de le vendre ; l'autre dans sa douleur, meurt de mort volontaire (αὐθαιρέτῳ θανάτῳ ἀποθνήσκει) ; quant au reste, Iphicrate leur rendit la liberté, en acceptant des gens de Corcyre des cautionnements pour les rançons.

Xénophon, *Helléniques* VI, 2, 36. Traduction J. Hatzfeld 1948.

❖ **Cléopâtre (morte en 12 avant J.-C.)**

Après son déjeuner, Cléopâtre prit une tablette qu'elle avait écrite et cachetée, et l'envoya à César, puis, ayant fait sortir tout le monde, à l'exception de ses deux femmes dont j'ai parlé, elle ferma la porte. Quand César eut décacheté la tablette et lu les prières et les supplications par lesquelles elle lui demandait de l'ensevelir avec Antoine, il comprit aussitôt ce qu'elle avait fait. Il songea d'abord à aller lui-même à son secours, puis il envoya en toute hâte des gens pour voir ce qui s'était passé. Le drame avait été rapide ; car, venus en courant, ils surprirent les gardes qui ne s'étaient aperçus de rien, et, ouvrant la porte, ils trouvèrent Cléopâtre morte, couchée sur un lit d'or et vêtue de ses habits royaux. L'une de ses servantes, appelée Iras, expirait à ses pieds ; l'autre Charmion, déjà chancelante et appesantie, arrangeait le diadème autour de la tête de la reine. Un des hommes lui dit avec colère : « Voilà qui est beau, Charmion ! » « Très beau fit-elle, et digne de la descendance de tant de rois. » Elle n'en dit pas davantage et tomba sur place près du lit.

L'aspic, dit-on, fut rapporté à Cléopâtre avec ses figues et il avait été caché sous les feuilles, car elle l'avait ainsi ordonné, afin que l'animal l'attaquât sans même qu'elle le sût ; mais, en enlevant des figues, elle le vit et dit : « Le voilà donc », puis elle dénuda son bras et l'offrit à la morsure. D'autres prétendent qu'elle gardait cet aspic enfermé dans un vase et que, Cléopâtre le provoquant et l'excitant avec un fuseau d'or, il bondit et s'attacha à son bras. Mais personne ne sait la vérité, car on a dit aussi qu'elle portait toujours du poison dans une épingle à cheveux creuse et qu'elle cachait cette épingle dans sa chevelure. Cependant aucune tache ni aucune autre marque du poison n'apparut sur son corps. On ne vit pas non plus de serpent à l'intérieur, mais on disait en avoir observé des traces le long de la mer, du côté où donnait sa chambre et où il y avait des fenêtres. Certains affirment que l'ont aperçut sur le bras de Cléopâtre deux piqûres légères et peu distinctes, et c'est à ce rapport, semble-t-il que César Ajouta foi, Car à son triomphe on porta une statue de Cléopâtre elle-même avec l'aspic attaché à son bras. Voilà donc ce qu'on rapporte à ce sujet.

César, tout fâché qu'il était de la mort de cette femme, admira sa grandeur d'âme, et la fit ensevelir avec une magnificence royale auprès d'Antoine. Il fit faire aussi à ses suivantes des obsèques honorables.

Plutarque, *Vie d'Antoine* LXXXV, 4-86,7. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1977.

Mais elle, cherchant à mourir plus noblement, n'eut pas devant le glaive une frayeur de femme et ne gagna point, sur sa flotte rapide, l'abri d'une contrée cachée ; elle osa regarder d'un visage serein son palais déchu et, sans crainte, manier les serpents irrités pour en boire, de tout son corps, le noir venin, plus intrépide par la volonté de mourir (*ausa et iacentem visere regiam voltu sereno, fortis et asperas tractare serpentes, ut atrum corpore conbiberet venenum, deliberata morte ferocior*) : oui, elle refusait aux cruels liburnes, femme au cœur haut, l'honneur de la conduite détrônée à l'orgueilleux triomphe.

Horace, *Odes* I, 37, 21-32. Traduction F. Villeneuve, J. Hellegouarc'h 2001.

Suicide : les cas historiques

Rome, jouis de ton triomphe, et demande de longs jours pour le prince qui t'a sauvée. À sa présence, Cléopâtre a fui dans les eaux du Nil épouvanté ; bientôt elle a tendu les mains à nos chaînes. J'ai vu sur son bras la morsure vengeresse de l'aspic, et par où ses membres ont puisé sourdement un sommeil éternel. O Rome, qu'avais-tu à craindre d'une femme, avec un si grand homme, et d'un général toujours plongé dans la débauche ?

Properce, *Élégies* III, 3, 11. Traduction J. Genouille 1834

Quant à Cléopâtre, trompant la surveillance de ses gardiens, elle se fit apporter un serpent par lequel, totalement insensible aux craintes de son sexe, elle se fit mordre et rendit l'âme.

Vellius Paterculus, *Histoire romaine* II, 87,1. Traduction J. Hellegouarc'h 1982.

Désespérant de l'obtenir du prince et se voyant réservée pour son triomphe, elle profite de la négligence de ses gardes pour se réfugier dans son mausolée (tel est le nom qu'on donne aux sépultures royales). Là, revêtue comme de coutume, de ses ornements les plus majestueux, elle s'étendit dans un cercueil tout rempli de parfums, aux côtés de son cher Antoine et, appliquant des serpents sur ses veines, se laissa glisser dans la mort comme dans un sommeil (*admotisque ad venas serpentibus sic morte quasi somno soluta est*).

Florus II, *Epitomè* XXI, 11. Traduction P. Jal 1967.

Elle espérait par de telles paroles exciter la pitié, mais Octavien n'y répondit rien. Craignant cependant qu'elle ne mît fin à ses jours, il l'exhorta de nouveau à gagner confiance, ne lui enleva pas sa suite et fit prendre soin d'elle pour que sa présence donnât plus de lustre à son triomphe. Cléopâtre soupçonna cette intention et, préférant mille morts à ce sort, désira réellement mourir. Elle demanda plusieurs fois à Octavien de la faire mourir d'une façon ou d'une autre et imagina elle-même de nombreux procédés. Comme elle n'arrivait à rien, elle feignit de changer de projet, prétendant mettre beaucoup d'espoir en Octavien et en Livie. Elle disait qu'elle s'embarquerait de son plein gré et préparait des pierres précieuses pour en faire des cadeaux, afin de donner à croire qu'elle ne mourrait pas, être ensuite moins surveillée et se donner la mort. C'est ce qui se produisit. Lorsqu'Epaphroditos, à qui elle avait été confiée, et les autres crurent que c'était là sa pensée sincère et négligèrent de la surveiller étroitement, elle fit ses préparatifs pour mourir le moins péniblement possible. Elle donna à Epaphroditos lui-même un billet scellé dans lequel elle demandait à Octavien d'ordonner qu'elle fût enterrée avec Antoine. Cela pour éloigner d'elle Epaphroditos sous le prétexte de porter ce message dont elle prétendait qu'il contenait autre chose. Puis elle se mit à l'œuvre. Revêtue de sa plus belle robe, parée de la façon la plus riche, elle mourut avec tous les insignes royaux.

Personne ne sut clairement de quelle manière elle périt. On ne trouva que de légères piqûres sur son bras. Les uns disent qu'elle approcha d'elle un aspic, introduit auprès d'elle dans un vase à eau ou peut-être parmi des fleurs. D'autres qu'elle avait enduit une aiguille qui lui servait à attacher ses cheveux, d'un venin ayant un pouvoir tel qu'il n'est pas du tout nocif pour le corps habituellement mais que, s'il touche du sang, si peu que ce soit, il fait périr très rapidement et sans douleur. Jusqu'alors elle portait, dit-on, cette aiguille sur la tête comme elle en avait l'habitude, mais à ce moment-là, elle se fit une piqûre au bras et la fit pénétrer dans son sang (τότε δὲ προκατανύξασά τι τὸν βραχίονα ἐς τὸ αἷμα ἐνέβαλεν). C'est de cette façon ou d'une autre tout à fait voisine qu'elle mourut ainsi que ses deux servantes. Car l'eunuque s'était livré volontairement aux serpents dès l'arrestation de sa maîtresse et, une fois mordu par eux, s'était jeté dans un cercueil préparé pour lui.

Dion Cassius, *Histoire romaine* LI, 13-14,3. Traduction M.L. Freyburger 1991.

Suicide : les cas historiques

Il fut vaincu par Auguste en un illustre et éclatant combat naval, à Actium, une localité d'Épire ; de là, il s'enfuit en Égypte et, sa situation étant désespérée parce que tous passaient du côté d'Auguste, il se suicida ; Cléopâtre se fit mordre par un aspic et succomba à son venin (*Cleopatra sibi aspidem admisit et ueneno eius extincta est*).

Eutrope, *Abrégé de l'histoire romaine* VII, 7. Traduction J. Hellegouarc'h 1999.

❖ Damô

D'Aristodicos

Quand Damô et Méthymna apprirent la mort d'Euphron, le frénétique des fêtes triennales, elles renoncèrent à la vie et avec de longs bandeaux firent, de leurs mains, des lacets pour s'étrangler (ζωὼν ἀρνήσαντο, τανυπλέκτων δ' ἀπὸ μιτρῶν χερσὶ δεραιούχου ἐκρεμάσαντο βρόχους).

Anthologie palatine VII, 473. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître 1941.

❖ Damocrita

Alcippe, un Spartiate, a deux filles avec Damocrita. Géronte de la cité, il s'attire de nombreuses rancunes qui lui valent d'être exilé alors que ses filles sont retenues et soumises à des tracasseries pour qu'elles ne puissent se marier.

Accablée de toutes parts, Damocrita attendit une grande fête populaire que les femmes célébraient avec les jeunes filles, leurs servantes et les jeunes enfants, cependant que les épouses des magistrats veillaient seules toute la nuit dans une grande salle. Elle ceignit une épée et se rendit la nuit au sanctuaire avec ses filles, après avoir attendu l'heure où toutes les femmes célébraient le mystère dans la salle, dont les issues étaient fermées. Elle entassa contre les portes une grande quantité de bois (c'était le bois préparé par les femmes pour le sacrifice de la fête) et elle y mit le feu. Puis, cependant que tous les hommes accouraient à la rescousse, Damocrita perça ses filles de son épée et se tua sur leurs cadavres (ἐπ' ἐκείναις ἑαυτήν). Ne sachant sur qui assouvir leur colère, les Lacédémoniens jetèrent hors du territoire les corps de Damocrita et de ses filles. Cet acte courrouça, dit-on, la divinité et valut aux Lacédémoniens le grand tremblement de terre.

Plutarque, *Moralia* 775E. Traduction M. Cuvigny 1980.

❖ Deinokratès

Mais, peu après, Lykortas rassembla des trompes levées en Arcadie et en Achaïe et marcha sur Messène ; le peuple de Messène passa aussitôt du côté des Arcadiens, et ceux qui avaient causé la mort de Philopoïmen furent pris et châtiés, à l'exception de Deinokratès qui rendit l'âme en se suicidant (Δεινοκράτης δὲ ἀφίησιν αὐτοχειρία τὴν ψυχὴν) ; les Arcadiens ramenèrent aussi à Mégalopolis les ossements de Philopoïmen.

Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 51, 8. Traduction M. Jost 1998.

❖ Démonossa

Ainsi à Chypre aussi vécut Démonossa, une femme à la fois politique et législatrice. Elle donna trois lois aux Chypriotes. Une femme adultère devait se couper les cheveux et se prostituer ; sa propre fille commit l'adultère, eut les cheveux coupés selon la loi et se prostitua. Quiconque se suiciderait serait laissé sans sépulture, ce fut la deuxième loi de Démonossa. La troisième loi interdisait la mise à mort d'un bœuf de labour. Des deux fils qu'elle avait, l'un mourut d'avoir tué un bœuf, tandis que l'autre, qui s'était donné la mort, elle ne l'enterra pas. Pendant un temps, elle supporta avec vaillance la perte de ses enfants et persévéra dans l'application de ses lois. Mais, après avoir vu une vache mugir sur la perte de

Suicide : les cas historiques

son petit, et reconnu sa propre infortune dans le sort d'une autre, elle fit fondre du bronze et se jeta dedans. S'élevait à cet endroit une ancienne tour de fortification portant une statue en bronze, coulée dans du bronze, à la fois pour la stabilité de la statue et en souvenir de l'histoire. Tout près, sur une stèle se trouvait une inscription : « J'étais sage, mais infortunée en tout ».

Dion Chrysostome, *Discours* LXIV, 3-4. Traduction V. Pirenne-Delforge 2013, 302.

❖ Disciples d'Hégésias (morts au III^e siècle avant J.-C.)

Pourquoi d'ailleurs gémir ici sur la destinée humaine ? Je serais en droit de le faire en toute sincérité, mais puisqu'ici je m'attache à bannir l'idée que nous serons malheureux après la mort, est-ce le moment de m'attacher aussi à faire ressortir les misères de la vie en m'apitoyant sur elle ? Je l'ai fait dans l'ouvrage où, dans la mesure du possible, je me suis consolé moi-même. Je disais donc que la mort nous arrache à des maux et non à des biens, si l'on va au fond des choses. C'est là un point sur lequel Hégésias de Cyrène apporte tant de preuves que le roi Ptolémée l'empêcha, dit-on, de le traiter dans ses cours, parce que nombre de gens, après l'avoir entendu, se donnaient la mort (*et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolomaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi is auditis mortem sibi ipsi consciscerent*).

Cicéron, *Tusculanes* I, 34, 83. Traduction J. Humbert 1960.

❖ Démoclès

Ce Démoclès ne se laissait prendre par aucune des nombreuses propositions, promesses ou menaces dont il était l'objet ; pour finir, fuyant les palestres et le gymnase, il alla se baigner dans un établissement privé. Démétrios, ayant guetté l'occasion favorable, s'y introduisit alors que Démoclès y était seul. 5. Voyant qu'il n'y avait personne auprès de lui et qu'il était obligé de céder, l'enfant souleva le couvercle de la chaudière, sauta dans l'eau bouillante et se tua ainsi (εἰς ζέον ὕδωρ ἐνήλατο καὶ διέφθειρεν αὐτόν) : son sort était immérité, mais sa résolution bien digne de sa patrie et de sa beauté.

Plutarque, *Vie de Démétrios* XXIV, 5. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Démocrite d'Abdère (460-370 avant J.-C.)

Puisque philosophes et en général gens de lettres, en prenant eux aussi quelques soins d'eux-mêmes, ont atteint un grand âge, nous dresserons parmi eux la liste de ceux dont parlent les historiens et d'abord les philosophes. Démocrite d'Abdère, à l'âge de 104 ans, renonça à s'alimenter et mourut (Δημόκριτος μὲν Ἀβδηρίτης ἐτῶν γεγωνῶς τεσσάρων καὶ ἑκατὸν ἀποσχόμενος τροφῆς ἐτελεύτα).

Lucien, *Les « longue-vie »* XVIII. Traduction J. Bompaigne 1998.

Voici comment Hermippe raconte la mort de Démocrite : il était très vieux, et près de sa fin, et comme sa sœur s'affligeait à la pensée qu'il mourrait en pleine fête des Thesmophories, il lui dit de reprendre courage et de lui apporter du pain chaque jour. Il portait ce pain à son nez, et de la sorte, il passa toute la fête en vie. Quand furent achevés les jours de fête (il y en avait trois), il mourut sans chagrin (ἀλυπότατα τὸν βίον προήκατο), âgé, nous dit Hipparque, de cent neuf ans. Et j'ai, dans mon recueil de mètres variés, écrit cette épigramme sur lui :

Quel sage a jamais vécu et fait une œuvre égale à celle de Démocrite, qui sut tout, et qui pendant trois jours fit attendre la mort en se nourrissant de l'odeur du pain chaud.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IX, 7, 43. Traduction R. Genaille 1965.

Suicide : les cas historiques

Que l'eau soit sans conteste nutritive, cela est prouvé par le fait que certains des animaux ne se nourrissent que d'elle, comme les cigales. Mais beaucoup d'autres liquides sont nutritifs, tels que le lait, la tisane, le vin. Le fait est que le lait est tout l'aliment des enfants au sein. Et beaucoup de peuples vivent en buvant du lait. La légende dit que Démocrite d'Abdère, ayant, à cause de sa vieillesse, pris la résolution de se retirer de la vie (ἐξάζει αὐτὸν διεγνώκοτα τοῦ ζῆν) et retranchant de sa nourriture chaque jour, fut, lorsqu'arrivèrent les journées des Thesmophories, prié par les femmes de sa maison de ne pas mourir pendant la fête, pour qu'elles prissent part aux réjouissances ; que s'étant laissé persuader, il fit mettre près de lui un pot de miel et survécut le nombre de jours nécessaire, ne prenant rien que l'émanation du miel ; que, les jours de fête passés, on emporta le miel et il mourut. Il faut dire que Démocrite aimait toujours le miel et, à la question qu'on lui posait : « Comment vivre en santé ? » il répondit : « En s'humectant l'intérieur de miel et l'extérieur d'huile ».

Athénée, *Les Deipnosophistes* II, 46 e-f. Traduction A.M. Desrousseaux 1956.

Démocrite enfin, averti par une vieillesse mûre que les mouvements de sa mémoire défailaient, vint au-devant de la mort pour lui offrir sa tête (*sponte sua leto caput obuius optulit ipse*).

Lucrèce, *De la nature* III, 1039-1041. Traduction J. Kany-Turpin 1993.

❖ **Démonax (II^e siècle après J.-C.)**

Lorsqu'il comprit qu'il n'était plus capable de subvenir à ses besoins, il cita aux personnes présentes les mètres prononcés par le héraut aux concours : « Voici la fin du concours qui décerne les plus beaux prix. L'heure appelle à ne plus tarder ». Puis il s'abstint de nourriture et quitta la vie (καὶ πάντων ἀποσχόμενος ἀπῆλθεν τοῦ βίου), joyeux et tel qu'il apparaissait toujours à ceux qui le rencontraient.

Peu de temps avant sa mort, on le questionnait : « À propos de ta sépulture, quelles sont tes volontés ? – Ne vous mettez pas en peine, répondit-il, car l'odeur me fera ensevelir ».

Lucien, *Vie de Démonax* 65-66. Traduction J. Bompaigne 1993.

❖ **Démosthène (322 avant J.-C.)**

[...] même avec Démosthène, Archias n'osa pas user de violence ; il avait pourtant une troupe avec lui et s'était vu confier par Antipater la mission précise de ramener vivant Démosthène et tous les autres orateurs qu'il arriverait à trouver, qui faisaient l'objet d'accusations similaires ; il eut néanmoins recours à la persuasion – sans succès d'ailleurs -, car Démosthène le prit de court, il absorba du poison et mit fin à ses jours (ἀλλ' ἔφθη φαρμάκῳ παραλύσας ἑαυτὸν τοῦ ζῆν).

Strabon, *Géographie* VIII, 6, 14. Traduction R. Baladié 1978.

Archias vient chercher Démosthène dans le temple de Poséidon à Calauris pour le ramener à Antipatros affirmant qu'il serait sain.

Mais cette nuit-là, Démosthène avait eu, pendant son sommeil, un songe étrange. Il avait rêvé qu'il était opposé à Archias dans un concours tragique : il séduisait et captivait le public, mais il était vaincu faute de décor et de dépense pour son chœur.

Il refuse donc de le suivre, l'autre le menace, Démosthène l'insulte et demande à écrire une lettre à sa famille.

Sur ces mots il se retira dans le temple puis, ayant pris un feuillet comme pour écrire, il porta son calame à sa bouche et le mordit, en un geste qui lui était familier quand il réfléchissait et écrivait. Il le garda quelque temps ainsi, puis se voila le visage et baissa la tête. Les gardes qui se tenaient à la porte du temple se mirent à rire, croyant qu'il avait peur, et le traitèrent de lâche et de poltron. Archias s'approcha, l'invita à se relever et, lui débitant les mêmes

Suicide : les cas historiques

discours, lui promet de nouveau de le réconcilier avec Antipatros. Mais Démosthène, sentant déjà que le poison avait pénétré en lui et le tuait, se découvrit et, regardant Archias lui dit : "Hâte-toi de jouer le Créon de la tragédie, et de faire jeter sans sépulture le corps que voici. Pour moi, cher Poséidon, je sors de ton temple encore vivant, mais si cela n'avait dépendu que d'Antipatros et des Macédoniens, la pureté de ton sanctuaire n'aurait même pas été respectée. Sur ces mots, il demanda à être soutenu, car déjà il tremblait et chancelait. Il venait de sortir et il avait dépassé l'autel, lorsqu'il tomba et, dans un gémissement, rendit l'âme (καὶ στενάζας ἀφῆκε τὴν ψυχὴν).

Plutarque, *Vie de Démosthène* XXIX. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Lors de son deuxième exil, Démosthène passe cette fois encore à Calaurie, et il y mourut en s'empoisonnant (ἐνθα δὴ πικρῶν φάρμακων ἐτελεύτησεν).

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 8, 3. Traduction J. Pouilloux 1992.

❖ **Démosthène, stratège (mort en 413 avant J.-C.)**

5. Quant à Démosthène et à Nicias, Timée affirme qu'ils ne furent pas mis à mort sur l'ordre des Syracusains, comme l'ont écrit Philistos et Thucydide ; Hermocratès leur aurait envoyé un message, alors que l'assemblée était encore en séance et, grâce à la complaisance d'un de leurs gardes, ils se seraient donné la mort (αὐτοὺς δι' αὐτῶν ἀποθανεῖν). Quoi qu'il en soit, leurs corps furent jetés devant les portes de la cité, exposés aux regards de tous ceux qui voulaient les contempler.

Plutarque, *Vie de Nicias* XXVIII. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ **Dimnos**

Pendant que l'on procédait à un interrogatoire général et que l'on cherchait à tirer l'affaire au clair, Dimnos se suicida (Δίμνος ἑαυτὸν κατέσφαξε).

Diodore, *Bibliothèque Historique* XVII, 79, 6. Traduction P. Goukowsky 1976.

❖ **Denys le transfuge**

Et au début, parce qu'il était épris de littérature, il s'essaya à des poèmes de toutes sortes, mais ensuite il prit aussi Aratos comme modèle et chercha à l'imiter. Ayant abandonné Zénon il se tourna vers les Cyrénaïques : il entra dans les maisons closes et s'adonnait sans dissimulation à toutes les autres voluptés. Il se laissa mourir de faim vers les quatre-vingts ans (βιοὺς δὲ πρὸς τὰ ὀγδοήκοντ' ἀσιτία κατέστρεψε).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 167. Traduction R. Goulet 1999.

❖ **Diodore Cronos**

Alors qu'il vivait à la cour de Ptolémée Sôter, Stilpon lui soumit des raisonnements dialectiques. Incapable de les résoudre sur-le-champ, il s'attira des reproches de la part du roi ; entre autres, il s'entendit appeler Cronos par manière de plaisanterie. 112. Il quitta alors le banquet, et, après avoir écrit un traité sur le problème posé, de découragement il se suicida (ἀθυμία τὸν βίον κατέστρεψε). Il y a aussi de nous sur son compte les vers suivants : Diodore Cronos, lequel parmi les dieux à un funeste découragement t'a contraint, pour que toi-même tu te sois précipité dans le Tartare, parce que tu n'avais pas résolu les énigmatiques paroles de Stilpon? Tu t'es bien révéle Cronos sans le R et le C (c'est à dire âne).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 112. Traduction Marie-Odile Goulet-Cazé 1999.

❖ **Diodore l'Épicurien (mort au I^{er} siècle après J.-C.)**

Le philosophe épicurien Diodore, il y a quelques jours, a mis fin à sa vie de sa propre main ; il n'a pas agi, prétend-on, suivant les préceptes d'Épicure en se coupant la gorge : les uns voient dans son suicide un coup de folie, les autres un acte irréfléchi (*Diororum, Epicureum philosophum, qui intra paucos dies finem uitae suae manu sua inposuit, negant ex decreto Epicuri fecisse quod sibi gulam praesequit : alii dementia uideri uolunt factum hoc eius, alii temeritatem*); pourtant cet homme, heureux et la conscience pure, s'est rendu lui-même témoignage au sortir de la vie ; il a loué la tranquillité de son existence passée au port et à l'ancre et il a dit ce mot que vous avez entendu à contrecœur, comme si vous étiez obligés d'en faire autant : J'ai vécu, j'ai fourni la course que le sort m'a tracée. Sénèque, *De la vie heureuse* XIX, 1. Traduction A. Bourgerie 1980.

❖ **Dioclès**

Après cette guerre, Dioclès rédigea pour les Syracusains un code de lois. Ce législateur eut une fin étrange. Impitoyable dans l'application des peines, et châtiant sévèrement les coupables, il avait ordonné que quiconque se rendrait armé sur la place publique serait condamné à mort, et ne pourrait faire valoir pour excuse ni l'ignorance ni aucun autre motif. Ayant un jour reçu la nouvelle de l'invasion des ennemis, il sortit avec son épée. Un tumulte s'étant élevé sur la place publique, il y courut sans songer qu'il portait une arme. Un citoyen lui reprochant qu'il violait ses propres lois. « Non, par Zeus, s'écria-t-il, je les sanctionne ! ». Et, tirant son épée, il se tua lui-même (ἐαυτὸν ἀπέκτεινεν). Diodore, *Bibliothèque Historique* XIII, 33, 3. Traduction M. Casevitz 1972.

❖ **Diogène le cynique (mort à la fin du IV^e siècle)**

On dit qu'il mourut vers les quatre-vingt-dix ans. De sa mort circulent différentes versions. Selon les uns en effet, c'est pour avoir mangé un poulpe cru qu'il fut attaqué par le choléra et qu'ainsi il trouva la mort. Selon d'autres, dont Cerdidas de Mégalo polis ou de Crète, ce fut pour avoir retenu sa respiration (οἱ δὲ τὸ πνεῦμα συγκρατήσαντα). Cerdidas s'exprime ainsi dans ses *Méliambes* :

Non, il n'est plus, le Sinopéen de jadis, le fameux porteur de bâton, au manteau plié en deux, qui mangeait en plein air ; il est monté au ciel, après avoir serré ses lèvres contre ses dents et mordu en même temps qu'elle sa respiration. Oui, fils de Zeus tu l'étais vraiment, tout autant que chien céleste.

D'autres affirment que c'est en voulant partager avec des chiens un poulpe qu'il fut mordu au tendon du pied et qu'il en mourut. Cependant ses disciples, à en croire Antisthène dans ses *Successions*, conjecturaient la rétention de la respiration. Il passait en effet son temps au Cranéion, le gymnase situé devant Corinthe. Or, selon leur habitude, ses disciples vinrent le voir et le trouvent enveloppé dans son manteau. Ils ne pensèrent point qu'il dormait, car ce n'était pas quelqu'un qui avait l'habitude de s'assoupir [et de somnoler]. Ils soulèvent donc le manteau et trouvent Diogène inanimé. Ils supposèrent qu'il avait agi ainsi parce qu'il voulait se soustraire au temps qu'il lui restait à vivre.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 76. Traduction M.-O. Goulet-Cazé 1999.

❖ **Dioxippe (IV^e siècle)**

Voyant les Macédoniens coalisés contre lui, Dioxippe quitta le banquet. Puis rentré dans ses quartiers, il écrivit à Alexandre une lettre relative aux machinations dont il était victime et, après avoir recommandé à ses gens de la donner au roi, il se suicida (αὐτὸν δ' ἐκ τοῦ ζῆν μετέστησεν). Il avait fait preuve d'irréflexion en acceptant le combat, mais sa mort fut plus

Suicide : les cas historiques

déraisonnable encore. Aussi beaucoup de ses censeurs blâmaient-ils son inconscience, affirmant qu'il est fâcheux de posséder une grande force physique et peu de bon sens. Diodore, *Bibliothèque Historique* XVII, 101, 4. Traduction P. Goukowsky 1976.

Dioxippe, en présence d'Alexandre et des Macédoniens, combattit en duel, armé d'une massue, contre Corrhagos de Macédoine, un hoplite. Il brisa la javeline de son adversaire et immobilisa à terre ce dernier, tout équipé qu'il était ; il mit un pied sur son cou, s'empara de l'épée qu'il portait à la ceinture et le tua. Alexandre fut pris de haine contre lui. Se voyant haï par Alexandre, il fut saisi par le désespoir et se tua (καὶ ἀθυμήσας ἀπέθανεν). Élien, *Histoire Variée* X, 22. Traduction A. Lukinovitch 1991.

❖ Disciple humilié de Pythagore

Pythagore s'étant emporté trop rudement devant plusieurs personnes contre un de ses disciples, le jeune homme, dit-on, se pendit (ἀπάγξασθαι). À la suite de quoi Pythagore n'aurait jamais plus réprimandé quelqu'un devant témoin. Plutarque, *Moralia* 70F. Traduction R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli 1989.

❖ Empédocle (V^e siècle)

Sur son âge, Aristote est d'un avis différent. Il dit qu'il est mort à soixante ans ; d'autres disent qu'il est mort à cent neuf ans. Il était à sa maturité durant la quatre-vingt-quatrième Olympiade.

Démétrios de Trézène, dans son livre *Contre les Sophistes*, dit en s'inspirant d'Homère, qu'il attachait très haut le lacet à la cime du cornouiller, y suspendait sa nuque, et son âme descendit dans l'Hadès (ἀψάμενον βρόχον αἰπὺν ἀφ' ὕψηλοῦ κρανεῖης αὐχέν' ἀποκρεμάσαι, ψυχὴν δ' Αἰδόσδε κατελθεῖν).

Et dans la lettre de Telaugès dont j'ai déjà parlé, il est dit qu'en raison de son grand âge il est tombé en glissant dans la mer, et qu'il est mort. Voilà tout ce qui concerne sa mort.

Voici la petite raillerie que j'ai faite contre lui dans mon recueil de *Mètres variés* ; elle est tournée ainsi :

Et toi, Empédocle, qui as un jour purifié ton corps dans la flamme redoutable, tu as bu le feu immortel aux cratères ; je ne dirai pas que tu t'es jeté de ton plein gré dans la lave de l'Etna, mais voulant te cacher, tu y es tombé malgré toi (καὶ σύ ποτ', Ἐμπεδόκλεις, διερῆ φλογὶ σῶμα καθήρας πῦρ ἀπὸ κρητῆρων ἔκπιες ἀθανάτων· οὐκ ἐρέω δ' ὅτι σαυτὸν ἐκὼν βάλες ἐς ῥόον Αἴτνης, ἀλλὰ λαθεῖν ἐθέλων ἔμπεσες οὐκ ἐθέλων).

Et ceci :

Oui, on raconte qu'Empédocle est mort parce qu'il est tombé un jour d'un chariot et s'est cassé la jambe droite ; s'il s'était jeté dans le cratère de feu et avait bu la vie (εἰ δὲ πυρὸς κρητῆρας ἐσήλατο καὶ πῖε τὸ ζῆν), comment pourrait-on voir son tombeau à Mégare ?

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VIII, 74-75. Traduction J.-F. Balaudé 1999.

Toi aussi, jadis, Empédocle, tu as purifié ton corps par la flamme agile, en buvant aux cratères un feu immortel. Je ne dirai pas que tu t'es jeté de propos délibéré dans le flot de l'Etna (σαυτὸν ἐκὼν βάλες ἐς ῥόον Αἴτνης) : en voulant te cacher, tu tombas sans le vouloir.

Oui, l'on raconte qu'Empédocle, un jour, tomba d'un chariot et se brisa la cuisse droite. Mais il s'élança dans les cratères embrasés et y but la vie (εἰ δὲ πυρὸς κρητῆρας ἐσήλατο καὶ πῖε τὸ ζῆν), comment se peut-il que l'on montre encore sa tombe à Mégare ?

Anthologie Palatine VII, 123-124. Traduction A.M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960.

❖ **Ératosthène (mort en 194 avant J.-C.)**

Et mourut à l'âge de quatre-vingts ans, s'abstenant de nourriture du fait de sa mauvaise vue (καὶ ἐτελεύτησεν π' ἐτῶν γεγωνός, ἀποσχόμενος τροφῆς διὰ τὸ ἀμβλυώττειν).
Souda s.v. Ératosthène. Ma traduction.

❖ **Épicure (mort en 270 avant J.-C.)**

Du même.

« Adieu et souvenez-vous de mes principes ! ». Telle fut la dernière parole qu'Épicure dit à ses amis au moment de sa mort. Il venait de se mettre dans une baignoire chaude et de boire son vin ; mais c'est une mort froide qu'il eut à la suite (θερμὴν ἐς πύελον γὰρ ἐσήλυθε καὶ τὸν ἄκρητον ἔσπασεν, εἴτ' αἰδὴν ψυχρὸν ἐπεσπάσατο).

Anthologie Palatine VII, 106. Traduction M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960

Épicure¹ acheva le cours lumineux de la vie (*ipse Epicurus obit decurso lumine vitae*).
Lucrèce, *De la nature* III, 1042. Traduction J. Kany-Turpin 1993.

❖ **Esclave spartiate**

Une autre que l'on vendait, comme l'annonceur lui demandait ce qu'elle savait faire, répondit : « Être libre ». Et quand son acheteur lui ordonna de faire certaines choses indignes d'une femme libre, elle dit : « Tu vas regretter de n'avoir pas su conserver un tel bien », et elle se suicida (ἐξήγαγεν ἑαυτήν).

Plutarque, *Moralia* 242D. Traduction F. Fuhrmann 1988.

❖ **Euphraios (4^e siècle)**

Maintenant que la ville a été prise de manière si honteuse et si misérable, ces individus commandent, se comportent en tyrans ; quant aux autres, ceux qui leur avaient auparavant laissé la vie sauve et qui étaient prêts à voir Euphraios subir n'importe quel sort, ils les ont exilés, quand ils ne les ont pas mis à mort. Euphraios, lui, s'est égorgé (ὁ δ' Εὐφραῖος ἐκεῖνος ἀπέσφαξεν ἑαυτόν), témoignant par son acte qu'il avait obéi à la justice et à l'intégrité, quand, pour la défense des ses concitoyens, il s'était opposé à Philippe.

Démosthène, *Philippique* III, 62. Traduction C. Bouchet 2000.

❖ **Euktémon**

Si le patient, c'est-à-dire celui qui a subi l'injustice, s'en est lui-même sévèrement châtié ; il est juste, en effet, que l'auteur subisse un châtement encore plus grand ; par exemple ; Sophocle parlant dans l'affaire d'Euktémon qui s'était tué à la suite d'un outrage (ἐπεὶ ἀπέσφαξεν ἑαυτὸν ὑβρισθεὶς), dit qu'il ne fixerait pas une peine moindre que celle que la victime avait fixée contre elle-même.

Aristote, *Rhétorique* 1374b-1375a. Traduction M. Dufour 1967

❖ **Eurydice, femme de Philippe Arrhidée (317 avant J.C.)**

Elle lui envoya donc une épée, un lacet et de la ciguë et lui ordonna d'user du moyen de son choix pour se donner la mort, sans être le moins du monde impressionnée par la dignité passée de sa victime, ni éprouver de compassion pour le sort commun à tous. 7. C'est pourquoi, quand le même revers de fortune fut son lot, elle eut la fin que méritait sa cruauté.

¹ Voir également *Souda* s.v. Πύελος (π 3119) sur la mort d'Épicure.

Suicide : les cas historiques

Eurydice, donc, après avoir exprimé le vœu, devant celui qui les avait apportés, que les mêmes présents fussent le lot d'Olympias, fit la toilette funèbre de son mari, après avoir nettoyé ses plaies autant qu'elle le pouvait, puis elle se pendit avec sa ceinture. Elle quitta la vie (ἐαυτὴν δ' ἀνακρεμάσασα τῇ ζώνῃ κατέστρεψε τὸν βίον) sans une larme sur son sort et nullement abattue par l'étendue de ses malheurs.

Diodore, *Bibliothèque historique* XIX, 11, 7. Traduction F. Bizière 1975.

Olympias envoya à Eurydice, fille de Philippe (elle était née de Philippe et d'une femme illyrienne), de la ciguë, un lacet et une épée. Elle choisit le lacet. (Ὀλυμπιάς τῇ Φιλίππου θυγατρὶ Εὐρυδικῇ (ἦν δὲ ἄρα ἐξ Ἰλλυρίδος γυναικὸς τῷ Φιλίππῳ γενομένη) προσέπεμψε κώνειον καὶ βρόχον καὶ ξίφος· ἡ δὲ αἰρεῖται τὸν βρόχον).

Élien, *Histoire Variée* XIII, 36. Traduction A. Lukunovitch 1991.

❖ Eurylochos

Il venait à peine d'entrer que certains, parmi les principaux citoyens de la ville, s'enfuirent ; Eurylochos se donna la mort (*Eurylochos mortem sibi consciuit*).

Tite-Live, *Histoire romaine* XXXVI, 33, 6. Traduction A. Manuélian 1983.

❖ Eunuque de Cléopâtre

Personne ne sut clairement de quelle manière elle périt. On ne trouva que de légères piqûres sur son bras. Les uns disent qu'elle approcha d'elle un aspic, introduit auprès d'elle dans un vase à eau ou peut-être parmi des fleurs. D'autres qu'elle avait enduit une aiguille qui lui servait à attacher ses cheveux, d'un venin ayant un pouvoir tel qu'il n'est pas du tout nocif pour le corps habituellement mais que, s'il touche du sang, si peu que ce soit, il fait périr très rapidement et sans douleur. Jusqu'alors elle portait, dit-on, cette aiguille sur la tête comme elle en avait l'habitude, mais à ce moment-là, elle se fit une piqûre au bras et la fit pénétrer dans son sang. C'est de cette façon ou d'une autre tout à fait voisine qu'elle mourut ainsi que ses deux servantes. Car l'eunuque s'était livré volontairement aux serpents dès l'arrestation de sa maîtresse et, une fois mordu par eux, s'était jeté dans un cercueil préparé pour lui (ὁ γὰρ εὐνοῦχος ἅμα τῷ συλληφθῆναι αὐτὴν τοῖς τε ἐρπετοῖς ἐαυτὸν ἐθελοντῆς παρέδωκε, καὶ δηχθεὶς ὑπ' αὐτῶν ἐς σορὸν προπαρεσκευασμένην οἱ ἐσεπεπηδήκει).

Dion Cassius, *Histoire romaine* LI, 13-14, 3. Traduction M.L. Freyburger 1991.

❖ Femme d'Aristotimos (III^e siècle avant J.-C.)

Artistotimos est tyran d'Elis, lorsqu'il est renversé lors de la conspiration de Cyllon, les femmes de sa famille préférèrent se donner la mort.

Ensuite, le flot de la foule se précipita sur la maison du tyran si bien que sa femme s'enferma dans sa chambre et se pendit (αὐτὴν ἀνήρτησε).

Plutarque, *Moralia* 253B. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Femme qui s'est égorgée (?)

La femme qui s'était égorgée étouffait (Ἡ γυνὴ ἡ ἀπέσφαξεν αὐτὴν ἐπνίγετο). Il lui fut donné beaucoup trop tard une potion évacuante, et elle eut des évacuations.

Hippocrate, *Épidémie* V, 33. Traduction J. Jouanna 2000.

❖ Femmes pendues (IV^e siècle)

Ayant vu un jour des femmes pendues aux branches d'un olivier, il dit : « Si seulement tous les arbres portaient pareils fruits ! » (ιδὼν ποτε γυναικας ἀπ' ἐλαίας ἀπηγγονισμένας, “εἶθε γάρ,” ἔφη, “πάντα τὰ δένδρα τοιοῦτον καρπὸν ἦνεγκεν).

Suicide : les cas historiques

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 52. Traduction M.O. Goulet-Cazé 1999.

❖ Femme de Denys (V^e siècle, suicide vers 405)

Dès que Denys l'Ancien parvint au pouvoir, il épousa la fille du Syracusain Hermocratès. Comme sa tyrannie n'était pas encore solidement installée, les Syracusains se révoltèrent et infligèrent à cette femme des violences physiques si terribles et cruelles¹ qu'elle se suicida (ἐφ' αἷς προήκατο τὸν βίον ἐκουσίως).

Plutarque, *Vie de Dion* III, 1. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Fille de Lycambès

De Julien, Des préfets d'Égypte.

Cerbère, qui lance aux morts ton aboiement épouvantable, à ton tour d'avoir peur, toi, d'un mort effrayant. Archiloque est trépassé : gare à l'âpre colère des iambes qu'engendre une bouche amère de fiel. Tu as de sa clameur appris à connaître la grande force, lorsqu'un même bateau t'amena les deux filles de Lycambès.

Du même.

Maintenant plus qu'auparavant, garde, triple chien, les portes du puissant abîme et que tes yeux soient sans sommeil. Car si, pour échapper à la bile sauvage des iambes d'Archiloque, les filles de Lycambès renoncèrent à la clarté (φέγγος ἔλειπον), comment ne verrait-on pas, franchissant les portes du séjour ténébreux, les morts jusqu'au dernier fuir l'affre de son attaque ?

De Gétulicus.

Le monument que tu vois près de la mer est celui d'Archiloque, qui jadis, le premier, baigna son âpre muse du fiel vipérin, ensanglantant l'Hélicon débonnaire. Il le sait Lycambès, qui pleura sur le lacet de ses trois filles (μυρόμενος τρισσῶν ἄμματα θυγατέρων). Tout doucement suis ton chemin, passant, de peur que tu ne mettes en mouvement les guêpes posées sur le tombeau du poète.

Anthologie Palatine VII, 69 ; 70 ; 71. Traduction M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960.

Mais prends garde, prends garde : nul plus que moi n'est rude aux méchants pour lever contre eux des cornes toujours prêtes, comme le gendre qu'avait méprisé l'infidèle Lycambès, ou comme l'âpre ennemi de Bupalos. Crois-tu par hasard que si quelqu'un porte sur moi une dent venimeuse, je pleurerai comme un enfant incapable de se venger ?

Horace, *Épode* VI, 14. Traduction F. Villeneuve 2001.

❖ Fils de Démonossa

Des deux fils qu'elle avait, l'un mourut d'avoir tué un bœuf, tandis que l'autre, qui s'était donné la mort (τὸν δὲ αὐτὸν ἀποκτείναντα), elle ne l'enterra pas.

Dion Chrysostome, *Discours* LXIV, 3. Traduction V Pirenne-Delforge 2013, 302.

❖ Fils de Dion

Pendant un complot de Callipos, un ami, Dion a une vision. 1. Alors que ce complot se tramait, Dion vit un fantôme gigantesque et monstrueux. C'était la fin de la journée, il était

¹ Diodore XIII, 112, 4 fait allusion à un viol, sur le mariage voir le même auteur XIV, 44, 5.

Suicide : les cas historiques

assis chez lui, dans une galerie, seul et plongé dans ses pensées, 2. quand soudain il entendit un bruit à l'autre bout du portique. Il tourna les yeux et, comme il faisait encore jour, il vit une femme de grande taille, dont le vêtement et le visage évoquaient tout à fait l'Erinye des tragédies : elle nettoyait la maison avec un balai. 3. Frappé de terreur et d'épouvante, il fit venir ses amis, leur raconta sa vision et les pria de rester avec lui et de passer la nuit à ses côtés, car il était profondément bouleversé et, s'il restait seul, il craignait de revoir cet être monstrueux. Le phénomène ne se reproduisit pas 4. Mais, quelques jours plus tard, son fils, qui était à peine sorti de l'enfance, fut pris, pour une raison futile et puérile, d'un accès de désespoir et de colère : il se jeta du toit la tête la première et se tua (ἔρριψεν ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ τέγους ἐπὶ τὴν κεφαλὴν καὶ διεφθάρη).

Plutarque, *Vie de Dion* LV. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Gorgias (mort au IV^e siècle)

Parmi les orateurs, Gorgias, que certains appellent sophiste, vécut cent huit ans ; il renonça à s'alimenter pour mourir (τροφῆς δὲ ἀποσχόμενος ἐτελεύτησεν). On l'interrogea, dit-on, sur la cause de sa vieillesse si longue et si pleine de santé avec l'usage de tous ses sens et il répondit que c'était parce qu'il ne s'était jamais laissé entraîner par les bombances d'autrui.

Lucien, *Les « longue-vie »* XXIII. Traduction J. Bompaire 1998.

❖ Gylippe

Selon le bruit commun, Gylippe, qui avait délivré Syracuse, fut condamné par les Éphores, pour avoir détourné une partie de l'argent de Lysandre, et se laissa mourir de faim (ἀποθανεῖν ἀποκατερήσαντα), en se résignant avec fermeté à son sort. Il n'était pas facile qu'un particulier manquât impunément de réserve au sujet d'un bien qui avait été en partie consacré au dieu, en partie attribué au peuple, tant comme ornement, que comme propriété.

Athénée, *Les Deipnosophistes* VI, 234A. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ Hippitas

Hippitas, sur sa demande, fut frappé le premier par un des jeunes (καὶ πρῶτος μὲν Ἰππίτας ὑπὸ τῶν νεωτέρων τινὸς ἐπλήγη δεηθείς); les autres se tranchèrent ensuite la gorge eux-mêmes, sans crainte, sauf Panteus, celui qui avait été le premier à entrer dans Mégalopolis.

Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXVII, 13. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Hippo

Et pour ajouter aux faits tirés de chez nous ceux qui ont eu lieu à l'étranger, voici une Grecque du nom de Hippo¹, qui avait été enlevé par une flotte ennemie et qui se jeta à l'eau, pour que la mort lui permît de préserver sa pudeur (*cum hostium classe esset excepta, in mare se, ut morte pudicitiam tueretur, abiecit*). Son corps fut rejeté sur la côte d'Erythrès, et la terre proche de l'eau, quand on l'eut mis dans une tombe, a formé un tertre qui le recouvre encore. Mais sa pureté a acquis une gloire dont le souvenir sera éternel et la Grèce, qui la célèbre par les louanges qu'elle lui a consacrées, la rend chaque jour plus éclatante.

Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* VI, 1 ext 1. Traduction R. Combès 1997.

¹ Voir n° 15 page 146 de l'édition Budé pour qui le nom peut refléter celui des îles *Hippo* proche d'Erythrès ; Strabon, *Géographie* XIV, 644.

❖ **Homme envoyé se faire pendre**

Il demandait l'aumône à un homme déplaisant. L'autre lui dit : « d'accord si tu arrives à me convaincre ». À quoi Diogène rétorqua : « Si je pouvais te convaincre, je te convainrais de te pendre » (ἔπεισα ἄν σε ἀπάγξασθαι).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 59. Traduction M.O. Goulet-Cazé 1999.

❖ **Homme pendu à un figuier (IV^e siècle)**

Il cueillait des figues sur un figuier. Le gardien des lieux lui dit : « Sur cet arbre, dernièrement, un homme s'est pendu ». « C'est bien pourquoi je vais, moi, le purifier », dit Diogène (Ἀπὸ συκῆς ὠπώριζε· τοῦ δὲ φυλάττοντος εἰπόντος, “αὐτόθεν πρώην ἄνθρωπος ἀπήγξατο,” “ἐγὼ οὖν,” φησίν, “αὐτὴν καθαρῶ.”).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 61. Traduction M.-O. Goulet-Cazé 1999.

❖ **Homme « qui rue »**

Le sang-froid assurément est le fait d'un sage. Socrate, par exemple, avait reçu un coup de pied d'un jeune vaurien plein d'impudence ; voyant que son entourage était indigné et bouillait de poursuivre l'agresseur : « Et si », dit-il, « c'était la ruade d'un âne qui m'avait touché, prétendriez-vous encore lui rendre sa ruade ? » L'autre n'en fut pas quitte pour autant : couvert de reproches et surnommé par tous « l'homme qui rue », il se pendit (ἀπήγξατο).

Plutarque, *Moralia* 10C. Traduction J. Sirinelli 1987.

❖ **Iras (Eiras) I^{er} siècle**

Les envoyés arrivèrent en courant, surprisent les gardes qui ne s'étaient aperçus de rien, ouvrirent les portes et trouvèrent Cléopâtre morte, allongée sur un lit d'or, avec des habits royaux. Quant aux deux femmes, l'une, nommée Iras, était en train de mourir à ses pieds, l'autre Charmion, déjà vacillante et chancelante, arrangeait le diadème autour de la tête de la reine. Quelqu'un lui lança avec colère : « Voilà qui est beau Charmion! - Très beau, répondit-elle, et digne de la descendante de tant de rois. » Elle n'en dit pas plus et tomba là, au bord du lit.

Plutarque, *Vie d'Antoine* LXXXV. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Personne ne sut clairement de quelle manière elle périt. On ne trouva que de légères piqûres sur son bras. Les uns disent qu'elle approcha d'elle un aspic, introduit auprès d'elle dans un vase à eau ou peut-être parmi des fleurs. D'autres qu'elle avait enduit une aiguille qui lui servait à attacher ses cheveux, d'un venin ayant un pouvoir tel qu'il n'est pas du tout nocif pour le corps habituellement mais que, s'il touche du sang, si peu que ce soit, il fait périr très rapidement et sans douleur. Jusqu'alors elle portait, dit-on, cette aiguille sur la tête comme elle en avait l'habitude, mais à ce moment-là, elle se fit une piqûre au bras et la fit pénétrer dans son sang. C'est de cette façon ou d'une autre tout à fait voisine qu'elle mourut ainsi que ses deux servantes. Car l'eunuque s'était livré volontairement aux serpents dès l'arrestation de sa maîtresse et, une fois mordu par eux, s'était jeté dans un cercueil préparé pour lui.

Dion Cassius, *Histoire romaine* LI, 13-14, 3. Traduction M.L. Freyburger 1991.

❖ **Isocrate (436-338)**

Il mourut sous l'archontat de Chairondès après avoir appris dans la palestre d'Hippocratès la nouvelle de Chéronnée. Il quitta volontairement la vie en quatre jours en se privant de

Suicide : les cas historiques

nourriture (ἐξαγαγὼν αὐτὸν τοῦ βίου τέτρασιν ἡμέραις διὰ τοῦ σιτίων ἀποσχέσθαι). Juste avant de trépasser, il récita les premiers vers de trois pièces d'Euripide :

« Danaos, le père de cinquante filles »,
« Pélops, fils de Tantale, s'étant rendu à Pisa »,
« Cadmos, ayant un jour quitté la ville de Sidon ».

Plutarque, *Moralia* 837 E. Traduction A. Cuvigny 1981.

[...] puisqu'à l'annonce de la bataille de Chéronée, il eut tant de chagrin qu'il s'est laissé mourir (ἀλγήσας ἐτελεύτησεν ἐθελοντής).

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 18, 8. Traduction J. Pouilloux 1992.

❖ Leucocomas

Promachos, épris d'un bel adolescent, Leucocomas, qui lui imposa de grandes épreuves pleines de dangers. Promachos se soumit à toutes, mû par l'espoir du succès ; mais, comme il n'en obtenait aucun malgré ses victoires, il vexe à son tour Leucocomas : le dernier prix qu'il conquiert était un casque fameux qu'il posa sur la tête d'un autre bel adolescent sous les yeux de Leucocomas, qui ne put résister à la jalousie et se tua d'un coup d'épée (καὶ ὃς οὐκ ἐνεγκὼν τὴν ζηλοτυπίαν ξίφει ἑαυτὸν διεχρήσατο).

Photius, *Bibliothèque* 186, 133a, 29-37. Traduction R. Henry 1962.

❖ Lycurgue¹

Après avoir établi sa constitution, il doit aller à Delphes pour interroger le dieu, il dit aux siens de ne rien changer de sa constitution jusqu'à son retour. Le dieu répondit qu'elle était bonne et que la cité serait illustre tant qu'elle garderait les institutions de Lycurgue. Il envoie cette réponse à Sparte :

7. Puis après avoir offert un second sacrifice au dieu, il embrassa ses amis et son fils : il avait décidé de ne pas délier ses concitoyens de leur serment et de mettre volontairement fin à ses jours (αὐτοῦ δὲ καταλῦσαι τὸν βίον ἐκουσίως). Il avait atteint l'âge où l'homme peut continuer à vivre ou y renoncer s'il le désire, et il jugeait qu'il avait eu, dans son existence, suffisamment de bonheur. 8. Il se laissa donc mourir de faim (ἐτελεύτησεν οὖν ἀποκατερήσας). Selon lui, la mort des hommes politiques doit encore servir leur politique : loin d'être inutile, elle est un élément de leur vertu et de leur action. 9. Après la belle œuvre qu'il avait accomplie, sa fin mettrait véritablement le comble à son bonheur : il laisserait à ses concitoyens, qui avaient juré de garder sa constitution jusqu'à son retour, sa mort pour veiller sur les biens qu'il leur avait procurés durant sa vie.

Suit un éloge de la constitution et de son maintien.

Plutarque, *Vie de Lycurgue* XXIX. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Mélès

Sur l'Acropole, l'autel que l'on appelle d'Antéros est, dit-on, une consécration des métèques, parce que l'Athénien Mélès, dédaignant Timagoras, un métèque, qui était épris de lui, lui ordonna de monter au sommet de la falaise et de se jeter de là. Sur ce, Timagoras sans ménager sa vie, et voulant en tout satisfaire aux ordres du jeune homme, s'y rendit donc et se lança de cet endroit : Mélès, quand il vit Timagoras sans vie, en eut tant de remords qu'il alla se jeter du même rocher ; il se jeta dans le vide et mit fin à ses jours de cette façon (Μέλητα δέ, ὡς ἀποθανόντα εἶδε Τιμαγόραν, ἐς τοσοῦτο μετανοίας ἐλθεῖν ὡς πεσεῖν τε ἀπὸ τῆς πέτρας

¹¹ Voir également *Souda* α 3336 s.v. Ἀποκατερήσαντα.

Suicide : les cas historiques

τῆς αὐτῆς καὶ οὕτως ἀφείξ αὐτὸν ἐτελεύτησε). Il fut dès lors institué par les métèques de rendre un culte au démon Antéros, le vengeur de Timagoras.

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 30, 1. Traduction J. Pouilloux 1992.

❖ Méliossos (VIII^e siècle)

Habron prit peur et s'enfuit avec sa femme et ses serviteurs ; il s'établit à Méliossos, un bourg du pays corinthien. Là, il eut un fils qu'il appela Méliossos du nom de la localité. Ce Méliossos eut un fils nommé Actéon, le plus beau et le plus sage de tous les garçons de son âge. Il inspira de l'amour à quantité de gens et particulièrement à Archias, qui appartenait à la maison des Héraclides et que sa richesse et sa puissance mettaient au premier rang des Corinthiens. Mais ne réussissant pas à séduire le garçon, il résolut d'user de violence et de l'enlever. Il s'en vint donc chez Méliossos comme pour une partie de plaisir avec une foule d'amis et de serviteurs et il tenta d'emmener l'adolescent. Le père et les amis s'y opposèrent, les voisins accoururent et tirèrent en sens contraire des ravisseurs, tant et si bien que, tiré de part et d'autre, Actéon succomba. Du coup les agresseurs quittèrent la place. Méliossos fit porter le corps de son enfant sur l'agora de Corinthe où il l'exposa, réclamant justice contre les auteurs du crime. Mais les Corinthiens ne firent rien de plus que de le plaindre. Parti sans avoir rien obtenu, il attendit la célébration des Jeux Isthmiques et là, étant monté au temple de Poséidon, il invectiva contre les Bacchiades, rappela le bienfait de son père Habron et, après en avoir appelé aux dieux, il se précipita sur les rochers (ρίπτει ἑαυτὸν κατὰ τῶν πετρῶν). Peu après, la sécheresse et la peste s'abattent sur la cité. Consulté par les Corinthiens sur les moyens d'en être délivré, le Dieu répondit qu'ils étaient en butte à la colère de Poséidon et qu'elle ne s'apaiserait que lorsqu'ils auraient vengé la mort d'Actéon. En entendant cette réponse, Archias, qui faisait partie de la délégation, décida de ne pas retourner à Corinthe et il passa en Sicile où il fonda Syracuse. Là, il devint père de deux filles, Ortygie et Syracuse, et fut traîtreusement assassiné par Télèphe, qui était son mignon et qui l'avait accompagné en Sicile sur un vaisseau dont il était le capitaine.

Plutarque, *Moralia* 773A-B. Traduction M. Cuvigny 1980.

❖ Ménédème

De ce moment, découragé, il se rendit en cachette dans sa patrie, prit avec lui sa femme et ses filles, se rendit chez Antigone et là mourut de découragement.

Mais Héraclide dit qu'il fit tout le contraire : devenu proboulos des Érétriens, Ménédème libéra à plusieurs reprises sa patrie des tyrans qui faisaient intervenir Démétrios. Il n'aurait donc pas livré sa cité à Antigone, mais il se serait attiré des calomnies mensongères. S'il fréquentait chez Antigone, c'est qu'il voulait libérer sa patrie. Mais comme celui-ci ne cédait pas, Ménédème, sous l'effet du découragement, s'abstint de manger pendant sept jours et quitta la vie (ἀσιτήσαντα ἑπτὰ ἡμέρας τὸν βίον μεταλλάξαι).

[...]

Il mourut selon Héraclide, alors qu'il était dans la quatre-vingt-quatrième année de sa vie. Nous avons écrit sur son compte les vers suivants :

J'ai appris ton destin, Ménédème, comment de ton plein gré tu t'éteignis en ne mangeant rien pendant sept jours : eh bien, tu as posé un geste digne d'un Érétrique, mais indigne d'un homme, car le guide qui t'a poussé, c'est la pusillanimité.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 142-144. Traduction M.-O. Goulet-Cazé 1999.

❖ **Ménippe**

Mais finalement, victime des malfaiteurs, il fut dépouillé de tous ses biens et, de découragement, il mit fin à ses jours par la corde (βρόχῳ τὸν βίον μεταλλάξαι). Quant à nous, nous avons plaisanté sur son compte :

Phénicien par la race, mais chien de Crète, prêtreur à la journée – tel était son surnom – ce Ménippe, tu le connais peut-être. À Thèbes, le jour où, victime d'une effraction, il perdit tous ses biens, sans réfléchir à ce qu'est la nature d'un chien, il se pendit (αὐτὸν ἀνεκρέμασεν).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VI, 100. Traduction M.-O. Goulet-Cazé¹ 1999.

❖ **Mère de Périandre (VII^e siècle)**

Périandre n'avait pas préparé la réception à Corinthe, mais dans la salle de banquet du Léchaon, auprès du sanctuaire d'Aphrodite, dont c'était la fête. En effet, depuis que sa mère s'était suicidée (τῆς μητρὸς αὐτοῦ προεμένης τὸν βίον ἐκούσιως), après avoir eu des relations incestueuses² avec lui, il n'avait pas sacrifié à Aphrodite, et c'était la première fois que, à la suite de rêves faits par Mélissa, il s'était décidé à célébrer le culte de la déesse.

Plutarque, *Moralia* 146D. Traduction J. Defradas, J. Hani, R. Klaer 1985.

Retenu par quelque apparition divine, il s'abstint de la frapper mais, de ce moment, il perdit la raison et devint insensé : il sombra dans la cruauté et massacra un grand nombre de ses concitoyens. Sa mère, après s'être abondamment lamentée sur son propre sort, se suicida (ἀνεῖλεν ἑαυτήν).

Parthénios, *Passions d'amour* XVII, 7. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ **Mère de Thémistocle**

Mais les récits que quelques auteurs ont forgés sur cette conduite, à savoir qu'il fut déshérité par son père et que sa mère se donna la mort (θάνατον δὲ τῆς μητρὸς ἐκούσιον) à cause du grand chagrin que lui inspirait l'indignité de son fils, semblent bien être de purs mensonges.

Plutarque, *Vie de Thémistocle* II, 8. Traduction R. Flacière, E. Chambry, M. Juneaux 1961.

❖ **Méthymna**

Quand Damô et Méthymna apprirent la mort d'Euphron, le frénétique des fêtes triennales, elles renoncèrent à la vie et avec leurs longs bandeaux firent, de leurs mains, des lacets pour s'étrangler (ζῶαν ἀρνῆσαντο, τανυπλέκτων δ' ἀπὸ μιτρῶν χερσὶ δεραιούχου ἐκρεμάσαντο βρόχους).

Anthologie Palatine VII, 473. Traduction G Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dimitrescu, H. Le Maitre 1941.

❖ **Myro**

Le tyran d'Élée, Aristotimos, placé par Antigone, très dur avec les femmes, subit un coup d'État dirigé par Hellanicos qui le tue.

Ensuite, le flot de la foule se précipita sur la maison du tyran si bien que sa femme s'enferma dans sa chambre et se pendit. Il avait, d'autre part, deux filles, qui, encore vierges et d'une

¹ Dans la note 1, p.763 Goulet-Cazé nous renvoie à Hermippe, fr. 39 Wehrli, et ajoute que Varron écrivit une satire sur la mort de Ménippe : la ταφή Μενίππου (Chrysippe fr. 569).

² Chez Diogène Laërce (*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* I, 96) l'inceste est évoqué, mais pas le suicide.

Suicide : les cas historiques

très grande beauté, étaient alors en âge d'être mariées. Ils les saisirent et les traînèrent dehors avec la ferme détermination de les tuer après les avoir maltraitées et outragées. Mégisto, allant à leur rencontre avec le reste des femmes, leur cria que leur conduite était indigne, si tout en se prétendant des démocrates, ils avaient cette audace et commettaient des violences semblables à celles des tyrans. Comme beaucoup respectaient la dignité de la femme, qui leur parlait sans détour avec des larmes dans les yeux, ils décidèrent de renoncer aux outrages et de leur permettre de se donner elles-mêmes la mort (αὐτὰς δ' ἑἶσαι δι' αὐτῶν ἀποθανεῖν).

Ils ramenèrent donc à l'intérieur les jeunes filles et leur ordonnèrent de se donner aussitôt la mort. Alors Myro, l'aînée, délia sa ceinture et suspendit un nœud coulant, puis elle embrassa sa sœur et l'invita à lui prêter attention et à faire exactement ce qu'elle lui aurait vu faire, "pour que", dit-elle, "notre fin ne soit pas humiliante ni indigne de nous." Mais quand la cadette lui demanda de la laisser mourir la première et s'efforça de s'emparer de la ceinture, elle dit : "Quoi que ce fût, je n'ai jamais encore rien refusé à tes prières ; reçois donc aussi cette faveur ; j'aurais moi, l'endurance de supporter un spectacle plus pénible que la mort en te voyant, ô ma chérie, mourir la première." Là-dessus, elle apprit elle-même à sa sœur à se passer le lacet autour du cou, puis, lorsqu'elle vit qu'elle était morte, elle la dépendit et la recouvrit tout entière. Quant à son propre corps, elle pria Mégisto de s'en occuper et de ne pas souffrir qu'après sa mort on le déposât ignominieusement à terre (ὡς δ' οὖν ἀναστρέψαντες ἔνδον ἐκέλευον εὐθύς ἀποθνήσκειν τὰς παρθένους, ἢ πρεσβυτέρα Μυρῶ λύσσασα τὴν ζώνην καὶ βρόχον ἄψασα τὴν ἀδελφὴν κατησπάζετο καὶ παρεκάλει προσέχειν καὶ ποιεῖν ἅπερ ἂν αὐτὴν θεάσεται ποιοῦσαν, 'ὅπως ἂν' ἔφη 'μὴ ταπεινῶς μὴδ' ἀναξίως ἑαυτῶν καταστρέψωμεν.' τῆς δὲ νεωτέρας δεομένης αὐτῇ παρεῖναι πρότερον ἀποθανεῖν καὶ τῆς ζώνης ἀντιλαμβανομένης 'οὐδ' ἄλλο πόποτ' εἶπεν 'οὐδὲν ἥρνημαί σοι δεομένη, καὶ ταύτην οὖν λαβὲ τὴν χάριν, ἐγὼ δ' ὑπομενῶ καὶ τλήσομαι τοῦ θανάτου βαρύτερον τὸ σέ, φιλάτη, προτέραν ἰδεῖν ἀποθνήσκουσας.' ἐκ τούτου τὴν μὲν ἀδελφὴν αὐτὴν διδάξασα τῷ τραχίλῳ περιβαλέσθαι τὸν βρόχον, ὡς ἦσθετο τεθνηκυῖαν, καθεῖλε καὶ κατεκάλυπεν αὐτῆς δὲ τὴν Μεγιστῶ παρεκάλεσεν ἐπιμεληθῆναι, καὶ μὴ περιδεῖν αἰσχυρῶς, ἐπειδὴν ἀποθάνῃ, τεθεῖσαν'). Aussi n'y eut-il personne dans l'assistance d'assez dur, ni d'assez hostile au tyran pour ne pas pleurer, ni éprouver de la pitié devant la noblesse des jeunes filles.

Plutarque, *Moralia* 253B. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Nicias (mort en 413 avant J.-C.)

Quant à Démosthène et à Nicias, Timée affirme qu'ils ne furent pas mis à mort sur l'ordre des Syracusains, comme l'ont écrit Philistos et Thucydide ; Hermocratès leur aurait envoyé un message, alors que l'assemblée était encore en séance et, grâce à la complaisance d'un de leurs gardes, ils se seraient donné la mort (αὐτοὺς δι' αὐτῶν ἀποθανεῖν). Quoi qu'il en soit, leurs corps furent jetés devant les portes de la cité, exposés aux regards de tous ceux qui voulaient les contempler. 6. J'apprends que, de nos jours encore, on montre à Syracuse un bouclier, appelé « bouclier de Nicias », déposé dans un sanctuaire : il est recouvert d'or et de pourpre artistement tissés.

Plutarque, *Vie de Nicias* XXVIII, 5-6. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Nicoclès, roi des Paphiens (mort en 306 avant J.-C.)

Les deux émissaires de Ptolémée abordèrent dans l'île, et, après s'être fait donner du général Ménélas un détachement de soldats, ils investirent la maison de Nicoclès, lui communiquèrent les ordres dont ils étaient chargés, et lui commandèrent de se préparer à mourir. Nicoclès chercha d'abord à se justifier, mais sa défense n'ayant pas été écoutée, il s'ôta lui-même la vie (ἑαυτὸν ἀπέκτεινεν). Axiothéa, femme de Nicoclès, en apprenant la mort de son mari, tua elle-même ses filles encore vierges, afin qu'elles ne tombassent point au pouvoir de l'ennemi ; en même temps elle engagea les femmes des frères de Nicoclès à se donner la mort avec elle,

Suicide : les cas historiques

bien que Ptolémée n'eût rien ordonné au sujet de ces femmes, et qu'il leur eût, au contraire, garanti leur sûreté personnelle. Le palais ayant été rempli de ces meurtres et de ces catastrophes imprévues, les frères de Nicoclès fermèrent toutes les portes, mirent le feu à la maison, et se tuèrent eux-mêmes (ἐαυτοὺς δ' ἀπέσφαξαν). Telle fut la fin tragique de la famille des rois de Paphos.

Diodore, *Bibliothèque historique* XX, 21, 2. Traduction F. Hoeffler 1865.

Axiothéa était femme de Nicoclès, roi de Paphos, dans l'île de Chypre. Quand Ptolémée, roi d'Égypte, envoya des gens pour le détrôner, Nicoclès se pendit lui-même, et ses frères se poignardèrent (ἐπειδὴ Νικοκλήϊς μὲν αὐτὸν ἀνεκρέμασεν, οἱ δὲ ἀδελφοὶ αὐτοῦ σφᾶς αὐτοῦς κατέσφαξαν).

Polyen, *Ruses de guerre* VIII, 48. Traduction Don Gui-Alexis Lobineau 1840.

❖ Othryadas / Othryadès (mort vers 520 à Thyréa)

Quant au seul survivant des trois cents, Othryadas, on raconte qu'il eut honte de retourner à Sparte quand ses compagnons d'armes avaient péri, et que, sur les lieux mêmes, à Thyréa, il se donna la mort (καταχρήσασθαι ἑωυτόν).

Hérodote, *Histoires* I, 82. Traduction Ph.-E. Legrand 1993.

De Dioscoride.

Qui a suspendu à ce chêne ces armes récemment enlevées ? Quel est le nom inscrit sur cet écu dorien ? Car le pays de Thyréa est plein du sang des soldats, et nous que voici, nous restons deux des Argiens. Cherche tous les cadavres tombés, de peur que, laissé encore en vie, quelqu'un n'ait fait briller sur Sparte une fausse gloire. Arrête. Ici, sur un bouclier, la victoire de Sparte est proclamée par les caillots du sang d'Othryadas, et l'auteur de cette œuvre palpite à côté. Ah ! Zeus notre ancêtre, rejette le trophée d'une troupe qui n'a pas vaincu.

Anonyme ou de Simonide.

Nous, les trois cents que voici, ô Sparte notre patrie, nous combattions pour Thyréa contre un nombre égal d'Inachides, sans tourner la tête, et là où nous avons une fois posé la trace de nos pieds, là aussi nous avons laissé notre vie. Couvert du mâle sang d'Othryadas, son bouclier proclame : « Thyréa, ô Zeus, est aux Lacédémoniens. » Et si quelqu'un des Argiens a échappé au trépas, il descendait d'Adraste : pour Sparte, ce n'est pas mourir, c'est fuir qui est la mort.

De Nicandre de Colophon.

O Zeus, notre père, as-tu vu quelqu'un de plus brave qu'Othryadès, lui qui ne voulut pas revenir seul de Thyrée à Sparte, sa patrie, et s'enfonça l'épée dans le flanc (διὰ δὲ ξίφος ἤλασε πλευρᾶν), après avoir tracé une inscription qui proclamait la capture des armes argiennes ?

Anthologie Palatine VII, 430 ; 431 ; 526 Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître 1960.

Othryadas, un héros guerrier qui, pendant la guerre de Messénie où combattirent cent hommes, à savoir cinquante de chaque côté, marqua le trophée de son sang.

Ampélius, *Aide-Mémoire* XIV, 4. Traduction P.M. Arnaud-Lindet 1993.

❖ Pachès (V^e siècle)

5. Tous les autres auteurs, ou presque, qui ont raconté les injustices auxquelles se livra le peuple à l'égard de ses stratèges évoquent avec insistance l'exil de Thémistocle, l'emprisonnement de Miltiade, l'amende infligée à Périclès et la mort de Pachès, qui, se

Suicide : les cas historiques

voyant condamné, se tua au tribunal (ἀνελόντος ἑαυτὸν ἐπὶ τοῦ βήματος), sur le banc des accusés ; ils font mention de l'ostracisme d'Aristide, mais nulle part ils n'évoquent une telle condamnation.

Plutarque, *Vie d'Aristide* XXVI. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Nicias voyait que le peuple se servait en de rares occasions de l'expérience des citoyens éloquents ou d'une intelligence supérieure, mais qu'il méprisait toujours l'habileté et s'en défiait, et cherchait à rabaisser l'orgueil et la gloire : cela avait été manifeste avec la condamnation de Périclès, l'ostracisme de Damon, la défiance de la foule à l'égard d'Antiphon de Rhamnonte et surtout le sort de Pachès, le conquérant de Lesbos qui, alors qu'il rendait compte de son commandement, tira son épée et se tua (σπασάμενος ξίφος ἀνεῖλεν ἑαυτόν) en plein tribunal.

Plutarque, *Vie de Nicias* VI, 1. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Panteus (219 avant J.-C.)

En détention en Egypte, le roi Cléomène et ses amis s'échappent.

6. Hippitas qui était boiteux, se joignit d'abord vaillamment à eux, tandis qu'il s'élançait mais, voyant qu'il les retardait, il leur demanda de le tuer et de ne pas faire échouer l'entreprise en attendant un homme qui ne leur servirait à rien.

Ensuite ils tentent de soulever le peuple d'Alexandrie contre le roi Ptolémée, mais échouent.

12. Alors il s'arrêta et dit à ses amis : "Ne nous étonnons plus qu'ici ce soient les femmes qui commandent, puisque les gens fuient la liberté." Il les exhorta à mourir d'une manière digne de lui et de leurs actions passées. 13. Hippitas, sur sa demande, fut frappé le premier par un des jeunes ; les autres se tranchèrent ensuite la gorge eux-mêmes, sans crainte, sauf Panteus, celui qui avait été le premier à entrer dans Mégalopolis. 14. Celui-ci, alors dans tout l'éclat de sa jeunesse, était le plus doué des jeunes gens pour la discipline spartiate ; il avait été l'éromène du roi qui lui demanda de ne mourir que lorsqu'il l'aurait vu tomber, lui et les autres. 15. Lorsque tous furent à terre, Panteus passa parmi eux, les effleurant de son épée l'un après l'autre, pour être sûr de ne pas en laisser un vivant. 16. Il piqua Cléomène à la cheville et vit une contraction sur son visage ; alors il l'embrassa et s'assit près de lui. Quand Cléomène fut mort, il enlaça le cadavre et s'égorgea sur lui (ἑαυτὸν ἐπικατέσφαξε).

Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXI, 16. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Parents de Parménion (IV^e siècle)

Cependant les cavaliers issus des grandes familles et surtout ceux qui étaient étroitement apparentés à Parménion avaient entendu dire que Philotas subissait la torture ; ils redoutaient l'application de la loi macédonienne en vertu de laquelle les proches parents des coupables étaient exécutés en cas de complot contre le roi ; les uns se donnent la mort (*alii se interficiunt*), d'autres partent dans la montagne ou s'enfuient dans des lieux déserts, tandis que la panique gagne tout le camp. Quand le roi connu la raison de cette agitation, il déclara officiellement que la loi punissant de mort la famille des condamnés était suspendue.

Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre* VI, 11, 20. Traduction A. Flobert 2007.

❖ Pantitès (V^e siècle)

On dit qu'un autre aussi de ces trois cents, qui avait été envoyé comme messenger en Thessalie, survécut ; il avait pour nom Pantitès ; de retour à Sparte, se voyant déshonoré, il se pendit (ὡς ἡτίμωτο, ἀπάγξασθαι).

Hérodote, *Histoires* VII, 232. Traduction Ph.-E. Legrand 1963.

❖ **Père de Thémistocle**

Le père de Thémistocle sacrifiait au taureau quand on lui annonça la naissance de son fils ; il but du sang de la victime et mourut (καὶ τούρου πῶν αἷμα ἀπεβίω).
Photius, *Bibliothèque* 190, 148 b, 34-35. Traduction R. Henry 1962.

❖ **Périandre (mort vers 585)**

Lui-même mourut de découragement, ayant atteint l'âge de quatre-vingts ans.

[...]

Certains disent que voulant que sa sépulture ne soit pas connue, il conçut le stratagème suivant. Il ordonna à deux jeunes gens à qui il avait indiqué un chemin, de sortir de nuit et de supprimer celui qu'ils rencontreraient, puis de l'ensevelir. Ensuite (il ordonna) à quatre autres d'aller à la poursuite des premiers, puis de les supprimer et de les ensevelir. À nouveau, il en envoya encore un plus grand nombre à la poursuite de ces derniers. Et ainsi il fut lui-même supprimé en rencontrant les premiers.

[...]

Nous avons pour notre part composé les vers suivants :

Ne t'afflige pas de ne pas obtenir quelques choses.

Au contraire, réjouis-toi de tous les bienfaits que Dieu t'accorde.

Car le sage Périandre s'est éteint par découragement pour n'avoir pas obtenu une affaire qu'il désirait (καὶ γὰρ ἀθυμήσας ὁ σοφὸς Περιάνδρος ἀπέσβη).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* I, 96-97. Traduction R. Goulet 1999.

De Diogène Laërce.

Ne va pas t'affliger si parfois tu n'obtiens pas le succès, mais jouis au contraire de tous les dons que t'accorde la divinité ; car un moment de découragement a fait s'éteindre le sage Périandre (καὶ γὰρ ἀθυμήσας ὁ σοφὸς Περιάνδρος ἀπέσβη) pour n'avoir pas obtenu le résultat désiré.

Anthologie palatine VII, 620. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dimitrescu, H. Le Maître 1941.

❖ **Persée (168 avant J.-C.)**

Persée suppliait Paul-Émile de ne pas le produire dans la cérémonie de son triomphe : « pour ce qui est de cela, dit Paul-Émile, il ne dépend que de toi. » (*Paulus Persi deprecanti, ne in triumpho duceretur, "in tua id quidem potestate est."*).

Cicéron, *Tusculanes* V, 40. Traduction J. Humbert 1960.

Persée y passa sept jours, et fut réduit, par la misère, à implorer le secours des autres prisonniers qui vivaient de leur ration. Ses compagnons, touchés de si grands malheurs, lui donnaient en pleurant une partie de la portion qu'on leur accordait. On lui avait jeté un glaive pour se frapper, une corde pour s'étrangler (ἔριπτο δ' οὖν αὐτῷ καὶ ξίφος πρὸς ἀνάρεσιν καὶ κάλως πρὸς ἀγχόνην, ἐξουσίας διδομένης ὡς βούλοιοτο χρῆσασθαι), avec la facilité de s'en servir s'il le jugeait convenable.

Diodore, *Bibliothèque historique* XXXI, 9, 3. Traduction F. Hoeffler 1865.

En ce qui concerne Persée, bien que Paul-Émile eût pitié du changement de son sort et fût fort désireux de lui prêter secours, il ne put rien obtenir, sinon de le faire transférer de l'endroit qu'on appelle à Rome le Carcer en un lieu salubre, où les conditions étaient plus humaines : là, selon la plupart des écrivains, le roi, qui était étroitement gardé, se laissa mourir de faim

Suicide : les cas historiques

(ἀπεκατέρησεν). Mais certains historiens le font mourir d'une manière singulière et très étonnante.

Ensuite, Plutarque donne une autre version où les soldats l'épuisent et où il meurt privé de sommeil et de nourriture.

Plutarque, *Vie de Paul-Émile XXXVII*, 2. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Phérécyde (VI^e siècle)

Certains cependant disent qu'il se rendit à Delphes et se précipita du haut du Mont Côticos (ἔνιοι δέ φασιν ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς ἀπὸ τοῦ Κωρυκίου ὄρους αὐτὸν δισκῆσαι).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres I*, 118. Traduction R. Goulet 1999.

❖ Phila (288 avant J.-C.)

Voilà comment Démétrios fut chassé du pouvoir. Il s'enfuit à Cassandréia. Sa femme Phila, bouleversée, n'eut pas le courage de voir le plus malheureux des rois devenus simples particuliers et fugitifs. Renonçant à toute espérance, pleine de haine pour la Fortune de Démétrios qui se montrait plus constante dans le malheur que dans le bonheur, elle but du poison et mourut (πιῶσα φάρμακον ἀπέθανε).

Plutarque, *Vie de Démétrios XLV*, 1. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Philistos (IV^e siècle)

Le combat fut sanglant ; Philistos grâce à sa valeur, eut d'abord l'avantage ; mais ensuite, abandonné des siens, il fut enveloppé par les navires des Syracusains, qui cherchaient à le prendre vivant. Mais Philistos, pour prévenir les outrages de la captivité, se donna volontairement la mort (ἑαυτὸν ἀπέσφαξε). [...]. Les Syracusains, sortit victorieux de ce combat naval, s'emparèrent du corps de Philistos, le mirent en lambeaux, le traînèrent dans toute la ville et le jetèrent à la voirie.

Diodore, *Bibliothèque historique XVI*, 16, 3. Traduction F. Hoeffler 1865.

4. Éphore, il est vrai, dit que Philistos, quand son vaisseau fut pris, se donna la mort (ἑαυτὸν ἀνέλοι).

Plutarque, *Vie de Dion XXXV*. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1978.

❖ Philométos (355)

Philometos combattit courageusement, et, criblé de blessures, il gagna une hauteur escarpée où il fut enveloppé : ne trouvant aucune issue et redoutant les outrages de la captivité, il se jeta lui-même dans un précipice (ἑαυτὸν κατεκρήμνισε) et vengea ainsi par sa mort la divinité offensée.

Diodore, *Bibliothèque historique XVI*, 31, 4. Traduction F. Hoeffler 1865.

Les Phocéens furent mis en déroute, et Philomélos s'étant précipité (καὶ ὁ Φιλόμηλος ῥίπτει τε αὐτὸν), en fuyant, de dessus un rocher très haut et très escarpé, termina ainsi ses jours

Pausanias, *Description de la Grèce X*, 2, 4. Traduction M. Clavier 1821.

❖ Polémarque (mort en 404 avant J.-C.)

À cette nouvelle, je m'embarquai dans la nuit pour Mégare. Quant à Polémarque, les Trente lui envoyèrent leur ordre habituel, celui de boire la ciguë (πίνειν κώνειον), sans lui faire connaître le motif de sa condamnation, à plus forte raison sans le juger ni le laisser se défendre. Une fois mort, ils l'emportèrent hors de la prison ; mais au lieu de laisser le convoi

Suicide : les cas historiques

partir d'une des trois maisons qui nous appartenaient, ils louèrent un hangar pour y exposer le corps. Nous avions beaucoup de manteaux, mais quand on en demanda, ils n'en donnèrent pas un seul pour les funérailles ; ce furent nos amis qui fournirent, l'un un manteau, l'autre un coussin, chacun enfin ce qu'il pouvait avoir, pour l'ensevelir.

Lysias, *Discours XII*, 17-18. Traduction L. Gernet, M. Bizos 1989.

❖ Poliagros (V^e siècle)

Les plaisanteries et les moqueries n'ont, à ce qu'il me semble, aucun pouvoir. Si elles s'attaquent à un esprit ferme, elles sont réduites à néant ; ce n'est que lorsqu'elles s'attaquent à un esprit médiocre et bas qu'elles ont le dessus, et souvent elles ne se contentent pas d'offenser, mais tuent. En voici une preuve : persiflés par la comédie, Socrate riait, et Poliagros se pendit (Πολιάγρος δὲ ἀπήγγξατο).

Élien, *Histoire Variée V*, 8. Traduction A. Lukinovitch 1991.

❖ Ptolémée de Chypre (II^e/I^{er} siècle)

1. Cependant, par une heureuse fortune pour Caton, Ptolémée de Chypre prit du poison et se donna la mort (ἑαυτὸν φαρμάκοις ἀπέκτεινε).

Plutarque, *Vie de Caton le jeune XXXVI*, 1. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Ptolémée, maître de Chypre, *s'était empoisonné* (φάρμακον πὼν ἀπέθανε) aussitôt qu'il eut connu les décrets du sénat : il n'osa point prendre les armes contre les Romains, et il n'aurait pu survivre à la perte de sa puissance.

Dion Cassius, *Histoire romaine XXXIX*, 22, 2-3. Traduction E. Gros 1845.

❖ Pythagore (mort au tout début du V^e siècle avant J.-C.)

Dicéarque raconte que Pythagore mourut, alors qu'il s'était réfugié dans le temple des Muses à Métaponte, à la suite d'un jeûne de quarante jours (τετταράκοντ' ἡμέρας ἀσιτήσαντα). Héraclide dans son *Abrégé des Vies de Satyros* raconte que Pythagore, après avoir enseveli Phérécyde à Délos, revint en Italie et que, trouvant Cylon de Crotonne en train de donner un banquet fastueux, il repartit pour Métaponte où il mit fin à ses jours en s'abstenant de nourriture, parce qu'il ne désirait pas vivre plus longtemps (ὑπεξελθεῖν κάκει τὸν βίον καταστρέψαι ἀσιτία, μὴ βουλόμενον περαιτέρω ζῆν).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres VIII*, 40. Traduction J.-F. Balaudé, L. Brisson 1999.

Du même (Diogène Laërce)

Hélas ! Pourquoi Pythagore a-t-il eu tant de respect pour les fèves et mourut-il avec ses propres disciples ? Il y avait là un champ de fèves : pour éviter de les fouler aux pieds, il mourut sur le carrefour de la main des Agrigentins (ἐξ Ἀκραγαντίνων κάθθαν' ἐνὶ τριόδῳ).

Anthologie palatine VII, 122. Traduction A.M Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960.

Pythagore lui-même, dit-on, mourut à Métaponte ; il s'était réfugié au sanctuaire des Muses, où il était resté quarante jours privé du nécessaire. Selon d'autres, quand le feu ravageait l'habitation où ils se trouvaient réunis, ses adeptes se jetèrent dans le feu pour ouvrir un passage à leur maître, en faisant de leur corps un pont sur le feu. Ayant ainsi passé à travers l'incendie, Pythagore, désespéré d'avoir perdu ses familiers, se donna la mort (ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν).

Porphyre, *Vie de Pythagore LVII*. Traduction E. Des Places 1982.

❖ **Pythie**

Quand donc la faculté imaginative et divinatoire se trouve bien ajustée à l'état de l'exhalation, comme à un remède adéquat, alors les prophètes éprouvent nécessairement l'enthousiasme ; mais, quand il n'en est pas ainsi, l'enthousiasme ne se produit pas, ou bien il se produit de travers, avec désordre et confusion, comme nous savons que cela est arrivé pour la Pythie qui est morte tout récemment. Des consultants étant venus d'un pays étranger, la victime, à ce que l'on raconte, avait reçu les premières aspersion sans bouger et sans s'émouvoir, puis, comme les prêtres redoublaient de zèle et la pressaient à l'envi, à force d'être inondée et comme noyée, elle finit à grand peine par se rendre. Or qu'arriva-t-il à la Pythie ? Elle ne descendit dans le lieu prophétique, dit-on, qu'avec répugnance et aversion. Dès ses premières réponses, il fut manifeste, à sa voix rauque, qu'elle ne se remettait pas de son trouble et qu'elle ressemblait à un vaisseau désemparé, étant pleine d'une exhalaison muette et maligne. À la fin, complètement bouleversée, elle s'élança vers la sortie avec un cri étrange et terrible, et elle se jeta à terre (ἔρριψεν ἑαυτήν), mettant en fuite non seulement les consultants, mais encore le prophète Nicandre et ceux des hosioï qui se trouvaient là. Rentrés quelques instants après, ils la relevèrent sans connaissance et elle ne survécut que peu de jours.

Voilà pourquoi on garde la Pythie pure de toute union charnelle et complètement isolée pendant toute sa vie de tout contact et de toute relation avec des étrangers. Voilà pourquoi aussi, avant la consultation, on recueille les signes de la volonté divine, dans la pensée que le dieu sait bien à quels moments la prophétesse, se trouvant dans l'état et la disposition convenables, supportera sans dommage l'enthousiasme.

Plutarque, *Moralia* 438B-D. Traduction R. Flacière 1974.

❖ **Sappho (VI^e siècle)**

À Leucade : le mont d'où l'on dit que Sappho se précipita à cause d'un homme (*Leucade mons unde se Sappho deiecit propter uirum*). Au sommet du mont il y a un sanctuaire d'Apollon où on accomplit les rites, et quand un homme saute de là-haut, il est aussitôt recueilli par des barques.

Ampélius, *Aide-Mémoire* VIII, 4. M.-P. Arnaud-Lindet 1993.

Sur le rocher que je viens de mentionner se dresse le sanctuaire d'Apollon de Leucate. C'est là que se trouve également l'emplacement du saut qui passe traditionnellement pour guérir le mal d'amour, en ces lieux où l'on dit que Sappho la première - je cite Ménandre-

Quand elle poursuivait le dédaigneux Phaon, le désir la blessant d'un cruel aiguillon, se jeta du sommet d'une falaise (ῥῖψαι πέτρας) altière visible de très loin. Pourtant, sur ta prière, O prince souverain...

Ménandre affirme donc que Sappho aurait été la première à tenter le saut. Mais les auteurs les plus férus d'antiquité font remonter l'origine de cet usage à Céphalos, fils de Déioneus, quand il fut amoureux de Ptérelas. Les Leucadiens avaient aussi pour coutume de choisir chaque année, à l'occasion des sacrifices en l'honneur d'Apollon, entre tous ceux sur lesquels pesaient une inculpation, un homme que l'on précipitait en guise de victime apotropaique du haut du poste de guet installé sur le cap. On attachait cependant à son corps des plumes variées et des oiseaux susceptibles de ralentir sa chute en battant des ailes, tandis que de nombreux équipages montés dans de petites barques de pêche attendaient en cercle au pied de la falaise, prêts à lui porter secours s'ils le pouvaient et à le transporter en sécurité hors des frontières du territoire après l'avoir recueilli.

Strabon, *Géographie* X, 2, 9. Traduction F. Lasserre 1971.

Lettre 11. Glaukippe à Charopè.

Suicide : les cas historiques

Je suis hors de moi, mère, je ne supporte pas d'épouser celui à qui mon père vient d'annoncer qu'il allait me fiancer, le garçon de Méthymna, le fils du capitaine, depuis que j'ai contemplé l'éphèbe de la ville qui portait le sarment, quand tu m'as envoyée à Athènes, au moment des Ôschophories. Il est si beau ma mère, tellement séduisant. Ses boucles sont plus frisées que les mousses marines, il sourit de manière plus gracieuse que la mer quand elle est calme, ses regards ont des reflets bleu sombre : on croirait voir les flots, lorsqu'ils s'éclairent aux premiers rayons du soleil levant. Quant à son visage... On dirait que les Charites elles-mêmes dansent sur ses joues, après avoir quitté Orchomène et s'être baignées dans la source d'Argaphia. Ses lèvres, il les a fleuries avec des roses dérobées sur les seins d'Aphrodite et pressées au bord de sa bouche. Je serai à lui, sinon j'imiterai Sapphô de Lesbos : à défaut du rocher de Leucade, j'irai sur les falaises du Pirée me jeter dans les flots (ἀλλ' ἀπὸ τῶν Πειραικῶν προβόλων ἐμαυτὴν εἰς τὸ κλυδώνιον ὄσω).

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaïres* I, 11. Traduction A.-M. Ozanam 1999.

❖ Jeunes spartiates

Il y a aux frontières de la Messénie un sanctuaire d'Artémis appelée *Limnatis* (des Marais) et, parmi les Doriens, seuls les Messéniens et les Lacédémoniens prenaient part au culte. Selon les allégations des Lacédémoniens, des jeunes filles de chez eux qui étaient venues assister à la fête avaient subi des violences de la part d'homme de Messénie, et leur roi avait été tué en tentant de s'y opposer ; c'était Téléclos, fils d'Archélaos, lui-même fils d'Agésilaos, fils de Doryssos, fils de Labotas, fils d'Echestratos, fils d'Agis ; en outre, disent-ils, les jeunes filles violentées, de honte, se seraient donné la mort (διεργάσασθαι λέγουσιν αὐτὰς ὑπὸ αἰσχύνης). Par la suite les Messéniens disent que les Spartiates agressés étaient de jeunes hommes déguisés en filles.

Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 4, 2. Traduction J. Aubergier 2005.

❖ Garçon spartiate

Un garçon spartiate qui avait été fait prisonnier par le roi Antigonos et avait été vendu se montrait soumis en toute chose à celui qui l'avait acheté, en tout ce, du moins, qu'il considérait comme pouvant être accompli par un être libre ; mais lorsque l'homme lui ordonna d'apporter un pot de chambre, il se révolta en disant : « Je ne veux pas être esclave ! ». Comme l'autre le menaçait il monta sur le toit et, en disant : « Tu vas voir le fruit de ton achat », il se jeta en bas et mit fin à ses jours (ἔβαλεν ἑαυτὸν κάτω καὶ ἐτελεύτα).

Plutarque, *Moralia* 234C. Traduction F. Fuhrmann 1988.

❖ Sauteurs de Leucade

D'un bond, du haut de la roche de Leucade je plonge dans le flot argenté, ivre d'amour (ἀρθεῖς δηῦτ' ἀπὸ Λευκάδος πέτρης ἐς πολιὸν κῦμα κολυμβῶ μεθύων ἔρωτι.)

Anacréon, *fr.* 31 Page. Traduction Koch-Piettre 2005a¹.

Le rocher de Leucade a reçu son nom de Leucos, le compagnon d'Ulysse, qui était originaire de Zacynthe et qui fut, dit le Poète, tué par Antiphos ; c'est ce personnage, dit-on, qui éleva le temple d'Apollon *Leukatès*. Ceux donc qui plongeaient du haut de ce rocher étaient, dit-on, délivrés de leur amour et voici pour quelle raison : après la mort d'Adonis, Aphrodite, dit-on, errait en le cherchant ; elle le trouva en Argos, ville de Chypre, dans le sanctuaire d'Apollon *Erithios*, et elle l'emporta après avoir fait à Apollon la confidence de son amour pour Adonis.

¹ Voir également WARLAND 1996, 153.

Suicide : les cas historiques

Et Apollon l'amena au rocher de Leucade et lui ordonna de se jeter du haut du rocher ; elle se jeta et fut libérée de son amour. Comme elle en cherchait la raison, Apollon lui répondit, dit-on, qu'en sa qualité de devin, il savait que Zeus, toujours épris d'Héra, était venu s'asseoir sur le rocher et avait été délivré de son amour.

Et beaucoup d'autres, hommes et femmes, souffrant du mal d'amour, furent délivrés de leur passion en sautant du haut du rocher, telle Artémise, fille de Lygdamis, qui fit la guerre avec le Perse ; éprise de Dardanos d'Abydos et dédaignée, elle lui aurait crevé les yeux pendant qu'il dormait, mais, comme son amour grandissait sous l'effet de la colère divine, elle vint à Leucade sur l'ordre d'un oracle, se jeta du haut du rocher, se tua et fut ensevelie (ἔρριπεν ἑαυτὴν κατὰ τῆς πέτρας καὶ ἀναιρεθεῖσα ἐτάφη). Hippomédon d'Épidamme, dit l'auteur, était épris d'un jeune garçon de son pays et, comme il n'obtenait aucun succès parce que le jeune garçon avait un penchant pour un autre, il le tua, puis il vint à Leucade, plongea et se tua (καὶ ῥίψαντα ἑαυτὸν ἀποθανεῖν). Et le poète comique Nicostrate, amoureux de Tetigidaia de Myrina, plongea et fut affranchi de son amour. Macès de Bouthrotos fut, dit-on, surnommé « Pierre blanche » parce qu'il aurait été affranchi des maux de l'amour après s'être jeté quatre fois du rocher.

Une foule d'autres gens passent pour avoir été soulagés de cette façon. Boulagoras le Phanagorite, épris du flûtiste Diodore, se jeta du rocher et se tua à un âge déjà avancé (καταβαλόντα αὐτὸν ἀναιρεθῆναι γηραιὸν ἤδη ὄντα). Rhodopè d'Amisène se tua aussi en se jetant (Ἀναιρεθῆναι δὲ καὶ Ῥοδόπην Ἀμισσηνὴν καταβαλοῦσαν ἑαυτήν) par amour de deux jeunes garçons jumeaux qui faisaient partie de la garde du roi Antiochos et s'appelaient Antiphon et Cyrus. Et Charinos, un poète iambique, était amoureux de l'eunuque Éros, échanson d'Eupator ; confiant dans le récit qu'on faisait sur le rocher, il sauta, se brisa la jambe et mourut de douleur en lançant ces iambes : « Au diable, trompeuse et funeste pierre de Leucade ! Charinos, hélas ! hélas ! cette muse iambique, tu l'as réduite en cendres par tes vaines paroles d'espoir ! Puisse Eupator en souffrir autant pour Éros ! » Et Nireus de Catane, épris de l'Athéna d'Attique, vint au rocher et plongea, et il fut délivré de sa peine. En plongeant, il tomba dans le filet d'un pêcheur dans lequel il fut repêché avec un coffret rempli d'or. Il était en procès avec le pêcheur pour l'or, mais Apollon lui apparut la nuit en songe et le détourna de poursuivre alors qu'il devait rendre grâces pour son salut et il le menaça ; il ne devait pas de surcroît chercher à s'approprier de l'or qui était à autrui.

Photius, *Bibliothèque* 190, 153a-b. Traduction R. Henry 1960.

❖ Speusippe (mort en 339 avant J.-C.)

Alors que son corps était déjà ruiné sous l'effet de la paralysie, il envoya chercher Xénocrate en l'invitant à venir et à lui succéder à la tête de l'école. On raconte que, transporté sur une charrette en direction de l'Académie, il rencontra Diogène et lui dit : « Joie à toi ». L'autre lui répondit : « Mais non à toi qui supportes de vivre dans un pareil état ». À la fin, pris de découragement, il quitta la vie volontairement, à un âge avancé (καὶ τέλος ὑπὸ ἀθυμίας ἐκὼν τὸν βίον μετήλλαξε γηραιὸς ὢν).

Nous lui avons consacré une épigramme :

Si je n'avais appris que Speusippe mourut ainsi, personne n'aurait pu me convaincre de dire qu'il n'était pas du même sang que Platon ; car il ne se serait pas laissé mourir de découragement pour si peu de chose (οὐ γὰρ ἀθυμῶν κάτθανεν ἂν διὰ τι σφόδρα μικρόν).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* IV, 3. Traduction T. Dorandi 1999.

❖ Stilpon (mort après 280 avant J.-C. environ)

Hermippe dit que Stilpon mourut âgé, après avoir bu du vin afin de mourir plus vite (οἶνον προσενεγκάμενον ὅπως θᾶπτον ἀποθάνῃ).

Suicide : les cas historiques

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 120. Traduction M.-O. Goulet-Cazé 1999.

❖ Jeune tégéate

Pour Artémis *Hégémoné* (Conductrice), voici ce que disent les Tégéates : la tyrannie d'Orchomène en Arcadie fut exercée par Aristomélidas ; s'étant épris d'une vierge tégéate et s'en étant rendu maître d'une façon quelconque, il en confia la garde à Chronios. Mais elle, avant d'être conduite auprès du tyran, voilà qu'elle se suicide (*ἀποκτίννυσιν ἑαυτήν*), sous l'effet de la crainte et de la pudeur. Quant à Chronios, une apparition d'Artémis l'anima contre Aristomélidas ; il le tua, s'exila à Tégée et y établit un sanctuaire pour Artémis. Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 47, 6. Traduction M. Jost 1998.

❖ Tellias (mort en 406)

Il avait voulu, avec quelques autres, se réfugier dans le temple d'Athéna, pensant que cet asile sacré serait respecté des Carthaginois ; mais voyant leur impiété, il mit le feu au temple et se brûla lui-même (*ἐμπρήσαι τὸν νεὸν [...] ἑαυτὸν συγκατακαῦσαι*) ainsi que tous les trésors que renfermait ce monument. Par ce seul acte il sut prévenir l'outrage qui menaçait les dieux, détourner le pillage d'immenses trésors, et surtout dérober sa personne à l'insolence des barbares.

Diodore, *Bibliothèque historique* XIII, 90, 220. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Théagénès

Hermès présente à Clotho des morts pour les juger, parmi eux se trouve le philosophe cynique Théagénès.

Clotho. – Sept se sont suicidés par amour, et le philosophe Théagénès s'est tué pour une courtisane de Mégare (*ΚΛΩΘΩ}Δι' ἔρωτα αὐτοῦς ἀπέσφαξαν ἑπτὰ, καὶ ὁ φιλόσοφος Θεαγένης διὰ τὴν ἑταίραν τὴν Μεγαρόθεν*).

Lucien, *L'arrivée aux enfers ou le tyran* 6, 7-10. Traduction E. Chambry 2015.

❖ Théràmène (mort en 404)

Peu de temps après, il fut condamné par les Trente à boire la ciguë et mourut. (*πιεῖν κόνειον κατακριθεῖς*).

Élien, *Histoire Variée* IX, 21. Traduction A. Lukinovitch et A.-M. Morand 1991.

❖ Thémistocle (mort en 459)

Il mourut de maladie. Certains prétendent aussi qu'il s'empoisonna (*ἐκούσιον φαρμάκῳ ἀποθανεῖν αὐτόν*), à la pensée qu'il ne pouvait remplir ses promesses envers le roi. **5.** Il a un monument funéraire à Magnésie d'Asie [...]. **6.** mis ses restes furent, d'après la famille, rapatriés, selon son vœu, et ensevelis en Attique, à l'insu des Athéniens (il était interdit de l'ensevelir, puisqu'il était banni pour trahison).

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* I, 138, 4. Traduction J. De Romilly 1958.

Quelques historiens affirment que Xerxès, qui désirait lancer contre la Grèce une nouvelle expédition, avait demandé à Thémistocle de diriger cette guerre et que ce dernier avait donné son accord, mais avait obtenu que le Roi s'engageât par serment à ne pas mener sans lui cette expédition contre les Grecs. **3.** On égorga un taureau, les serments furent prononcés, alors Thémistocle remplit une coupe du sang de la victime, la vida et mourut sur-le-champ (*τὸν Θεμιστοκλέα κύλικα τοῦ αἵματος πληρώσαντα ἐκπιεῖν καὶ παραχρῆμα τελευτῆσαι*). Ainsi

Suicide : les cas historiques

disent-ils, Xerxès renonça à cette entreprise et Thémistocle laissa, en mourant de la sorte, la plus belle preuve qu'il se conduisit en bon citoyen dans les affaires de la Grèce.

Diodore, *Bibliothèque historique* XI, 58, 2-3. Traduction F. Hoefffer 1865.

Il prit donc le meilleur parti, celui de mettre fin à ses jours par une mort opportune (ἄριστα βουλευσάμενος ἐπιθεῖναι τῷ βίῳ τὴν τελευτὴν πρέπουσαν): il fit un sacrifice aux dieux, rassembla ses amis, leur fit ses adieux, et, selon la tradition la plus répandue, but du sang de taureau ; selon d'autres, il absorba un poison à l'action rapide (αἷμα ταύρειον πίων, ὡς δ' ἔνιοι φάρμακον ἐφήμερον προσενεγκάμενος). Il mourut à Magnésie à l'âge de soixante-cinq ans, ayant passé la plus grande partie de sa vie dans l'action politique et les commandements militaires. On dit que le roi, apprenant la cause et le genre de sa mort, l'admira encore davantage et continua de traiter ses amis et ses parents avec bienveillance.

Plutarque, *Vie de Thémistocle* XXXI, 5-7. Traduction R. Flacière, E. Chambry, M. Juneaux 1961.

En tout cas, c'est surtout, dit-on, parce qu'il n'espérait rien de cette entreprise contre l'Hellade, ne pensant pas pouvoir surmonter la Fortune et la valeur de Cimon, que Thémistocle se donna volontairement la mort (ἐκὼν τελευτῆσαι).

Plutarque, *Vie de Cimon* XVIII, 7. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1972.

❖ Théodore

Il y avait aussi une chanson en l'honneur d'Erigonè, et qu'on chantait à la fête des Eores ; on la nommait la chanson de la vagabonde, (elle était due à Théodore), dont Aristote parle ainsi dans sa République des Colophonniens.

« Ce Théodore finit aussi ses jours par une mort violente (ὕστερον βιαίῳ θανάτῳ) ; c'était, dit-on, un homme voluptueux, comme on le voit par ses poésies ; et les femmes chantent encore ses vers à la fête des Eores. »

Athénée, *Les Deipnosophistes* XIV, 618. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1791.

❖ Therykion (fin du III^e siècle)

Apologie du suicide par Therykion à Cléomène qui reste sourd à sa proposition.

Therykion ne répondit rien mais, dès qu'il eut l'occasion de s'éloigner de Cléomène, il s'en alla à l'écart, sur la plage, et se trancha la gorge (ἔσφαξεν ἑαυτόν).

Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXI, 12. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Timagoras

Sur l'Acropole, l'autel que l'on appelle d'Antéros est, dit-on, une consécration des métèques, parce que l'Athénien Mélès, dédaignant Timagoras, un métèque, qui était épris de lui, lui ordonna de monter au sommet de la falaise et de se jeter de là (ἀφείναι κατὰ τῆς πέτρας αὐτὸν ἐκέλευσεν ἐς τὸ ὑψηλότατον αὐτῆς ἀνελθόντα). Sur ce, Timagoras sans ménager sa vie, et voulant en tout satisfaire aux ordres du jeune homme, s'y rendit donc et se lança de cet endroit (καὶ φέρων ἑαυτὸν ἀφῆκε): Mélès, quand il vit Timagoras sans vie, en eut tant de remords qu'il alla se jeter du même rocher ; il se jeta dans le vide et mit fin à ses jours de cette façon. Il fut dès lors institué par les métèques de rendre un culte au démon Antéros, le vengeur de Timagoras.

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 30, 1. Traduction J. Pouilloux 1992.

❖ **Timanthès (V^e siècle avant J.-C.)**

Le Cléonéen Timanthès a reçu une couronne au pancrace chez les adultes, et le Trézénien Baukis a triomphé des lutteurs, catégorie adultes : la statue du premier est due à l'Athénien Myron, celle de Baukis, à Naukydès. Voici, à ce qu'on dit, la raison pour laquelle Timanthès termina sa vie (τῷ δὲ Τιμάνθει τὸ τέλος τοῦ βίου). Il avait cessé sa carrière d'athlète, mais il essayait encore sa force en tendant chaque jour un grand arc ; et voilà qu'il fit un voyage et pendant ce temps il cessa la pratique de l'arc. Comme, à son retour, il n'était pas capable de tendre l'arc, il alluma un feu, puis se jette vivant dans le bûcher (πῦρ ἀνακαύσας ἀφήσει ζῶντα ἑαυτὸν ἐς τὴν πυρὰν). Tous les événements de ce genre qui se sont déjà produits dans le monde, ou qui se produiront un jour, on devrait, à mon sens, les considérer comme folie plutôt que comme courage.

Pausanias, *Description de la Grèce* VI, 8, 4. Traduction J. Pouilloux 2002.

❖ **Timarque (IV^e siècle)**

La première fois qu'il parla (*Eschine*) devant le peuple, ce fut contre Philippe. Il en acquit de la popularité et fut élu ambassadeur auprès des Arcadiens. Une fois là-bas, il souleva les Dix Mille contre Philippe. Il accusa Timarque¹ de se prostituer. Celui-ci renonça à se défendre et se pendit (αὐτὸν ἀνήρτησεν), comme Démosthène le dit quelque part.

Plutarque, *Moralia* 841A. Traduction A. Cuvigny 1981.

❖ **Timocrate (mort en 429)**

Pendant la bataille navale de Naupacte, les Athéniens moins nombreux battent un navire ; À bord du navire de Leucade, coulé près du chaland, se trouvait le Lacédémonien Timocrate : lors de la perte de son navire, il s'ouvrit la gorge (ἔσφαξεν ἑαυτὸν) et tomba dans la rade de Naupacte.

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* II, 82, 3. Traduction J. De Romilly 1962.

❖ **Zénon de Citium (mort en 262)**

Zénon, le fondateur de la philosophie stoïcienne, vécut quatre-vingt-dix-huit ans. On dit qu'en entrant dans l'assemblée du peuple il trébucha et s'écria : « Pourquoi m'appelles-tu ? » ; qu'il retourna chez lui et renonçant à s'alimenter cessa de vivre (καὶ ἀποσχόμενον τροφῆς τελευτῆσαι τὸν βίον).

Lucien, *Les « longue-vie »* XIX. Traduction J. Bompaire 1998.

De Diogène Laërce.

On raconte au sujet de la mort de Zénon de Citium qu'après avoir beaucoup souffert de la vieillesse il trouva sa fin en se privant de nourriture (ἐλύθη μένων ἄσιτος). Selon d'autres, ayant un jour fait une chute, il dit en frappant la terre de la main : « J'arrive de moi-même, pourquoi m'appelles-tu ? »

Anthologie palatine VII, 118. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître 1960.

Voici comment il mourut. En sortant de l'école, il achoppa et se brisa le doigt. Frappant la terre de la main, il prononça le vers tiré de Niobé :

J'arrive. Pourquoi m'appelles-tu ?

Et aussitôt il mourut, en retenant sa respiration (ἐτελεύτησεν, ἀποπνίζας ἑαυτὸν).

¹ Voir Eschine, *Contre timarque*.

Suicide : les cas historiques

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 28. Traduction R. Goulet 1999.

Il quitta la vie à 90 ans en se privant de nourriture à chaque fois jusqu'à mourir de faiblesse.
(ἔτελεύτησε δὲ ἐτῶν κ' ἀφελὼν ἐκάστοτε τῆς τροφῆς, ἕως ἀτονία διεφθάρη).
Souda ζ 79, s.v. *Zênôn*. Ma traduction.

D. Suicides collectifs

❖ Abydiens (200)

On peut donc dire que le fameux acharnement des Phocidiens et la vaillance des Acarnaniens ont été surpassés par l'intrépidité des gens d'Abydos. On voit en effet que les Phocidiens avaient pris des résolutions comparables au sujet de leurs proches sans désespérer absolument de la victoire, puisqu'ils affronteraient les Thessaliens en rase campagne dans une bataille rangée ; 3 il en fut de même de la nation acarnaniennes, lorsque dans l'attente de l'invasion étolienne elle prit des résolutions comparables face à la situation ; j'ai rapporté cela en détail précédemment. Les gens d'Abydos au contraire, bloqués de toute part et désespérant pratiquement du salut, choisirent tous ensemble de subir leur destin avec leurs enfants et leurs femmes, plutôt que de rester en vie (πανδημει προείλοντο τῆς εἰμαρμένης τυχεῖν μετὰ τῶν τέκνων καὶ τῶν γυναικῶν μᾶλλον ἢ ζῶντες) avec la perspective de voir leurs enfants et leurs femmes tomber au pouvoir de l'ennemi. C'est pourquoi on peut tout particulièrement reprocher à la fortune le sort dramatique d'Abydos, parce que dans les autres cas, par une sorte de pitié, elle a aussitôt redressé la situation, donnant la victoire en même temps que le salut à des gens qui en désespéraient, tandis que, pour Abydos, elle eut le point de vue inverse. De fait les hommes furent tués, la ville prise, les enfants tombèrent avec leurs mères aux mains des vainqueurs.

Polybe, *Histoires* XVI, 32. Traduction D. Roussel 1978.

Observant d'autre part la sombre ardeur avec laquelle les assiégés mettaient en masse fin à leurs jours et à ceux de leurs femmes et enfants, par le fer, par le feu, en se pendant, en se jetant dans les citernes ou du haut des toits, il resta frappé de stupeur. Fort ému par ce courage, [10] il fit proclamer qu'il accordait un délai de trois jours à ceux qui voulaient se pendre ou se trancher la gorge (θεωρῶν δὲ τὸ πλῆθος καὶ τὴν ὀρμὴν τῶν σφᾶς αὐτοῦς καὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας ἀποσφαττόντων, κατακαόντων, ἀπαγχόντων, εἰς τὰ φρέατα ῥιπτούντων, κατακρημιζόντων ἀπὸ τῶν τεγῶν, ἐκπλαγῆς ἦν, καὶ διαλγῶν ἐπὶ τοῖς γινομένοις παρήγγειλε διότι τρεῖς ἡμέρας ἀναστροφὴν δίδωσι τοῖς βουλομένοις ἀπάγγεσθαι καὶ σφάττειν αὐτούς). [11] Mais les Abydiens, fidèles au parti qu'ils avaient pris à l'origine et estimant qu'en agissant autrement ils se rendraient coupables d'une sorte de trahison envers ceux qui avaient combattu et qui étaient morts pour la patrie, refusaient de vivre, quand on ne les empêchait pas de se tuer en liant les mains ou par tout autre moyen de contrainte [12]. La plupart s'élançaient sans une hésitation, par famille entière, dans la mort... (οὐδαμῶς ὑπέμενον τὸ ζῆν, ὅσοι μὴ δεσμοῖς ἢ τοιαύταις ἀνάγκαις προκατελήφθησαν· οἱ δὲ λοιποὶ πάντες ὄρμων ἀμελλήτως κατὰ συγγενείας ἐπὶ τὸν θάνατον)

Polybe, *Histoires* XVI, 34, 9-12. Traduction D. Roussel 2003.

(1) Les Abydénienens avaient placé sur leurs murs des machines qui défendaient les abords du côté de la terre, et rendaient même la position des vaisseaux ennemis fort périlleuse. (2) Mais lorsqu'ils virent une partie du rempart détruite, et les mines poussées déjà jusqu'au mur intérieur qu'ils avaient élevé à la hâte, ils envoyèrent des députés au roi pour négocier une capitulation. (3) Ils demandaient que la quadrirème rhodienne avec son équipage, et le renfort fourni par Attale, pussent sortir de la ville, et qu'on leur permit à eux-mêmes de se retirer chacun avec un vêtement.

(4) Philippe refusa d'entrer en accommodement, s'ils ne se rendaient à discrétion. À la nouvelle de cette réponse, l'indignation et le désespoir enflammèrent leur courroux. (5) Entraînés, comme les Sagontins, par un vertige de fureur, ils coururent enfermer leurs femmes dans le temple de Diane, les jeunes gens de condition libre, les jeunes filles et même les enfants en bas âge avec leurs nourrices, dans le gymnase. (6) Ils apportèrent au forum leur or

Suicide : les cas historiques

et leur argent, entassèrent leurs étoffes précieuses à bord du vaisseau rhodien et d'un navire de Cyzique, qui se trouvaient dans le port; ils firent venir les prêtres et les victimes et dresser des autels au milieu de la place. (7) Là ils choisirent d'abord ceux qui devraient, au moment où ils verraient leurs concitoyens tomber morts sur la brèche en cherchant à repousser l'ennemi, égorger aussitôt les femmes et les enfants, précipiter dans la mer l'or, l'argent et les étoffes entassés dans les vaisseaux, (8) puis mettre le feu aux édifices publics et particuliers dans le plus grand nombre d'endroits. (9) Ils s'engagèrent tous par serment et en répétant après les prêtres d'horribles imprécations, à exécuter ce triste et exécrationnel forfait. Puis tous ceux qui étaient en état de servir jurèrent de ne quitter la brèche que morts ou vainqueurs.

(10) Fidèles à leur parole, ils combattirent avec tant d'acharnement que, sans attendre la nuit qui allait mettre fin à la mêlée, Philippe, effrayé de leur désespoir, s'empessa de faire sonner la retraite. (11) Les chefs qui avaient été chargés du rôle le plus odieux dans ce drame sanglant, voyant qu'un petit nombre de combattants avaient survécu et qu'ils étaient épuisés de blessures et de fatigues, envoyèrent, dès le point du jour, les prêtres avec les bandelettes sacrées pour remettre la ville à Philippe.

(1) Avant la soumission d'Abydos et sur la nouvelle du siège, M. Aemilius, le plus jeune des trois ambassadeurs envoyés à Alexandrie, s'était rendu auprès de Philippe avec l'accord de ses collègues. Il lui reprocha d'avoir entrepris la guerre contre Attale et les Rhodiens, (2) et surtout d'assiéger en ce moment Abydos. Le roi répondit qu'Attale et les Rhodiens l'avaient provoqué: "Et les Abydédiens, dit Aemilius, vous ont-ils aussi attaqué les premiers?" (3) Peu accoutumé à entendre la vérité, Philippe trouva ce langage bien fier pour être adressé à un roi: "Votre jeunesse, dit-il, votre beauté et surtout le nom romain vous inspire de l'orgueil. (4) Mais je voudrais avant toutes choses vous voir demeurer fidèles aux traités, et observer la paix avec moi. Si vous m'apportez la guerre, eh bien! je suis tout disposé aussi à la faire afin de vous montrer que la puissance et le nom des Macédoniens ne sont, pas plus que celui des Romains, sans éclat militaire."

(5) Après avoir ainsi congédié l'ambassadeur, Philippe s'empara de l'or et de l'argent qu'on avait mis en monceaux; mais il perdit tout ce qu'il croyait avoir de prisonniers. (6) Les habitants, aveuglés par une rage forcenée, s'imaginèrent tout à coup qu'on avait trahi ceux qui avaient trouvé la mort en combattant; ils s'accusèrent les uns les autres de parjure; ils reprochèrent surtout aux prêtres d'avoir livré vivants à l'ennemi ceux qu'ils avaient dévoués à la mort. (7) Aussitôt ils coururent chacun de leur côté égorger leurs femmes et leurs enfants, et se tuèrent eux-mêmes d'une façon ou d'une autre. Surpris de ces transports frénétiques, le roi contint l'ardeur de ses soldats, et fit savoir qu'il accordait trois jours aux Abydédiens pour mourir. (8) Les vaincus profitèrent de cet intervalle pour exercer sur eux-mêmes plus d'actes de cruauté que ne s'en fût permis le vainqueur le plus implacable; si l'on excepte ceux que leurs chaînes ou d'autres obstacles empêchèrent de se donner la mort, pas un habitant ne tomba vivant au pouvoir de l'ennemi. Philippe laissa une garnison dans la ville et retourna dans son royaume. (9) Comme Hannibal après la ruine de Sagonte, Philippe, après le désastre d'Abydos, ne fut que plus impatient de combattre les Romains. Ce fut à ce moment qu'il rencontra des courriers et apprit d'eux que le consul était déjà en Épire, et qu'il avait pris ses quartiers d'hiver à Apollonie pour son armée de terre, et à Corcyre pour sa flotte.

Tite-Live, *Histoire romaine* XXXI, 17-18. Traduction M. Nisard 1864.

❖ Acarnaniens (210)

On peut donc dire que le fameux acharnement des Phocidiens et la vaillance des Acarnaniens ont été surpassés par l'intrépidité des gens d'Abydos. On voit en effet que les Phocidiens avaient pris des résolutions comparables au sujet de leurs proches sans désespérer absolument de la victoire, puisqu'ils affronteraient les Thessaliens en rase campagne dans une bataille rangée ; 3 il en fut de même de la nation acarnaniennes, lorsque dans l'attente de l'invasion

Suicide : les cas historiques

étolienne elle prit des résolutions comparables face à la situation ; j'ai rapporté cela en détail précédemment.

Polybe, *Histoires* XVI, 32,1-5. Traduction D. Roussel 1978.

Tout homme resté en Acarnanie, qui échapperait à la mort et se déroberait devant l'ennemi, ne pourrait être accueilli dans aucune ville et on lui refuserait le feu. Ils prononcèrent à ce sujet des imprécations avertissant tous les peuples et en particulier les Épirotes qu'il ne fallait donner asile à aucun fugitif sur leur territoire.

Polybe, *Histoires* IX, 40. Traduction D. Roussel 2003.

(9) Scopas, à la nouvelle que le roi, parti pour la Thrace, donnait tous ses soins à cette expédition, fait prendre les armes à toute la jeunesse étolienne, et se dispose à porter la guerre dans l'Acarnanie. (10) Les Acarnaniens, inférieurs en forces, affaiblis déjà par la perte d'Oeniadae et de Nasos, et menacés en outre des armes romaines, ne prennent plus conseil que du désespoir pour se mettre en état de défense. (11) Ils commencent par envoyer en Épire leurs femmes, leurs enfants et les vieillards au-dessus de soixante ans; tout le reste, depuis quinze jusqu'à soixante ans, jure de ne rentrer dans sa patrie que victorieux, (12) et s'oblige par le même serment à ne recevoir dans aucune ville, dans aucune maison, ni à table, ni près de ses dieux lares, quiconque reviendrait vaincu du champ de bataille. Une imprécation terrible est prononcée contre ceux qui violeraient ce serment; (13) et les prières les plus saintes sont adressées à ce sujet aux Épirotes, leurs hôtes et leurs voisins; ils les supplient en même temps de réunir dans le même tombeau tous ceux qui mourront les armes à la main, avec cette inscription sur leur tombe: "Ici gisent les Acarnaniens qui, contre toute justice attaqués par les Étoliens, sont morts en combattant pour la patrie."

(15) Animés par ces dispositions, ils marchent au-devant de l'ennemi et vont camper sur leurs frontières. Les courriers qu'ils envoyèrent à Philippe pour l'informer des extrémités auxquelles ils sont réduits le forcèrent de renoncer aux succès que lui présageaient la prise de Iamphorinna, reçue à composition, et plusieurs autres avantages qu'il venait d'obtenir. (16) La nouvelle de la conjuration des Acarnaniens avait d'abord ralenti l'ardeur des Étoliens; l'arrivée de Philippe les obligea bientôt à rentrer sur leur territoire. (17) Philippe, qui d'abord avait marché à grandes journées pour prévenir la ruine des Acarnaniens, n'alla pas plus loin que Dion: apprenant que les Étoliens avaient quitté l'Acarnanie, il retourna lui-même à Pella.

Tite-Live, *Histoire romaine* XXVI, 25, 9-17. Traduction M. Nisard 1864.

❖ Agrigentins

Les Agrigentins fuient les armées carthaginoises.

Les malades furent délaissés par les domestiques qui les gardaient, car chacun ne songeait qu'à son propre salut ; les vieillards furent abandonnés à leur infirmité. Beaucoup d'autres, aimant mieux mourir que de quitter leur patrie, mirent volontairement fin à leurs jours (τὰς χεῖρας ἑαυτοῖς προσήνεγκαν), afin d'exhaler le dernier soupir dans le foyer paternel.

Diodore, *Bibliothèque historique* XIII, 89, 2. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Argiens

Voici donc l'origine de cette insurrection. La cité d'Argos avait un régime démocratique et certains démagogues excitaient les masses populaires contre les citoyens particulièrement riches ou célèbres. Les victimes de ces attaques se concertèrent et décidèrent de renverser la démocratie. **2.** On mit à la torture quelques-uns des membres supposés de la conjuration. Les autres, craignant le supplice de la torture, se donnèrent la mort de leur propre main (ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ ζῆν μετέστησαν).

Diodore, *Bibliothèque historique* XV, 58, 1-2. Traduction C. Vial 1977.

Suicide : les cas historiques

❖ Cyrénéennes

Les Cyrénéennes

Pendant la guerre que Ptolémée fit à ceux de Cyrène, les Cyréniens ayant fait venir d'Étolie, Lycope pour être leur général, lui donnèrent le gouvernement de l'État. Les Cyréniens faisaient les fonctions les plus dangereuses de la guerre, et les femmes servaient à l'armée. Elles dressaient les palissades, creusaient les tranchées, portaient les javelots, voituraient des pierres, pansaient les blessés, préparaient à manger. Quand les hommes eurent manqué, Lycope changea la forme de l'État en monarchie. Les femmes lui reprochèrent si vivement son usurpation, qu'il ne le put endurer. Dans sa colère, il en tua une grande partie, et elles couraient d'elles-mêmes à la mort (ὥστε παροξυνθεὶς τὰς πλείστας αὐτῶν ἀπέκτεινεν ἑκούσας ἐπὶ τὴν σφαγὴν θεούσας).

Polyen, *Ruses de guerre* VIII, 70. Traduction Don Gui-Alexis Lobineau 1840.

❖ Égestins (Ségestins)

Agathoclès marche contre son allié, la ville d'Égeste et force les citoyens à lui abandonner leur fortune, il recourt à la torture et aux pires exactions pour cela.

Quelques habitants, poussés par le désespoir, mirent le feu à leurs maisons et se jetèrent dans les flammes ; quelques autres s'étranglèrent (μὲν αὐτοὺς συγκατέκαυσαν ταῖς οἰκίαις, τινὲς δὲ ἀγχόνῃ τὸ ζῆν ἐξέλιπον). C'est ainsi qu'en un seul jour la malheureuse ville d'Égeste perdit la fleur de sa population.

Diodore, *Bibliothèque historique* XX, 71, 4. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Jeunes milésiennes

Les jeunes filles de Milet furent un jour atteintes d'un mal terrible et étrange, dont on ignore en vérité la cause. Selon l'hypothèse la plus fréquente, c'était l'air qui, ayant reçu dans sa composition un poison propre à égarer l'esprit, dérangeait jusqu'à la folie leur entendement. Toutes avaient en effet été subitement envahies par le désir de mourir et une envie furieuse de se pendre et beaucoup se pendaient en échappant à la surveillance (πάσαις μὲν γὰρ ἐξαίφνης ἐπιθυμία θανάτου καὶ πρὸς ἀγχόνην ὀρμὴ περιμανῆς ἐνέπιπτε, πολλαὶ δ' ἀπήγγοντο λανθάνουσαι). Les discours et les pleurs des parents et les exhortations des amis n'y faisaient rien, elles se suicidaient (ἑαυτὰς διαχρῶμεναι) en déjouant toute l'ingéniosité et toute l'habileté de ceux qui les surveillaient. Et le fléau semblait envoyé par un dieu et au-dessus de tout recours humain, jusqu'au jour où, sur la motion d'un homme de bon sens, fut proposé un décret qui ordonnait de transporter nues à travers la place publique celles qui s'étaient pendues jusqu'à leur sépulture (τὰς ἀπαγομῆνας γυμνάς ἐκκομίζεσθαι διὰ τῆς ἀγορᾶς). Et la ratification de ce décret fit que non seulement les jeunes filles se retinrent, mais encore cessèrent complètement de se donner la mort (ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἔπαυσε θανατώσας τὰς παρθένους).

C'est une preuve tout à fait grande d'une nature noble et d'une valeur méritoire qu'elles aient pris garde au discrédit et que, sans redouter ce qu'il y a de plus terrible au monde, les souffrances de la mort, elles n'aient pourtant pas enduré, ni supporté l'idée d'un traitement déshonorant, bien que le déshonneur ne dût les toucher qu'après leur mort.

Plutarque, *Moralia* 249B-D. Traduction J. Boulogne 2002.

Les Milésiennes

Les filles de Milet furent saisies d'une espèce de fureur mélancolique, qui les portait à s'étrangler, sans aucun sujet apparent de chagrin. Une femme de la ville conseilla qu'on portât à travers la place les corps de celles qui se seraient ainsi donné la mort. On en forma un décret, qui fut publié. C'en fut assez pour guérir ces filles. Elles ne purent supporter d'être

Suicide : les cas historiques

montrées en public dans un état honteux, et elles cessèrent de s'étrangler elles-mêmes (τῶν βρόχων ἀπέσχοντο).

Polyen, *Ruses de guerre* VIII, 63. Traduction Don Gui-Alexis Lobineau 1840.

Plutarque, au premier livre de son traité de l'âme, rapporte, au sujet des différentes maladies auxquelles l'âme humaine est sujette, que presque toutes les jeunes filles de Milet qui étaient dans la ville prirent un jour, sans motif connu, la résolution soudaine de se donner la mort, et que plusieurs même se pendirent. Ces suicides se multipliant tous les jours sans qu'il fût possible de remédier à cette manie obstinée, le peuple de Milet décréta que les jeunes filles qui se seraient donné la mort en se pendant seraient portées en terre toutes nues, avec le lien dont elles se seraient servies. Aussitôt les suicides cessèrent : la crainte seule de funérailles aussi ignominieuses les arrêta (*Plutarchus in librorum, quos περὶ ψυχῆς inscripsit, primo, cum de morbis dissereret in animos hominum incidentibus, uirgines dixit Milesii nominis fere quot tum in ea ciuitate erant, repente sine ulla euidenti causa uoluntatem cepisse obeundae mortis ac deinde plurimas uitam suspendio amisisse. Id cum accideret in dies crebrius neque animis earum mori perseuerantium medicina adhiberi quiret, decreuisse Milesios, ut uirgines, quae corporibus suspensis demortuae forent, ut hae omnes nudae cum eodem laqueo, qui essent praeuinctae, efferrentur. Post id decretum uirgines uoluntariam mortem non petisse pudore solo deterritas tam inhonesti funeris*).

Aulu-Gelle, *Les nuits attiques* XV, 10. Traduction M. Charpentier et M. Blanchet 1927.

❖ Patraïens (147-146)

Les habitants de Patraï et des cités rattachées à leur circonscription financière avaient essuyé peu de temps avant une défaite en Phocide et ils se trouvaient dans une situation bien plus lamentable encore que les autres Péloponnésiens. Les uns se donnaient la mort dans des accès d'égarément (οἱ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ ζῆν παραλόγως αὐτοὺς ἐξῆγον) ; d'autres quittaient les agglomérations et fuyaient à travers champs, sans but précis et simplement parce qu'ils étaient épouvantés par ce qui se passait dans les villes. Certains se livraient mutuellement à l'ennemi, comme coupables de s'être dressés contre les Romains. Quelques-uns dénonçaient et accusaient leurs voisins, bien que ce ne fût nullement ce service-là qu'on attendît d'eux en la circonstance. D'autres enfin se présentaient comme suppliants et, confessant qu'ils avaient violé les traités, demandaient quelle serait leur punition, alors que personne encore ne leur réclamait d'explications à ce sujet. Le pays tout entier était en proie à une sorte de délire ; les gens se jetaient dans les citernes ou dans les précipices (πάντα δ' ἦν πλήρη παρηλλαγμένης φαρμακείας τῶν ῥιπτούντων ἑαυτοὺς εἰς τὰ φρέατα καὶ κατὰ κρημνῶν), en sorte que, selon l'expression proverbiale, même un ennemi aurait été saisi de pitié devant les calamités qui frappaient la Grèce.

Polybe, *Histoires* XXXVIII, 16, 5. Traduction D. Roussel 1970.

❖ Pestiféré d'Égine

J'ai vu des cadavres épars devant les portes du sanctuaire ; au pied même des autels il y eut des malheureux qui, pour rendre leur trépas plus révoltant encore, s'étranglèrent avec un lacet (*pars animam laqueo claudunt*), qui par la mort s'affranchirent de la peur de mourir et d'eux-mêmes appelèrent l'instant fatal qui approchait.

Ovide, *Métamorphoses* VII, 604. Traduction G. Lafaye, H Le Bonniec 1989.

❖ Phocidiens (570)

Aussi le fils de Bathyllios, Daïphantos, un de leurs trois gouvernants, persuada-t-il les Phocidiens de se porter quant à eux au-devant des Thessaliens pour les combattre et de

Suicide : les cas historiques

rassembler, d'autre part, en un seul endroit les femmes de la Phocide tout entière avec leurs enfants, puis d'y amasser une grande quantité de bois et d'y laisser des gardes avec l'ordre, s'il apprenaient leur défaite, de vite mettre le feu au bois et de brûler complètement les corps. Tous votèrent cette résolution, sauf un, qui se leva pour dire qu'il serait juste d'obtenir aussi le consentement des femmes, et, sinon, d'y renoncer et de ne pas les contraindre par la force. Ces propos étant parvenus aux femmes, elles se réunirent spontanément entre elles, votèrent la résolution et couronnèrent Daïphantos, parce qu'il avait pris la décision la meilleure pour la Phocide. Et c'est la même résolution que les enfants aussi, dit-on, votèrent en tenant une assemblée à part.

Plutarque, *Moralia* 244A-E. Traduction J. Boulogne 2002.

On peut donc dire que le fameux acharnement des Phocidiens et la vaillance des Acarnaniens ont été surpassés par l'intrépidité des gens d'Abydos. On voit en effet que les Phocidiens avaient pris des résolutions comparables au sujet de leurs proches sans désespérer absolument de la victoire, puisqu'ils affronteraient les Thessaliens en rase campagne dans une bataille rangée [...].

Polybe, *Histoires* XVI, 32, 3. Traduction D. Roussel 1970.

Lorsque les Phocéens eurent appris cela, ils envoyèrent au commencement de la nuit trois cents hommes choisis, et Gélon à leur tête, avec ordre de bien examiner la disposition des ennemis, en se cachant le plus qu'il leur serait possible, de revenir ensuite à l'armée par les chemins les moins connus, et de ne pas combattre, s'ils n'y étaient point forcés. Ces trois cents hommes, ainsi que Gélon leur chef, périrent tous, soit écrasés par les chevaux, soit massacrés par les Thessaliens; [6] et ce malheur répandit une telle consternation dans le camp des Phocéens, qu'ils rassemblèrent leurs femmes, leurs enfants, leurs meubles, leurs bestiaux, ce qu'ils avaient en vêtements, en or, en argent, et enfin les statues de leurs dieux ; ils réunirent tout ensemble, et ayant élevé un très grand bûcher, ils laissèrent auprès trente hommes, [7] en leur ordonnant, s'il arrivait qu'ils fussent vaincus, d'égorger les femmes, les enfants et tous les bestiaux, de les placer avec toutes leurs richesses sur le bûcher, d'y mettre le feu, et de se faire ensuite mourir eux-mêmes, soit en se tuant les uns les autres (διαφθαρήναι καὶ αὐτοὺς ἦτοι ὑπ' ἀλλήλων), soit en se précipitant sur la cavalerie Thessalienne. C'est pour cela que les Grecs donnent le nom de désespoir Phocéen à toutes les résolutions extrêmes. Toutes ces dispositions faites, les Phocéens marchèrent sur-le-champ contre les Thessaliens ; [8] ils avaient pour généraux Rhœus d'Ambrysse, qui commandait l'infanterie, et Daïphante d'Hyampolis, qui était à la tête de la cavalerie ; mais celui qui tenait le premier rang parmi les chefs, et sur lequel les Phocéens fondaient toutes leurs espérances de salut, était Tellias, devin de l'Elide. [9] Lorsqu'on en fut venu aux mains, les Phocéens, se représentant ce qu'ils avaient ordonné à l'égard de leurs femmes et de leurs enfants, sentirent que la conservation de ce qu'ils avoient de plus cher n'était rien moins qu'assurée; en conséquence, ils se portèrent à tout ce que le courage a de plus téméraire, et assistés en outre de la faveur des dieux, ils remportèrent la victoire la plus signalée qu'on eût gagnée jusqu'alors.

Pausanias, *Description de la Grèce* X, 1, 6-9. Traduction M. Clavier 1821.

Les Phocéens.

Les Phocéens et les Thessaliens se faisaient une guerre sans quartier, jusque-là que les Thessaliens avaient ordonné par un décret public, qu'on n'épargnât aucun homme fait, et qu'on fit esclave les femmes et les enfants. Comme les Phocéens étaient sur le point de donner bataille, leurs femmes firent de leur côté cet autre décret : « Dressons un grand bûcher, et quand nous saurons que nos maris auront été vaincus, nous y monterons avec nos enfants,

Suicide : les cas historiques

et nous y mettrons le feu pour nous brûler. » (αὐταὶ τῆς πυρᾶς μετὰ τῶν τέκνων ἐπιβῶμεν καὶ τὴν ὕλην ὑφάψασαι καταπρήσωμεν) Cette résolution des femmes anima les maris, qui combattirent courageusement, et remportèrent la victoire.

Polyen, *Ruses de guerre* VIII, 65. Traduction Don Gui-Alexis Lobineau 1840.

❖ Prisonniers corcyréens (427 avant J.-C.)

Eux se gardaient comme ils le pouvaient et, dans le même temps, pour la plupart, ils se donnaient eux-mêmes la mort, soit en s'enfonçant dans la gorge les traits envoyés d'en haut, soit en employant les sangles prises à des lits qu'ils avaient là, ou des bandes déchirées à leurs vêtements pour s'étrangler : de milles manières, pendant presque toute la nuit (car la nuit était survenue sur cette scène), succombant de leurs propres mains et frappés d'en haut par les autres, ils tombèrent massacrés (πολλοὶ σφᾶς αὐτοὺς διέφθειρον, οἰστούς τε οὐς ἀφίεσαν ἐκεῖνοι ἐς τὰς σφαγὰς καθιέντες καὶ ἐκ κλινῶν τινῶν αἱ ἔτυχον αὐτοῖς ἐνοῦσαι τοῖς σπάρτοις καὶ ἐκ τῶν ἱματίων παραιρήματα ποιοῦντες ἀπαγχόμενοι, παντί <τε> τρόπῳ τὸ πολὺ τῆς νυκτός (ἐπεγένετο γὰρ νύξ τῷ παθήματι) ἀναλοῦντες σφᾶς αὐτοὺς καὶ βαλλόμενοι ὑπὸ τῶν ἄνω διεφθάρησαν). 4. Les Corcyréens, au lever du jour, les jetèrent en piles sur des chars et les conduisirent hors de la ville.

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* IV, 48, 3-4. Traduction J. de Romilly 1973.

❖ Rhodiens contre les Romains

On décréta donc sur le champ que ceux qui seraient convaincus d'avoir dit quelque chose ou accompli quelque action en faveur de Persée contre les Romains seraient condamnés à mort. Certains avaient quitté la ville à l'arrivée des Romains, d'autres se donnèrent la mort (*alii mortem sibi consciuerunt*).

Tite-Live, *Histoire romaine* XLV, 10, 15. Traduction P. Jal 1976.

❖ Suppliants corcyréens (430 environ)

Quant aux Corcyréens, dès qu'ils constatèrent tout ensemble l'approche des vaisseaux athéniens et le départ des vaisseaux ennemis, ils prirent avec eux et introduisirent dans la ville les Messéniens restés jusque-là au dehors, firent passer dans le port Hyllaïcos les navires qu'ils avaient équipés et, durant ce circuit, tuèrent tous les adversaires qu'ils prenaient ; en outre, tous ceux qu'ils avaient persuadés de s'embarquer durent descendre des navires et furent exécutés ; enfin, ils allèrent à l'Héraïon, persuadèrent environ cinquante suppliants de venir en justice et les condamnèrent tous à mort.

Quand la majorité des suppliants, qui ne les avaient pas écoutés, virent ce qui arrivait, ils se tuèrent mutuellement sur place, dans le sanctuaire ; certains se pendirent aux arbres, les autres se supprimèrent chacun comme il put (διέφθειρον αὐτοῦ ἐν τῷ ἱερῷ ἀλλήλους, καὶ ἐκ τῶν δένδρων τινὲς ἀπήγγχοντο, οἱ δ' ὡς ἕκαστοι ἐδύναντο ἀνηλοῦντο).

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* III, 81, 2-3. Traduction R. Weil 1969.

❖ Sycophantes de Thouroi (fin du V^e siècle)

Quant aux sycophantes condamnés, Charondas leur imposa de parcourir la ville couronnés d'une branche de Tamaris : ainsi tous les citoyens verraient qu'ils avaient remporté le premier prix de scélérate. Ainsi certains condamnés à ce titre, se tuèrent-ils (ἐκουσίως ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ ζῆν μεταστῆσαι), faute de supporter une flétrissure de cette importance. Quand on mit en application ce décret, tous les sycophantes invétérés s'exilèrent et l'État, débarrassé d'un tel fléau, vécut dans la félicité.

Diodore, *Bibliothèque Historique* XII, 11, 2. Traduction M. Casevitz 1972.

❖ **Trois jeunes milésiennes (277, prise de Milet)**

Nous sommes mortes, Milet, chère patrie, en fuyant les outrages infâmes des Gaulois criminels, trois jeunes filles de la cité, que le violent Arès des Celtes a poussées à ce destin. Car nous n'avons pas attendu leurs coups impies ni leur hymen, mais en Hadès, l'époux de notre choix, nous avons trouvé un défenseur¹.

Anthologie palatine VII, 492. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître 1941.

❖ **Vieillards athéniens (morts en 480 avant J.-C.)**

Sur le front de l'Acropole, mais en retrait par rapport à la porte et à la montée qui y conduit, à un endroit où personne ne veillait et par où l'on n'aurait pas attendu que jamais un être humain pût monter, par là quelques hommes montèrent, près de la chapelle d'Aglaure fille de Cécrops, en dépit de l'escarpement des lieux. Quand les Athéniens virent ces hommes montés sur l'Acropole, les uns se précipitèrent de la muraille en bas et se tuèrent (οἱ μὲν ἐρρίπτειον ἑαυτοὺς κατὰ τοῦ τείχεος κάτω καὶ διεφθείροντο) ; les autres s'enfuirent dans la grande salle du temple.

Hérodote, *Histoires* VIII, 53. Traduction Ph.-E. Legrand 1964.

❖ **Vieillards de Syracuse**

De même, la plupart des vieillards se tuèrent (ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ ζῆν μετέστησαν), incapables de supporter l'humiliation de la captivité.

Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 29, 4. Traduction M. Casevitz 1972.

❖ **Lyciens de Xanthos (546/540 I ; 334/333 II ; 42 III)**

-Xanthos I.

Les Xanthiens renouvelèrent ainsi avec audace, bien longtemps plus tard, comme si il s'agissait d'un cycle fixé par le destin, le malheur de leurs ancêtres qui, à l'époque des guerres médiques, avaient incendié leur cité de la même manière et s'étaient donné la mort (κατακαύσαντες ἑαυτοὺς διέφθειραν).

Plutarque, *Vie de Brutus* XXXI, 7. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Les Lyciens, quand Harpage eut fait avancer son armée dans les plaines de Xanthos, sortirent à sa rencontre, et, dans le combat qu'ils soutinrent, une poignée d'homme contre beaucoup, accomplirent de beaux faits d'armes ; vaincus et refoulés dans la ville, ils rassemblèrent dans la citadelle leurs femmes, leurs enfants, leurs biens, leurs serviteurs, y mirent le feu et la brûlèrent complètement (συνήλισαν ἐς τὴν ἀκρόπολιν τὰς τε γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα καὶ τὰ χρήματα καὶ τοὺς οἰκέτας καὶ ἔπειτα ὑπῆψαν τὴν ἀκρόπολιν πᾶσαν ταύτην καίεσθαι) ; cela fait, après s'être liés par de terribles serments, ils firent une sortie ; et tous les Xanthiens périrent en combattant. Des habitants de Xanthos qui prétendent aujourd'hui être de race Lycienne, la plupart, à l'exception de quatre-vingts familles, sont des émigrés ; ces quatre-vingts familles se trouvaient être alors absentes de la ville ; et c'est grâce à cela qu'elles survécurent. Voilà comment Harpage s'empara de Xanthos.

Et il s'empara également de Caunos dans des conditions presque pareilles ; car les Cauniens imitèrent les Lyciens sur la plupart des points (καὶ γὰρ οἱ Καύνιοι τοὺς Λυκίους ἐμιμήσαντο τὰ πλέω).

Hérodote, *Histoires* I, 176. Traduction Ph.-E. Legrand 1993.

¹ Voir également Saint Jérôme, *Contre Jovinien* I, 41.

Suicide : les cas historiques

Ce fut la troisième fois que les Xanthiens s'immolèrent eux-mêmes (σφῶν αὐτῶν ἀπώλλυντο), par zèle pour leur liberté. Car attaqués par Harpage, le Mède, un des lieutenants de Cyrus le Grand, ils préférèrent se donner ainsi la mort que d'être asservis (ὧδε σφᾶς ἀντι δουλοσύνης διέφθειραν), et Harpage ne fit rien pour arrêter le progrès des flammes d'une ville sous les ruines de laquelle les Xanthiens périrent ensevelis. On dit qu'ils se sacrifièrent avec la même intrépidité pour échapper au joug d'Alexandre, fils de Philippe, dont ils ne voulurent point, avec un si grand nombre d'autres peuples, reconnaître l'empire. Appien, *Histoire des guerres civiles de la République romaine* IV, 80. Traduction J.J. Combes-Dounous 1808.

-Xanthos II.

Ce fut la troisième fois que les Xanthiens s'immolèrent eux-mêmes, par zèle pour leur liberté. Car attaqués par Harpage, le Mède, un des lieutenants de Cyrus le Grand, ils préférèrent se donner ainsi la mort que d'être asservis, et Harpage ne fit rien pour arrêter le progrès des flammes d'une ville sous les ruines de laquelle les Xanthiens périrent ensevelis). On dit qu'ils se sacrifièrent avec la même intrépidité pour échapper au joug d'Alexandre, fils de Philippe (καὶ ἐπὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Φιλίππου φασὶν ὅμοια παθεῖν), dont ils ne voulurent point, avec un si grand nombre d'autres peuples, reconnaître l'empire. Appien, *Histoire des guerres civiles de la République romaine* IV, 80. Traduction J.J. Combes-Dounous 1808.

À son entrée dans la Lycie, Telmisse se rend par composition il passe le Xante ; Pinara, Xantus, Patara, et trente autres villes de moindre importance lui ouvrent leurs portes.

Cependant, au milieu de l'hiver, il s'avance vers le pays de Milyade qui fait partie de la grande Phrygie, mais que Darius avait ordonné de comprendre dans le département de la Lycie. Là vinrent les envoyés des Phasélites, demander l'amitié d'Alexandre et lui offrir une couronne d'or. Beaucoup d'autres de la Lycie inférieure députèrent également pour rechercher son alliance. Alexandre commande aux Phasélites et aux Lyciens de remettre leurs villes aux gouverneurs qu'il leur envoie ; toutes sont remises.

Peu de temps après, il entre dans la première de ces contrées ; et, soutenu des habitants, s'empare d'un fort bien défendu, élevé par les Pisidiens, d'où les Barbares incommodaient, par leurs excursions, les cultivateurs Phasélites.

Arrien, *Anabase* I, 24, 4. Traduction H. Chotard 1860.

-Xanthos III

Brutus, de son côté, défit dans une bataille l'armée commune des Lyciens qui était venue à sa rencontre, lui prit d'emblée, sur ses frontières mêmes, son camp où elle s'était réfugiée ; puis il s'empara de la plupart des villes sans coup férir, mais il dut investir Xanthe. Les Xanthiens, dans une sortie, ayant lancé le feu sur ses machines et décoché des flèches et des javelots, lui firent courir le plus grand danger. Bien plus, il était perdu sans ressource, si ses soldats, sautant tout à coup à travers les flammes, n'eussent, contre toute attente, fondu sur l'ennemi armé à la légère et ne l'eussent refoulé dans l'enceinte de ses murs, où, se précipitant avec lui, ils lancèrent le feu sur quelques maisons, et frappèrent de terreur ceux qui assistaient à ce spectacle, tandis qu'à ceux qui étaient au loin ils donnaient lieu de croire que tout était pris: car alors les habitants eux-mêmes incendièrent volontairement le reste, et la plupart se donnèrent la mort les uns aux autres (καὶ ἀλλήλους οἱ πλείους ἀνεχρήσαντο).

Dion Cassius, *Histoire romaine* XLVII, 34. Traduction E. Gros 1845.

Suicide : les cas historiques

Ce fut la troisième fois que les Xanthiens s'immolèrent eux-mêmes (σφῶν αὐτῶν ἀπόλλυντο), par zèle pour leur liberté. Car attaqués par Harpage, le Mède, un des lieutenants de Cyrus le Grand, ils préférèrent se donner ainsi la mort que d'être asservis (ὥδε σφῶς ἀντὶ δουλοσύνης διέφθειραν), et Harpage ne fit rien pour arrêter le progrès des flammes d'une ville sous les ruines de laquelle les Xanthiens périrent ensevelis. On dit qu'ils se sacrifièrent avec la même intrépidité pour échapper au joug d'Alexandre, fils de Philippe, dont ils ne voulurent point, avec un si grand nombre d'autres peuples, reconnaître l'empire.

Appien, *Histoire des guerres civiles de la République romaine* IV, 80. Traduction J.J. Combes-Dounous 1808.

Les Lyciens de Xanthos sont en guerre contre Brutus, la ville est en flamme, les Romains l'ont brûlée en plaçant des machines de guerre enflammée contre les remparts, Brutus veut les aider, mais ;

1. Mais les Lyciens furent pris soudain d'un terrible accès de désespoir, plus fort que toute raison, et l'on ne saurait mieux définir ce sentiment qu'en parlant d'un désir passionné de la mort. 2. Avec leurs femmes et leurs enfants, hommes libres et esclaves de tous âges écartèrent des remparts les ennemis qui venaient les aider à lutter contre le feu ; apportant eux-mêmes des roseaux, du bois et tous les combustibles qu'ils trouvèrent, ils attirèrent le feu vers la cité, en lui fournissant tous les aliments possibles, en l'attisant et en le nourrissant par tous les moyens. 3. Les flammes nombreuses se répandirent et entourèrent de toute part la cité d'une brillante ceinture de feu. Bouleversé en voyant la tournure que prenaient les événements, Brutus faisait à cheval le tour de la ville, de l'extérieur : il espérait vivement la secourir et tendait les mains vers les Xanthiens, les priant d'épargner et de sauver leur cité. Mais personne ne l'écoutait. 4. Ils cherchaient à se détruire par tous les moyens, non seulement les hommes et les femmes mais même les petits enfants qui, poussant des cris et des hurlements, se jetaient dans le feu, ou se brisaient le crâne en se précipitant du haut des remparts ; certains tendaient leurs gorges nues aux épées de leurs pères et leur demandaient de frapper. (ἀλλὰ πάντα τρόπον ἑαυτοὺς ἀπολλύντων, οὐ μόνον ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, ἀλλὰ καὶ τὰ παιδιά τὰ μικρὰ μετὰ κραυγῆς καὶ ἀλαλαγμοῦ, τὰ μὲν εἰς πῦρ ἤλλετο, τὰ δ' ἄνωθεν ἀπὸ τῶν τειχῶν ἐξετραχίλιζεν αὐτά, τὰ δὲ τοῖς ξίφεσι τῶν πατέρων ὑπέβαλλε τὰς σφαγὰς γυμνοῦντα καὶ κελεύοντα παίειν) 5. Lorsque la cité fut entièrement détruite, on vit une femme qui s'était accrochée à un lacet pour se pendre (κρεμαμένη μὲν ἐξ ἀγχόνης), un petit enfant mort attaché à son cou, essayer de mettre le feu à sa maison avec un flambeau allumé. 6. Le spectacle était tragique ; Brutus ne put en soutenir la vue et il pleura lorsqu'il en entendit le récit. Il fit proclamer par le héraut que tout soldat qui parviendrait à sauver un Lycien recevrait une récompense. 7. Les Xanthiens renouvelèrent ainsi avec audace, bien longtemps plus tard, comme s'il s'agissait d'un cycle fixé par le destin, le malheur de leurs ancêtres qui, à l'époque des guerres médiques, avaient incendié leur cité de la même manière et s'étaient donné la mort.

Plutarque, *Vie de Brutus* XXXI, 1-7. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

En attendant, les Xanthiens, qui avoient cerné le temple de Sarpédon, menaçaient à grands cris les Romains qui y étaient renfermés, et les Romains, qui, tant dans l'intérieur qu'à l'extérieur, travaillaient à briser les portes, alarmés sur le compte de leurs camarades, accéléraient leur ouvrage avec une sorte de fureur; ils y parvinrent enfin vers le coucher du soleil, et ils poussèrent de grands cris de joie, afin d'avertir leurs camarades, par ce signal, que l'on était entré dans la ville.

LXXX. Quand les Xanthiens virent leur ville prise, ils coururent chacun dans sa maison ; ils éorgèrent tout ce qu'ils avoient de plus cher, et qui s'offrit volontairement au glaive (καὶ τὰ φίλτατα σφῶν κατέκαινον, ἐκόντα τὴν σφαγὴν ὑπέχοντα). Les accents de la douleur, les cris

Suicide : les cas historiques

du désespoir s'étant fait entendre, Brutus crut que ses soldats mettaient la ville au pillage, et il en fit proclamer la défense par ses hérauts. Lorsqu'il fut informé de ce qui en était, le récit de ce dévouement intrépide, produit par l'amour de la liberté, excita sa commisération, et il fit faire des propositions de paix ; mais les Xanthiens repoussèrent à coups de flèches ceux qui furent chargés de ce message, et après avoir égorgé chacun toute sa famille, ils en placèrent les cadavres sur des bûchers qu'ils avaient préparés d'avance dans leurs maisons, et après y avoir mis le feu, ils s'égorèrent eux-mêmes (καὶ τὰ σφέτερα πάντα ἀνελόντες ἐς πυρὰς προνενησμένας ἐν ταῖς οἰκίαις ἐπέθεσαν καὶ τὸ πῦρ ἄψαντες ἑαυτοὺς ἐπικατέσφαζαν). Brutus sauva les temples autant qu'il lui fut possible. Il ne resta de toute la population de Xanthe que les esclaves, quelques femmes de condition libre, et moins de cent cinquante citoyens en tout. Ce fut la troisième fois que les Xanthiens s'immolèrent eux-mêmes, par zèle pour leur liberté. Car attaqués par Harpage, le Mède, un des lieutenants de Cyrus le Grand, ils préférèrent se donner ainsi la mort que d'être asservis, et Harpage ne fit rien pour arrêter le progrès des flammes d'une ville sous les ruines de laquelle les Xanthiens périrent ensevelis. On dit qu'ils se sacrifièrent avec la même intrépidité pour échapper au joug d'Alexandre, fils de Philippe, dont ils ne voulurent point, avec un si grand nombre d'autres peuples, reconnaître l'empire. Appien, *Histoire des guerres civiles de la République romaine* IV, 80. Traduction J.J. Combes-Dounous 1808.

❖ Périclès, Callias et Nicias

Périclès, Callias, fils d'Hipponicos, et Nicias du deme de Pergasé, menaient une existence dissolue, mais leur vie de plaisir les jeta dans la misère. Lorsque les biens leur firent défaut, les trois burent à la santé les uns des autres avec un toast final de ciguë, et quittèrent la vie comme on clôt un banquet (οἱ τρεῖς κόνειον τελευταίαν πρόποσιν ἀλλήλοις προπιόντες ὥσπερ οὖν ἐκ συμποσίου ἀπελύσαντο). Élien, *Histoire Variée* IV, 23. Traduction A. Lukinovitch 1991.

❖ L'abstinent

Hégésias, lui, a écrit tout un ouvrage intitulé l'*Apokarteron*, parce que le héros en est un individu qui se prive de nourriture pour en finir avec la vie ; des amis l'invitent à renoncer à ce projet ; il leur répond en détaillant les maux de l'existence humaine. J'aurais pu en faire autant, dans une moindre mesure que lui toutefois, car il estime que personne n'a intérêt à vivre (*eius autem, quem dixi, Hegesiae liber est Apokarterōn, quo a vita quidem per inedia m discedens revocatur ab amicis; quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda. possem idem facere, etsi minus quam ille, qui omnino vivere expedire nemini putat. mitto alios: etiamne nobis expedit?*). Cicéron, *Tusculanes* I, 34, 84. Traduction J. Humbert 1960.

Personnages fictifs

A. Idée, risque, intention.

❖ Achille

Antiloque, de son côté, se lamente et verse des larmes. Il tient les mains d'Achille, dont le noble cœur terriblement gémit : il craint qu'il ne se tranche la gorge avec le fer (δειδία γὰρ μὴ λαιμὸν ἀπαμήσειε σιδήρῳ).

Homère, *Iliade* XVIII, 32-35. Traduction P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart, R. Langumier 1961.

❖ Admète

Admète. – O longs deuils et chagrins pour les êtres aimés descendus sous la terre ! Pourquoi m'empêchas-tu de me jeter au creux de la fosse funèbre, et, aux côtés de cette femme incomparable, de m'étendre dans le trépas ? (τί μ' ἐκόλυσας ῥῖψαι τύμβου τάφρον ἐς κοίλην καὶ μετ' ἐκείνης τῆς μέγ' ἀρίστης κεῖσθαι φθίμενον;) Au lieu d'un être, Hadès en eut pris deux à la fois, les plus fidèles l'un à l'autre ; ensemble ils eussent traversé le lac infernal.

Euripide, *Alceste* 895-902. Traduction L. Méridier 1961.

❖ Admirateur d'Euripide

Si vraiment les morts gardaient le sentiment, ô mes amis, comme certains le disent, je me serais pendu pour voir Euripide (ἀπηγξάμην ἄν, ὥστ' ἰδεῖν Εὐριπίδην).

Philémon¹, *Anthologie palatine* IX, 450. Traduction P. Waltz, G. Soury 1974.

❖ Amphinomé (et les filles de Pélidas ; Alceste et Évadné)

Les filles de Pélidas venaient de descendre du toit pour faire bouillir le corps de leur père, lorsqu'elles aperçurent dans le palais Jason et les Argonautes. Elles éclatèrent en lamentation ; impuissantes à se venger de Médée, à réparer le crime odieux que sa tromperie leur avait fait commettre, elles allaient s'ôter la vie (διόπερ ταύτας μὲν ὀρμησαί λεγεται στερίσκειν αὐτάς τοῦ ζῆν), lorsque Jason, saisi de compassion, les en empêcha, et les consola en leur disant qu'elles ne devaient point s'imputer un crime que la fraude leur avait fait commettre involontairement.

Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 52, 5. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Artépithymos

Il faut que je me pendre et tu me verras sous peu un lacet autour du cou (ἀγχόνης μοι δεῖ, καὶ ὄψει με οὐ μετὰ μάκρον ἐν βρόχῳ τὸν τράχηλον ἔχοντα). Je suis incapable de supporter les coups de bâton et d'autres débordements de ceux qui paient leur écot – maudits soient-ils ! – et je ne peux pas non plus maîtriser mon ventre ignoble et glouton.

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaïres* III, 3. Traduction A.-M. Ozanam 1999.

¹ Philémon, *frg.* 130.

❖ **Boulis**

Sans rien soupçonner de ce que Néophron manigançait contre lui, Aegyptios s'unit à sa mère, croyant que c'était Timandré ; lorsqu'il fut pris par le sommeil, Boulis reconnu en lui son propre fils et, saisissant une épée, elle songeait à lui arracher les yeux et à se donner la mort (ἐαυτὴν δὲ κτεῖναι).

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* V, 4. Traduction M. Papathomopoulos 1968.

❖ **Callirhoé**

Si je ne peux vivre en aristocrate, je préfère mourir (αἰροῦμαι θάνατον) pour conserver ma liberté.

Chariton, *Chairéas et Callirhoé* II, 5, 12. Traduction G. Molinié 1979.

« Eh ! bien, nous voilà trois maintenant : le mari, la femme et l'enfant. Délibérons sur nos intérêts communs. Je commence par donner mon opinion à moi. Je désire mourir femme de Chaireas et de lui seul. Car plus précieux encore que parents, patrie et enfants, j'ai le souci de ne pas connaître un autre homme. Toi mon petit, quel est ton choix à ton sujet ? périr par le poison avant de voir le soleil, être jeté au rebut, avec ta mère, peut-être même te faire refuser les honneurs de la sépulture (φαρμάκῳ τελευτῆσαι πρὶν τὸν ἥλιον ἰδεῖν καὶ μετὰ τῆς μητρὸς ἐρριφθαι, τάχα δὲ μηδὲ ταφῆς ἀξιοθῆναι), où bien vivre, en ayant deux pères, l'un le premier personnage de Sicile, l'autre d'Ionie ?

Chariton, *Chairéas et Callirhoé* II, 11, 1. Traduction G. Molinié 1979.

❖ **Capnosphantès**

Lettre 13 — Capnosphantès à Aristomachos.

Ô démon, toi à qui le sort m'a donné en partage, comme tu es méchant ! que tu me fais souffrir, à m'enchaîner ainsi sans trêve à la pauvreté ! Si je ne trouve personne pour m'inviter, il me faut manger du cerfeuil et des coquillages, ou ramasser de l'herbe et me remplir le ventre avec l'eau de l'Ennéacrounos. Tant que mon corps résistait à la violence des coups, tant qu'il était en âge de les subir et fort de sa jeunesse, ils étaient supportables, mais maintenant, vois, je grisonne, et ce qui me reste de vie penche vers la vieillesse. Quel remède à mes maux ? c'est une corde d'Haliartos qu'il me faut. Je me pendrai devant le Dipylon (καὶ κρημῆσομαι πρὸ τοῦ Διπύλου), à moins que la Fortune n'adopte un meilleur parti. Cependant, même si elle ne change pas, je ne me tordrai pas le cou avant d'avoir profité d'une table somptueuse (οὐ πρότερον στραγγαλίσω τὸν τράχηλον, πρὶν τραπέζης ἀπολαῦσαι πολυτελοῦς) ; il n'est plus bien éloigné, le mariage de Charitô et de Léôcharès, cette fête admirable, dont tous parlent déjà. Il aura lieu à la fin du mois de Pyanepsiôn ; j'y serai forcément convié, soit le premier jour, soit le lendemain des noces. Il faut de la gaieté et des parasites à un mariage. Sans nous, pas de fête : une assemblée de porcs, non d'êtres humains.

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaïres* III, 13. Traduction A.-M. Ozanam 1999.

❖ **Chaireas**

Les voleurs de sépultures avaient refermé le tombeau de façon assez grossière, tant ils avaient hâte de fuir au cours de la nuit ; Chaireas guetta le point du jour et vint jusqu'à la sépulture. Le prétexte était d'y apporter des couronnes et des libations ; en réalité, il avait décidé de se tuer (γνώμην ἔχων ἑαυτὸν ἀνελεῖν) : il ne supportait pas de ne plus vivre avec Callirhoé et voyait dans la mort le seul remède à son affliction. Arrivé sur les lieux, il trouva les blocs de pierre déplacés et l'entrée tout à fait dégagée.

Chariton, *Chairéas et Callirhoé* III, 3, 1. Traduction G. Molinié 1979.

« Mer trop clémente, pourquoi m'as-tu préservé de tes périls ? tu voulais donc qu'après une bonne traversée je visse Callirhoé devenue femme d'un autre ?

Chariton, *Chairéas et Callirhoé* III, 5, 6. Traduction G. Molinié 1979.

Il s'y jeta contre le sol, déchira ses vêtements et ramassa des deux mains des cendres fumeuses qu'il versa sur la tête, défigurant son visage charmant »

Alors on l'entendit dire à travers des larmes : « Nous sommes près l'un de l'autre, Callirhoé, et nous ne nous voyons même pas ! Tu n'y es pour rien, toi : tu ne sais pas que Chairéas est vivant, mais je suis absolument abominable, moi qui ait reçu l'ordre de ne pas te voir et qui, dans un lâche attachement à la vie (καὶ ὁ δειλὸς καὶ φιλόζωος μέχρι), supporte un tel despotisme. Si on t'avait donné pareil instruction, tu n'aurais pas vécu ».

Chariton, *Chairéas et Callirhoé* V, 2, 5. Traduction G. Molinié 1979.

Chairéas, de son côté, était saisi d'une inconsolable affliction. Faignant la maladie, il pria Polycharme d'aller accompagner Mithridate, puisqu'il était leur bienfaiteur à tous deux ; une fois seul il attacha un nœud de corde et se dit au moment de s'y suspendre (ἦψε βρόχον, καὶ μέλλον ἐπ' αὐτὸν ἀναβαίνειν) : « J'aurais été plus heureux si j'étais mort en montant sur la croix qu'une fausse accusation fi planter pour moi, à l'époque où j'étais enchaîné en Carie : j'aurais alors quitté la vie dans l'illusion d'être aimé de Callirhoé, tandis que maintenant j'ai perdu à la fois ma vie et ce qui adoucissait ma mort.

[...]

Tout en se lamentant ainsi, il couvrait le nœud de baiser en lui disant : « Tu es mon réconfort, mon avocat ; tu me donnes la victoire ; tu as eu pour moi plus d'affection que Callirhoé ». Il s'y suspendait, se le passait au cou (ἀναβαίνοντος αὐτοῦ καὶ τῷ ἀρχένι περιάπτοντος), quand survint son ami Polycharme : celui-ci saisit Chairéas qui était comme un fou, incapable désormais de le consoler.

Chariton, *Chairéas et Callirhoé* V, 10, 6-10. Traduction G. Molinié 1979.

Chairéas, lui, ne prenait plus de nourriture : il désirait même cesser absolument de vivre. Cependant, son ami Polycharme voulait l'empêcher de se laisser mourir de faim (Χαιρέας δὲ οὐχ ἦπτετο τροφῆς, οὐδὲ ὄλωσ ἦθελε ζῆν. Πολυχάρμου δὲ τοῦ φίλου κωλύοντος αὐτὸν ἀποκαρτερεῖν) ; Chairéas lui disait alors « Tu es le pire de mes ennemis, sous couleur d'amitié tu me maintiens dans la torture et tu prends plaisir à mon châtement. Si tu étais vraiment mon ami, tu ne me refuserais pas la liberté au lieu de ce despotisme d'un cruel génie. Combien d'occasions de bonheur m'as-tu fait perdre ? J'aurais trouvé la félicité si j'avais été enseveli avec Callirhoé, dans le tombeau de Syracuse ; mais dès ce moment là tu m'as empêché de mourir, alors que je le voulais, et tu m'as privé d'une compagnie si belle : peut-être ne serait-elle pas sortie de la tombe en y abandonnant mon cadavre. Dans le cas contraire, j'aurais gagné, gisant là-bas, de ne pas connaître la vente, les brigands, les chaînes, ce Roi plus insupportable que la croix. O Mort profitable qui eût précédé la nouvelle du remariage de Callirhoé ! Quelle belle occasion de suicide ne m'as-tu pas encore fait perdre, à la suite du procès ! J'ai vu Callirhoé et je ne l'ai pas approchée, je ne l'ai pas embrassé ! Épreuve inouïe, incroyable : il y a procès pour déterminer si Chairéas est le mari de Callirhoé ! Ce n'est pas tout – je passe sur les divers résultats du jugement : le génie de mauvais sort interdit qu'on procède à l'examen de l'affaire ! En songe comme en réalité, j'ai vraiment sur moi la haine des dieux ». À ces mots, il bondit sur un glaive ; mais Polycharme retint ses mains (ταῦτα λέγων ὄρμησεν ἐπὶ ξίφος, κατέσχε δὲ τὴν χεῖρα Πολύχαρμος) et alla presque jusqu'à l'attacher pour le surveiller de près.

Chariton, *Chairéas et Callirhoé* VI, 2, 8-11. Traduction G. Molinié 1979.

❖ **Chariclée refusant l'outrage**

Si je dois mourir intacte, douce me sera cette fin. Mais si je suis destinée à subir un outrage, moi que Théagène lui-même a toujours respectée, un lacet me soustraira à cette injure (ἐγὼ μὲν ἀγχόνῃ προλήψομαι τὴν ὕβριν). Pure je suis restée et pure je resterai jusqu'à la mort pour emporter dans la tombe ma vertu comme un beau linceul.

Héliodore, *Les Éthiopiennes* I, 8, 3. Traduction J. Maillon 1960.

❖ **Chariclée souhaitant se délivrer de la vie**

Elle partit aussitôt et trouva Chariclée en train de gémir et de pleurer ; abîmée dans sa douleur elle se demandait comment elle pourrait se délivrer de la vie (ἐαυτὴν ἐξάξει τοῦ βίου¹).

Héliodore, *Les Éthiopiennes* VIII, 7. Traduction J. Maillon 1960.

❖ **Chariclée prête à rejoindre Théagène**

Et toi, ô Théagène, mon tendre et unique souci, si j'apprends que tu n'es plus – que les dieux m'épargnent cette nouvelle, - je ne tarderai pas un instant à aller te rejoindre (τότε μὲν σοι συνεῖναι οὐχ ὑπερθήσομαι).

Héliodore, *Les Éthiopiennes* VI, 8, 6. Traduction J. Maillon 1960.

❖ **Chiron**

De même que Chiron, selon le mythe des poètes, à cause de la douleur si atroce que lui faisait éprouver sa blessure, souhaita la mort (εὔξασθαι ἀποθανεῖν) alors qu'il était immortel.

Aristote, *Éthique à Eudème* III, 1230a. Traduction E. Lavielle 1999.

❖ **Clitophon**

Car je ne puis supporter désormais de vivre (οὐ γὰρ φέρω νῦν ζῆν), étant devenu un meurtrier, et aimant celle que j'ai tuée.

Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* VII, 6. Traduction J.-P. Garnaud 1991.

❖ **Chloé**

Daphnis, épouvanté, décida résolument de fuir ou de mourir avec Chloé (ἐκπλαγεὶς ἐγίνωσκεν ἅμα τῇ Χλόῃ τολμῆσαι φυγεῖν ἢ ἀποθανεῖν) qu'il entraînerait dans son destin.

Longos, *Pastorales* IV, 18, 2. Traduction J.-R. Vieillefond 1987.

Tandis que Daphnis participait aux cérémonies des sacrifices, voici ce qui arriva à Chloé. Elle était assise et pleurait tout en gardant son troupeau, et, comme c'est bien normal elle se disait : « Daphnis m'a oubliée. Il rêve de riches mariages. Aussi pourquoi l'ai-je forcé à jurer, non par les Nymphes, mais par ses chèvres ? Il les a abandonnées, comme il l'a fait pour Chloé. Même lorsqu'il sacrifiait aux Nymphes et à Pan, il n'a pas manifesté le désir de voir Chloé. Il a trouvé, sans doute, auprès de sa mère, des servantes plus jolies que moi. Adieu ! Quant à moi, je ne veux plus vivre (Χαίρέτω· ἐγὼ δὲ οὐ ζήσομαι) ».

Longos, *Pastorales* IV, 27, 1- 2. Traduction J.-R. Vieillefond 1987.

¹ Dans la note 1 (Maillon 1960,14) : le traducteur indique que la périphrase ἐξάξει τοῦ βίου (ou bien τοῦ ζῆν) dans le sens de « faire périr » semble avoir été usitée exclusivement par les auteurs de la période post classique, et appliqué spécialement à l'acte suicide. On la trouve chez Polybe, *Histoires* XXIV, 12, 13 ou Plutarque, *Moralia* 837E.

Suicide : les personnages fictifs

❖ **Clytemnestre**

Voilà les rumeurs cruelles qui me firent suspendre plus d'une fois mon col à un lacet (πολλὰς ἄνωθεν ἀρτάνας ἐμῆς δέρης ἔλυσαν), auquel on ne m'arrachait qu'en usant de violence.

Eschyle, *Agamemnon* 875-876. Traduction P. Mazon 1952.

Clytemnestre. – Tu as l'air, mon enfant, de vouloir tuer ta mère.

Oreste.- Ce n'est pas moi, c'est toi qui te tueras toi-même (σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς).

Eschyle, *Choéphore* 923. Traduction E. Chambry 1964.

❖ **Coryphée de la Médée d'Euripide**

O patrie, ô demeure, puissé-je ne pas me voir sans cité, traversant durement une existence de misère, de lamentables chagrins ! Vienne la mort, la mort, auparavant me dompter ! Qu'à mes jours elle mette un terme (θανάτω θανάτω πάρος δαμείην ἀμέραν τάνδ' ἐξανύσσα:)! Entre les peines, nulle ne passe la privation de la patrie.

Euripide, *Médée* 644-651. Traduction L. Méridier 1961.

❖ **Créuse**

Le Chœur. – Einodia, fille de Déméter, déesse préposée aux nocturnes assauts, mène en plein jour, cette fois, vers le but où l'envoie ma maîtresse, cette coupe de mort cruelle, emplie du sang qui ruissela de la gorge de Gorgone la Chtonienne. Mène-la vers celui qui ose s'introduire au palais d'Érechthée. Ah ! que jamais intrus, issu d'une autre race, ne règne dans Athènes, mais que le sceptre reste aux nobles Erechthides !

Mais si ce plan de mort que trame ma maîtresse n'arrive pas au terme, et qu'elle laisse fuit l'occasion d'agir, seul aliment de son espoir, elle se frappera d'une épée acérée, ou d'un lacet elle étreindra son cou (ἢ θηκτὸν ξίφος ἢ δαίμων ἐξάψει βρόχον ἀμφὶ δειρήν). Par la douleur achevant ses douleurs, son âme émigrera dans une autre existence. Elle ne souffrira jamais de voir, de son clair regard de vivante, des maîtres étrangers régnant dans son palais, elle qui est sortie de la plus noble race !

Euripide, *Ion* 1049-1071. Traduction H. Grégoire 1959.

❖ **Cyclope**

Silène. – Je vais le faire : peu me chaut du maître. Oui, je raffolerais de vider une coupe, une seule, en échange du bétail de tous les Cyclopes, et de sauter dans l'onde amère, du roc de Leucade (ρίψαι τ' ἐς ἄλμην Λευκάδος πέτρας ἄπο), pour un moment d'ivresse où les sourcils se détendent.

Euripide, *Cyclope* 163-167. Traduction L. Méridier 1961.

❖ **Daphnis**

Daphnis, éprouvanté, décida résolument de fuir ou de mourir avec Chloé (ἐκπλαγεῖς ἐγίνωσκεν ἅμα τῇ Χλόῃ τολμῆσαι φυγεῖν ἢ ἀποθανεῖν) qu'il entraînerait dans son destin.

Longos, *Pastorales* IV, 18, 2. Traduction J.-R. Vieillefond 1987.

Mais Daphnis, le voyant courir avec tout un groupe en criant : « Daphnis » ! pense qu'il se précipite pour se saisir de lui ; alors il jette sa besace et la syrinx, et se dirige vers la mer pour se jeter du haut du grand rocher (πρὸς τὴν θάλασσαν ἐφέρετο ρίψων ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς μεγάλης πέτρας).

Longos, *Pastorales* IV, 22, 2. Traduction J.-R. Vieillefond 1987.

❖ **Dinarque**

De Nicarque

Hier, Dinarque le pingre voulait se pendre (ἀπάγχεσθαι μέλλων). Mais, Glaucus, pour une dépense de 6 sous, il ne se tua pas (οὐκ ἔθανεν) le malheureux ; oui la corde coûtait six sous, et ne pouvant se décider à telle dépense, il cherchait donc un autre moyen de mourir à meilleur compte. C'est bien là la marque d'une terrible avarice que cet homme qui voulait mourir, Glaucus, et qui, pour une dépense de six sous, ne se tua pas (οὐκ ἔθανεν), le malheureux !

Anthologie palatine XI, 169. Traduction P. Waltz, G. Soury 1957.

❖ **Dionysos**

Je suis un homme achevé. Le jour où elle quittera ce pays, ce même jour je quitterai la vie » (ἐγὼ δὲ τοῦ ζῆν). À cela Leonas s'écria : « Ah ! maître, ne te souhaite pas toi-même la mort ! c'est toi qui commandes, tu as tout pouvoir sur elle : bon gré, mal gré, elle devra passer par tes volontés ; je l'ai tout de même acheté un talent.

Chariton, *Chairéas et Callirhoé* II, 6, 2. Traduction G. Molinié 1979.

Dionysos, malheureux dans sa passion pour Callirhoé, s'avouant vaincu, avait décidé de se laisser mourir de faim (ἀποκαρτερεῖν): il écrivait ses dernières volontés (c'était des instructions sur la manière dont on devait l'enterrer). Dans le document, il priait Callirhoé de venir auprès de lui, ne serait-ce que réduit à l'état de cadavre.

Chariton, *Chéréas et Callirhoé* III, 1. Traduction G. Molinié 1979.

❖ **Dionysos**

D – (...) explique-moi par quelle route la plus courte nous arriverons au fond de l'Hadès (...)

H – (...) Il y en a une qui part d'une corde et d'un escabeau : tu n'aurais qu'à te pendre (Μία μὲν γὰρ ἔστιν ἀπὸ κάλω καὶ θρανίου, κρεμάσαντι σαυτόν).

D – Assez ; on y étouffe (Παῦε, πνιγηρὰν λέγεις).

H – Mais il existe un sentier raccourci et battu, passant par le mortier (ἢ διὰ θυείας).

D – C'est la ciguë que tu veux dire ? (Ἄρα κώνειον λέγεις;)

H – Oui, parfaitement.

D – Il est froid et glacial. Tout de suite il engourdit les jambes (Ψυχρὰν γε καὶ δυσχείμερον εὐθὺς γὰρ ἀποπήγνυσι τὰντικνήμια).

H – Veux-tu que je t'en dise un en pente et rapide?

D – Oui, par Zeus, car je ne suis pas bon marcheur.

H – Alors, descends au Céramique.

D – Et après?

H – Monte sur la haute tour...

D – Pour quoi faire?

H – Regarde de là le lancer de la course aux flambeaux ; puis, quand les spectateurs diront : « lancés » ! Alors lance toi aussi (τόθ' εἶναι καὶ σὺ σαυτόν).

D – Où?

H – En bas.

D – Mais j'y perdrais deux plats de cervelle (Ἄλλ' ἀπολέσαιμι' ἂν ἐγκεφάλου θρίω δύο). Non, je n'irais point par cette route-là.

Aristophane, *Grenouilles* 117-135. Traduction H. Van Daele 1991.

❖ **Dipsanapausilypos**

[...]

Suicide : les personnages fictifs

Comment puis-je être à ce point gonflé d'orgueil et amoureux de ce qui est inaccessible ? Rassemblez-vous donc et lapidez-moi, vous tous (καταλεύσατέ με πάντες εἰς ταῦτὸν συνελθόντες), avant que les désirs m'aient dévoré ! Puissé-je avoir comme tombe d'amour le monceau de vos pierres !

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaires* III, 31. Traduction A.-M. Ozanam 1999.

❖ Électre

Électre – Frappe-moi donc, mon frère, pour qu'un Argien n'aille pas m'immoler, et se faire un jeu de porter sur la fille d'Agamemnon une main arrogante.

Oreste – C'est assez d'avoir versé le sang maternel ; je ne te frapperai pas ; meurs de ta propre main et choisis le trépas que tu préfères (σὲ δ' οὐ κτενῶ, ἀλλ' αὐτόχειρι θνήσχ' ὅτῳ βούλη τρόπῳ).

Électre – Soit ; je ne serai pas moins brave que toi pour me frapper de l'épée. – Laisse-moi maintenant nouer mes bras autour de ton cou.

Euripide, *Oreste* 1035-10 43. Traduction H. Berguin, G. Duclos 1965.

❖ Europe

Sans pudeur, j'ai abandonné les Pénates paternels, sans pudeur, je fais attendre Orcus. O dieu (si quelqu'un des dieux entend mes paroles), fais que j'erre nue au milieu des lions !

Avant qu'une affreuse maigreur n'ait envahi l'éclat de mes joues, que cette proie, tendre et pleine de sève, se soit desséchée, je veux, belle encore, nourrir les tigres.

Méprisable Europe ! ton père absent te presse : que tardes-tu à mourir ? Tu peux, à cet orne, avec ta ceinture qui t'a heureusement suivie, suspendre et briser ton cou (*Vilis Europe, pater urget absens : quid mori cessas ? potes hac ab orno pendulum zona bene te secula laedere collum*). Ou bien, si tu préfères les roches, les écueils aiguisés pour la mort, allons, confie-toi à la bourrasque rapide, à moins que tu n'aimes mieux filer ta tâche d'esclave, toi, le sang des rois, concubine livrée à une maîtresse des pays barbares ».

Horace, *Odes* III, 24, 50-66. Traduction F. Villeneuve 1964.

❖ Évadné, fille de Pélidas

Les filles de Pélidas venaient de descendre du toit pour faire bouillir le corps de leur père, lorsqu'elles aperçurent dans le palais Jason et les Argonautes. Elles éclatèrent en lamentations ; impuissantes à se venger de Médée, à réparer le crime odieux que sa tromperie leur avait fait commettre, elles allaient s'ôter la vie (διόπερ ταύτας μὲν ὀρμηῆσαι λέγεται στερίσκειν αὐτὰς τοῦ ζῆν), lorsque Jason, saisi de compassion, les en empêcha, et les consola en leur disant qu'elles ne devaient point s'imputer un crime que la fraude leur avait fait commettre involontairement.

Diodore, *Bibliothèque Historique* IV, 52, 5. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Femme désespérée

C'est un homme qui déteste sa femme et qui est à l'article de la mort. « S'il t'arrive quelque chose, lui dit sa femme, je me pends ! » Il tourne alors son regard vers elle et lui dit : « S'il te plaît, fais-moi ce plaisir pendant que je suis encore en vie ».

Philogelos 248. Traduction A. Zucker 2008.

❖ **Gnathon**

Sinon, je te le jure par mon dieu, je prendrai un poignard et, après m'être bien rempli le ventre, je me tuerai devant la porte de Daphnis (ἐμαυτὸν ἀποκτενῶ πρὸ τῶν Δάφνιδος θυρῶν).

Longos, *Pastorales* IV, 16, 4. Traduction J.-R. Vieillefond 1987.

❖ **Harpalyce**

Aristoxène dit encore dans ses Extraits, historiques, qu'Iphiclus n'ayant fait aucun cas d'Harpalyce qui brûlait d'amour pour lui, elle se donna la mort (ἢ δὲ ἀπέθανεν). Cet événement donna lieu, selon lui, à une assemblée, dans laquelle de jeunes filles disputaient entre elles le prix d'une ode qui eut le nom d'Harpalyce.

Athénée, *Les Deipnosophistes* XIV, 619E¹. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ **Hélène²**

Ah ! comme j'aurais dû préférer le trépas cruel (ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἀδεῖν κακός), le jour où j'ai suivi ton fils jusqu'ici, abandonnant ma chambre nuptiale, mes proches, ma fille si choyée, mes aimables compagnes. Il n'en a pas été ainsi ; et c'est pourquoi je me consume dans les pleurs.

Homère, *Iliade* III, 173. Traduction P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart, R. Langumier 1996.

À quoi bon vivre encor ? Quelle chance me reste ? D'un autre hymen attendre un remède à mes maux, vivre près d'un barbare en faisant bonne chère ? Mais forcée de subir un époux qu'elle hait, la femme prend sa propre existence en dégoût. Non, non : mieux vaut mourir, mais mourir en beauté ! La triste pendaison répugne, et semble infâme, même aux esclaves. Mais belle au contraire, et digne, est la mort par le fer. Et l'instant si bref qui tranche d'un seul coup les liens de la vie ! (ἀλλ' ὅταν πόσις πικρὸς ξυνῆ γυναικί, καὶ τὸ σῶμ' ἐστὶν πικρόν. θανεῖν κράτιστον· πῶς θάνοιμ' ἂν οὐ καλῶς; [ἀσχήμονες μὲν ἀγχόνας μετάρσιοι, κὰν τοῖσι δούλοις δυσπρεπέες νομίζεσθαι· σφαγαὶ δ' ἔχουσιν εὐγενές τι καὶ καλόν, σμικρὸν δ' ὁ καιρὸς σάρκ' ἀπαλλάξαι βίου.) Quel abîme de maux, l'abîme où j'ai sombré.

Euripide, *Hélène* 293-303. Traduction H. Grégoire, L. Méridier, F. Chapouthier 2002

Hélène. – C'est toi, toi que j'invoque, par toi j'en fais le serment, ondoyant Eurotas, verdoyant de roseaux, si le bruit de la mort de mon époux s'affirme...

Le Chœur. – Quels sont ces mots que je ne puis comprendre ?

Hélène.- D'un nœud de mort, d'un nœud suspendu, j'enlacerai mon cou, ou bien, d'un grand effort, j'enfoncerai dans ma chair la lame entière d'une épée, dont la meurtrière poussée ouvrira dans ma gorge une source de sang, et je m'immolerai aux trois déesses (φόνιον αἰώρημα διὰ δέρης ὀρέξομαι, ἢ ξιφοκτόνον δίωγμα λαιμορρύτου σφαγᾶς αὐτοσίδαρον ἔσω πελάσω διὰ σαρκὸς ἄμιλλαν, θῦμα τριζύγοις θεαῖσι), au Priamide qui jadis faisait près de ses bergeries chanter la syrinx.

Euripide, *Hélène* 349-359. Traduction H. Grégoire, L. Méridier, F. Chapouthier 1961

¹ Dans un texte de Parthénios (Parthénios 13,4) à la suite de l'inceste, elle demande à être retiré de la société des hommes. On retrouve cette même expression avec Daphné (Parthénios 15). Le texte dit « Après cet attentat, elle demande aux dieux d'être retirée de la société des hommes, et ses formes font place aux formes de l'oiseau nommé Calchis (καὶ ταῦτα δράσασα αὐτὴ μὲν εὐξαμένη θεοῖς ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι μεταβάλλει τὴν ὄψιν εἰς χαλκίδα ὄρνιν) » Traduction Rudhart 1982.

² Voir également Sophocle Fr. 178 Radt.

Suicide : les personnages fictifs

Hélène.- Sur ta tête je fais le serment de rester pure.
Ménélas.- Quoi, mourir en restant fidèle à notre amour ?
Hélène.- Oui, mourir sous ton glaive et tomber près de toi.
Ménélas.- Touche donc ma main droite et fais-moi ce serment.
Hélène.- Je la touche : toi mort, je quitterai la vie.
Ménélas.- Je jure de périr si tu m'es enlevée.
Hélène.- Mais comment ferons-nous pour mourir avec gloire ?
Ménélas.- Je te tuerais, puis me tuerais sur ce tombeau.

Με. τί φήεις; θανεῖσθαι; κοῦποτ' ἀλλάξεις λέχη;
Ελ. ταὐτῷ ξίφει γε· κείσομαι δὲ σοῦ πέλας.
Με. ἐπὶ τοῖσδε τοίνυν δεξιᾶς ἐμῆς θίγε.
Ελ. ψαύω, θανόντος σοῦ τόδ' ἐκλείψειν φάος.
Με. κἀγὼ στερηθεὶς σοῦ τελευτήσειν βίον.
Ελ. πῶς οὖν θανούμεθ' ὥστε καὶ δόξαν λαβεῖν;
Με. τύμβου 'πὶ νότῳ σὲ κτανὼν ἐμὲ κτενῶ.
Euripide, *Hélène* 839. H. Grégoire, L. Méridier, F. Chapouthier 1961

Et puis, tu viens nous parler de cordes où tu attachais ton corps pour t'évader des remparts, et tu prétends que tu restais ici contre ton gré. Où donc t'a-t-on surprise en train de suspendre un lacet ou d'aiguiser un poignard (κᾶπειτα πλεκταῖς σῶμα σὸν κλέπτειν λέγεις πύργων καθιεῖσ', ὡς μένουσ' ἀκουσίως; ποῦ δῆτ' ἐλήφθης ἢ βρόχους ἀρτωμένη ἢ φάσγανον θήγους'), comme l'aurait fait une femme de cœur, regrettant son premier mari.
Euripide, *Les Troyennes* 1010-1014. Traduction L. Parmentier, H. Grégoire 1990.

❖ Héraclès

Thésée – Que vas-tu faire ? Où va t'emporter ta colère ?
Héraclès – Je mourrai pour m'en aller d'où je viens, sous la terre (θανών, ὅθενπερ ἦλθον, εἴμι γῆς ὕπο).
Thésée – Tu tiens le langage d'un homme du vulgaire.
Euripide, *Héraclès furieux* 1246-1248. Traduction H. Berguin, G. Duclos 1966.

Le dix-septième dit que Dikaios et Syleus, deux frères, fils de Poséidon, vivaient dans la région du Pélion, montagne de Thessalie. Et l'un d'eux était juste, ainsi que son nom le disait. Syleus, qui était un arrogant, fut tué par Héraclès. Héraclès fut hébergé par Dikaios et s'éprit de la fille de Syleus, qu'il avait vue chez Dikaios qui l'élevait, et il l'épousa. Celle-ci, pendant qu'Héraclès était au loin, mourut de l'amour et du regret qu'elle éprouvait pour lui. Et Héraclès, revenu au moment même des funérailles, allait se brûler avec la morte sur le bûcher sans l'intervention des assistants qui le retinrent à grand-peine avec des paroles consolantes (καὶ ἐπὶ προσφάτῳ τῇ κηδεῖα ἐπανιών Ἡρακλῆς ἔμελλεν αὐτὸν τῇ πυρᾷ συγκατακαίειν, εἰ μὴ οἱ παρόντες λόγους παρηγοροῦσι μόλις ἐκόλυσαν). Quand Héraclès fut parti, les voisins élevèrent un monument autour du tombeau de la jeune fille et firent d'un tombeau un temple à Héraclès.
Photius, *Bibliothèque* 186 (Conon 17). Traduction R. Henry 1962.

❖ Io

Prométhée. – Dis mieux : une orageuse mer de fatale détresse.

Suicide : les personnages fictifs

Io. – Quel profit ai-je alors à vivre ? Que tardé-je à me précipiter de cet âpre rocher (ἀλλ' οὐκ ἐν τάχει ἔρριψ' ἐμαυτὴν τῆσδ' ἀπὸ στύφλου πέτρας) ? En m'abattant à terre, je m'affranchis de toutes mes douleurs. Mieux vaut mourir d'un coup que souffrir misérablement chaque jour. Prométhée. – Tu aurais donc grand'peine à porter mes épreuves : à moi, le destin ne permet pas la mort. Seule, elle m'affranchirait de mes maux. Mais nul terme ne s'en offre à moi, avant que Zeus ne tombe de toute sa puissance.

Eschyle, *Prométhée enchaîné* 748-756. Traduction P. Mazon 1958.

❖ Iphis

Assez ! À présent, malheureux, que faut-il que je fasse ? Rentrer dans mes foyers ? Y trouver une immense solitude, y mener une impossible vie ? Ou me rendre au palais de Capanée, séjour qui m'était cher, au temps où ma fille vivait ? Elle n'est plus, l'enfant qui couvrait de baisers ma joue, et qui prenait ma tête dans ses mains. Pour un père, il n'est rien de plus doux qu'une fille. L'âme d'un fils, certes, est plus haute, mais moins tendre, moins caressante ! Allons, emmenez-moi bien vite à la maison, et plongez-moi dans les ténèbres, où je veux, desséché par la faim, détruire ce vieux corps. (σκότω δὲ δώσεται· ἔνθ' ἀσιτίαις ἐμὸν δέμας γεραιὸν συντακεῖς ἀποφθερῶ.) Toucher les ossements de mon fils ? À quoi bon ? Que je te hais, vieillesse, implacable adversaire ! comme je hais qui tâche à prolonger sa vie, qui, par des potions, des drogues, des magies, tente de détourner le cours des destinées, d'éviter la mort ! Les êtres inutiles à la cité devraient bien plutôt disparaître ; ils devraient s'en aller, cédant la place aux jeunes !

Euripide, *Suppliantes* 1093-1113. Traduction L. Parmentier, H. Grégoire 1959.

❖ Jason

Médée prédit à Jason qu'il se pendra

Scholie de Néophron à Euripide Médée 1386¹.

❖ Leucippe

À cause de la colère d'Aphrodite, il était tombé amoureux de sa sœur. Pendant un temps, il se domina en estimant pouvoir s'affranchir très facilement de cette maladie. Cependant comme le temps passait et que son mal ne se relâchait pas, même si peu que ce soit, il se confie à sa mère. Et il la suppliait fort de ne pas le voir aller à sa perte sans rien faire : si elle n'agissait pas pour l'aider, il menaçait de se percer la gorge (ἀποσφάξειν αὐτὸν ἡπίλει). Parthénios, *Passions d'amour* V,2. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ Lopadecthambos et Trechédeipnos

Lettre 1. Trechédeipnos à Lopadecthambos.

La tige du cadran solaire ne marque pas encore la sixième heure, et déjà, aiguillonné par la faim, je suis en grand danger de devenir tout sec. Allons, Lopadecthambos, il est temps que tu trouves une idée, ou plutôt un madrier et une corde pour nous pendre (μᾶλλον δὲ μογλοῦ καὶ καλωδίου ἀπάγξασθαι).

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaires* III, 1. Traduction A.-M. Ozanam 1999.

¹ « In the end you will do away with yourself in a most shameful death drawing a noose for hanging about your neck. Such a destiny awaits you for your evil deeds, instruction to others for countless days telling mortals never to exalt themselves above the gods », traduction Celia Luschnig 1999. Voir le site <http://www.stoa.org/diotima/anthology/neophron.shtml> (consulté le 28 février 2016).

❖ **Médée**

Ses enfants lui font horreur, elle n'a plus de joie à les voir. Et je crains d'elle quelque résolution étrange : violente est son âme ; elle ne supportera pas d'être maltraitée ; je la connais et je tremble [qu'elle ne se plonge un glaive acéré à travers le foie (ἐγφῶδα τήνδε, δειμαίνω τέ νιν μὴ θηκτὸν ὥση φάσγανον δι' ἥπατος), en entrant à la dérobee dans la chambre où est étendue sa couche, ou qu'elle n'aille jusqu'à tuer le souverain et son époux, et ne s'attire ensuite quelque pire disgrâce].

Euripide, *Médée* 36-44. Traduction L. Méridier 1961.

Médée.- (De l'intérieure.) Oh ! infortunée que je suis ! Malheureuse, quelles douleurs ! Las ! hélas ! que ne puis-je mourir (ἰὼ μοί μοι, πῶς ἄν ὀλοίμαν;) !

Euripide, *Médée* 97-98. Traduction L. Méridier 1961.

Médée.- (De l'intérieure.) Ah ! qu'à travers ma tête passe le trait de la flamme céleste ! Quel profit ai-je à vivre encore ? Las ! Las ! Vienne la mort ! que je dénoue, en l'abandonnant, une existence odieuse (φεῦ φεῦ· θανάτῳ καταλυσάιμαν βιοτὰν στυγερὰν προλιπούσα) !

Euripide, *Médée* 144-147. Traduction L. Méridier 1961.

Quant à moi, le jour même où il aura triomphé de son épreuve, que je meure en me pendant par le cou à une poutre ou en prenant des poisons qui détruisent la vie ! (ἢ λαίμων ἀναρτήσασα μελάθρῳ ἢ καὶ πασσαμένη ραιστήρια φάρμακα θυμοῦ) Mais, j'aurai beau être morte, ce ne seront à l'avenir que railleries et sarcasmes ; la ville entière s'en ira clamer au loin mon destin et, colportant mon nom de bouche en bouche, les femmes colques, partout, me dénigreront honteusement, moi, une femme qui s'est souciee d'un étranger au point d'en mourir, qui a déshonoré maison et parents pour céder à une folle passion ! Que faire qui ne soit pas une honte pour moi ? Hélas ! quel malheur est le mien ! Comme il vaudrait bien mieux quitter la vie (λιπεῖν βίον) cette nuit même dans ma chambre, sans révéler le secret de mon destin, et échapper à tous les blâmes avant de commettre ce crime infâme et sans nom ! »

Elle dit et alla chercher le coffre où elle avait mis ses nombreuses drogues, les unes salutaires, les autres mortelles. En le posant sur ses genoux, elle se lamentait et ne cessait de mouiller son sein de ses larmes dont le flot coulait sans arrêt, tandis qu'elle déplorait amèrement son sort. Elle n'avait qu'une envie : choisir des poisons meurtriers pour les avaler (ἴετο δ' ἤγε φάρμακα λέξασθαι θυμοφθόρα τόφρα πάσαιτο) ; déjà même, elle dénouait les liens du coffret, avide d'en tirer ces drogues, l'infortunée ! Mais soudain une crainte terrible de l'odieux Hadès envahit son âme et elle resta longtemps immobile de stupeur. Autour d'elle se montraient à ses yeux tous les attrait de la vie, si doux au cœur : elle se rappela, comme il est naturel pour une jeune fille, ses joyeux ébats avec ses compagnes ; et la vue du soleil lui parut plus douce qu'autrefois, maintenant qu'elle examinait vraiment toute chose avec sa raison. Alors, elle ôta le coffret de ses genoux, transformée par la volonté d'Héra : elle ne balançait plus entre diverses résolutions ; elle voulait voir l'aurore se lever tout de suite pour donner à Jason les charmes convenus et le rencontrer face à face.

Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* III, 789 et 807. Traduction F. Vian, E. Delage 1981.

❖ **Ménélas évoquant le meurtre d'Agamemnon, son frère.**

Tout aussitôt, Égisthe imagina l'embûche : dans la ville, il choisit vingt braves qu'il cacha près de la salle où l'on préparait le festin, puis, il vint en personne, avec chevaux et chars, inviter le pasteur du peuple Agamemnon. Le traître ! il l'amena : le roi ne savait pas qu'il allait à la mort ; à table, il l'abattit comme un bœuf à la crèche, et, des gens que l'Atride avait pris avec lui, pas un ne réchappa [pas un non plus des gens d'Égisthe ; dans la salle, ils furent tous tués].

Suicide : les personnages fictifs

Il disait et mon cœur éclata : pour pleurer, je m'assis dans les sables ; je ne voulais plus vivre ; je ne voulais plus voir la clarté du soleil (οὐδέ νύ μοι κῆρ ἦθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὀρᾶν φάος ἡελίοιο) ; je pleurais, me roulais ; enfin j'usais ma peine, et le Vieux de la Mer, le prophète repris : [...].

Homère, *Odyssée* IV, 538-540. Traduction V. Bérard 2002.

❖ Ménélas s'adresse à Hélène

Ménélas. – Je te tuerai, puis me tuerai sur ce tombeau (Με. τύμβου 'πὶ νότῳ σὲ κτανὼν ἐμὲ κτενῶ). Mais tout d'abord je livrerai le grand combat : celui qui veut ravir ma femme, qu'il approche ! Je ne souillerai point ma gloire acquise à Troie. Je n'irais point en Grèce, y chercher des opprobres. Moi, à qui Thétis doit la mort de son Achille, qui vit périr Ajax, le fils de Télamon, moi enfin qui privai de son fils le Nélide, quoi, je ne saurais pas mourir, moi, pour ma femme ? Si, je saurai mourir, car les dieux qui sont sages revêtent les vaillants, tombés à l'ennemi, ainsi que d'un linceul, d'une terre légère, mais de tertres pierreux couvrent le corps des lâches !

Euripide, *Hélène* 843-854. Traduction L. Méridier, F. Chapouthier, H. Grégoire 1961.

Sache-le, j'ai juré, ô vierge, de me battre, de provoquer ton frère en combat singulier, et l'un de nous devra périr, la chose est claire. Mais si il le refusait, ce combat corps à corps, et s'il cherchait à nous forcer par la famine, nous, les deux suppliants, assis sur ce tombeau, j'ai résolu de mettre à mort ma femme, et puis d'enfoncer dans mon cœur ce glaive à deux tranchants (κτανεῖν δέδοκται τήνδε μοι κᾶπειτ' ἐμὸν πρὸς ἦπαρ ὅσαι δίστομον ξίφος), sur ce sépulcre même, afin que sa paroi de notre sang ruisselle – et l'on verra nos corps côte à côte étendu sur le marbre poli du tombeau de Protée, éternelle souffrance pour toi, et déshonneur éternel pour ton père.

Euripide, *Hélène* 980-988. Traduction L. Méridier, F. Chapouthier, H. Grégoire 1961.

❖ Mère d'Aedon

C'est ainsi que Pandaréos devint un aigle de mer et la mère d'Aedon un alcyon ; ils voulurent se précipiter sur le champ dans la mer (καὶ εὐθὺς ἐβούλοντο καταβαλεῖν ἑαυτοὺς εἰς τὴν θάλασσαν), mais Zeus les en empêcha.

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XI, 9. Traduction M. Papathomopoulos 1968.

❖ Nourrice de Phèdre

La Nourrice.- Hélas ! Que vas-tu dire, ma fille ? Tu m'as frappée à mort. (Au chœur.) Femmes, je ne vivrai pas pour tolérer l'intolérable. Le jour m'est en horreur, en horreur la lumière. Je précipiterai, je jetterai mon corps, je me délivrerai de la vie par la mort (ρίψω μεθήσω σῶμ', ἀπαλλαχθήσομαι βίου θανοῦσα). Adieu ! C'en est fait de moi, puisque la vertu, bien que sans le vouloir, brûle de feux coupables. Ah ! Cypris, je le vois, n'est pas une déesse, mais plus qu'une déesse, s'il est possible : elle a fait la perte de cette infortunée, la mienne et celle de la maison.

Euripide, *Hippolyte* 353-362. Traduction L. Méridier 1960.

❖ Oreste

Oreste attend le jugement des dieux...

Oreste. – Me faudra-t-il me pendre ou voir encore le jour ? (νῦν ἀγχόνης μοι τέρματ', ἢ φάος βλέπειν)

Eschyle, *Euménides* 746. Traduction P. Mazon 1952.

Suicide : les personnages fictifs

Oreste. – Mais il me reste dans mon mal une ressource.

Ménélas.- Ne parle pas de mort ; ce ne serait point sage (ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν ἀναφορὰ τῆς συμφορᾶς).

Euripide, *Oreste* 414-415. Traduction L. Méridier 1959.

La victoire fut pour l'autre, pour le vil orateur qui, s'adressant à la populace, requérait la mort contre ton frère et toi. A grand peine le malheureux Oreste a obtenu que vous ne mourriez pas lapidés, sous la promesse de s'égorger de sa propre main et de quitter la vie avec toi aujourd'hui même (μόλις δ' ἔπεισε μὴ πετρομένους θανεῖν τλήμων Ὀρέστης· αὐτόχειρι δὲ σφαγῆ ὑπέσχετ' ἐν τῆδ' ἡμέρᾳ λείπειν βίον σὺν σοί). Il est ramené de l'assemblée par Pylade en pleurs ; ses amis l'escortent avec des larmes de pitié ; vers toi s'achemine un cruel spectacle, une affligeante vision. Apprête donc le glaive, ou le lacet pour ton cou, car il te faut quitter la lumière (ἀλλ' εὐτρέπιζε φάσγαν' ἢ βρόχον δέρη· ὡς δεῖ λιπεῖν σε φέγγος·) : ta naissance ne t'a point servi ; et le dieu de Pytho, Apollon siégeant sur son trépied, au lieu de t'aider, t'a perdue.

Euripide, *Oreste* 944-955. Traduction L. Méridier 1959.

Les autres, à la loi rebelles, m'ont suivi d'une course inlassable, jusqu'au jour où, revenu sur le sol sacré de Phoibos, et couché devant son sanctuaire, je fis serment de m'y laisser mourir de faim (νῆστις βορᾶς, ἐπώμοσ' αὐτοῦ βίον ἀπορρήξειν θανών), si Phoibos refusait de me sauver, Phoibos, lui qui précédemment avait causé ma perte.

Euripide, *Iphigénie en Tauride* 970-975. Traduction L. Parmentier et H. Grégoire 1990.

❖ Phidon

Du même Léonidas.

Fuis une vie orageuse (Χειμέριον ζωῆν ὑπαλεύεο) et dirige-toi vers le mouillage, comme moi, Phidon, fils de Critos, vers l'Hadès.

Anthologie palatine VII, 472b. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dimitrescu, H. Le Maitre 1941.

❖ Philocléon

Philocléon – Cesse de parler d'esclavage, quand je commande à tout le monde.

Bdélycléon – Non ; tu sers, en croyant commander. Car enfin, dis-nous, mon père, quel fruit te revient-il de mettre à contribution l'Hellade ?

Philocléon – Énorme ; (montrant le chœur) et voilà ceux que je prends pour arbitres.

Bdélycléon – Eh bien, moi aussi. (Aux esclaves) Lâchez-le donc tous.

Ils obéissent.

Philocléon – Oui, et donnez-moi une épée ; si je suis vaincu dans ce débat, je me transpercerai de mon glaive (περιπεσοῦμαι τῷ ξίφει).

On lui passe une épée

Bdélycléon – Dis-moi ; et si – on ne sait pas – tu n'acceptes pas leur décision ?

Philocléon – Que jamais je ne boive de ... salaire pur en l'honneur du bon génie.

Aristophane, *Guêpes* 522. Traduction H. Van Daele 1964.

❖ Philoctète

Philoctète – O Terre, accueille-moi mourant, tel que je suis là. Le mal qui m'accable ne me permet plus de me redresser.

Il s'écroule à terre.

Sophocle, *Philoctète* 819. Traduction P. Mazon 1960.

Suicide : les personnages fictifs

Ulysse – Alors que comptes-tu faire ?

Philoctète – Ensanglanter mon front à l’instant même en le précipitant du haut de ce roc sur le roc en bas (Κρᾶτ' ἐμὸν τόδ' αὐτίκα πέτρα πέτρας ἄνωθεν αἰμάξω πεσών).

Ulysse (à ses marins)- Saisissez-vous de lui, qu’il n’en puisse rien faire.

Sophocle, *Philoctète* 999. Traduction P. Mazon 1960.

Philoctète – Creuse retraite au cœur du roc, brûlante et glacée tour à tour, je devais, je le vois, ne jamais te quitter, malheureux que je suis, et tu seras, seule, témoin de ma mort.

Sophocle, *Philoctète* 1081. Traduction P. Mazon 1960.

❖ Polémon

Je n’ai plus qu’à me retirer pour me pendre (ἴν' ἐμαυτὸν ἀποπνίξαιμι)

[...]

Je me suis mis tout de suite à agir comme un homme ivre. Après quoi *j’allais me pendre* ?

(τοιγαροῦν ἀπάγξομαι, καλῶς ποῶν)

Ménandre, *Tondu* 975 et 987. Traduction A. Blanchard 2007.

❖ Pylade

Pylade.- Attends, j’ai tout d’abord un reproche à te faire, si tu as cru que je désirais te survivre.

Oreste.- Quelle raison as-tu de partager ma mort ?

Pylade.- Quelle raison ? Sans ton amitié pourquoi vivre ?

Oreste.- Tu n’as pas, comme moi hélas ! tué ta mère.

Pylade.- Je t’ai aidé ; je dois subir le même sort.

[...] *Suit un dialogue d’Oreste visant à convaincre Pylade de renoncer à son projet.*

J’ai trempé dans le meurtre, je ne le nierai pas ; toutes les décisions dont tu portes aujourd’hui la peine, je les ai prises : je dois donc partager la mort avec toi et avec elle.

Euripide, *Oreste* 1069-1074 et 1090-1091. Traduction L. Méridier 1959.

❖ Salmonis

Lettre 25 — Salmonis à Gémellos.

Je peux tout supporter, maître, sauf de dormir avec toi. Cette nuit, je ne m’étais pas enfuie et je n’étais pas cachée dans les buissons, comme tu l’as cru : je m’étais glissée dans le pétrin et je suis restée blottie là, cachée au creux du meuble. Et comme j’ai décidé de mettre fin à ma vie en me pendant (ἐπειδὴ δὲ κέκρικα βρόχῳ τὸν βίον ἐκλιπεῖν), écoute-moi, je vais parler franchement, car l’élan qui me pousse vers la mort me libère de toute crainte. Je te hais, Gémellos. Je suis dégoûtée par ton corps tout velu qui m’inspire autant de répulsion qu’un renard ; je déteste ton horrible bouche qui exhale du plus profond de ta gorge un souffle fétide. Puisses-tu, méchant, mourir misérablement comme tu le mérites ! Va-t-en rejoindre quelque vieille paysanne aux yeux chassieux, toute fière de l’unique molaire qui lui reste, et dont le corps est frotté à l’huile de résine !

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d’hétaïres* II, 25. Traduction A.-M. Ozanam 1999.

❖ Scylla

Elle se précipita dans la mer (*illa se in mare praecipitavit*), pour éviter que < Nisus > ne la poursuivît.

Hygin, *Fables* 198,3. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Suicide : les personnages fictifs

Dans la fougue de sa passion, cette vierge voudrait pouvoir porter ses pas au milieu de l'armée ennemie ; elle voudrait se jeter du haut de la tour (*est impetus illi turribus*) dans le camp des soldats de Gnose.

Ovide, *Métamorphoses* VIII, 38-41. Traduction G. Lafaye, H. Le Bonniec 1989.

❖ Serviteurs du Dèmos.

Second serviteur. – Alors, le mieux pour nous est de mourir.

Premier serviteur. – Allons, avise à ce que nous mourrions le plus virilement.

Second serviteur. – Comment donc, comment faire cela le plus virilement possible ? Le mieux serait de boire du sang de taureau. La mort de Thémistocle est la plus souhaitable (Πῶς δῆτα, πῶς γένοιτ' ἂν ἀνδρικότατα;

Βέλτιστον ἡμῖν αἶμα ταύρειον πιεῖν· ὁ Θεμιστοκλέους γὰρ θάνατος αἰρετώτερος).

Premier serviteur. – Non, par Zeus ; mais il nous faut boire du vin pur au bon génie. Peut-être trouverons-nous quelques bonnes idées.

Aristophane, *Cavaliers* 83. Traduction V. Coulon, H. Van Deale 1991.

❖ Silène

Silène. – Je vais le faire : peu me chaut du maître. Oui, je raffolerais de vider une coupe, une seule, en échange du bétail de tous les Cyclopes, et de sauter dans l'onde amère, du roc de Leucade (ῥῖψαι τ' ἐς ἄλμην Λευκάδος πέτρας ἄπο), pour un moment d'ivresse où les sourcils se détendent.

Euripide, *Cyclope* 163-167. Traduction M. Delcourt, J. de Romilly 1970.

❖ Simiké

Simiké. - ... et j'ai envoyé, pour mon malheur, la houe dans le puits, rejoindre le seau.

Géatas. (à part) – Il ne te reste plus qu'à t'y jeter toi-même (ῥῖψαι τὸ λοιπὸν σοι σεαυτὴν ἐστ' ἔτι).

Ménandre, *Le dyscolos* 583. Traduction J.M Jacques 1963.

❖ Sœur de Psyché

Si elle ne connaît pas la figure de son mari, c'est sûrement un dieu qu'elle a épousé, un dieu que nous promet sa grossesse. Ah ! si, ce qu'au ciel ne plaise, elle passe pour la mère d'un enfant divin, du coup je me pends à un nœud de corde (*statim me laqueo nexili suspendam*).

Apulée, *Métamorphoses* V, 16. Traduction P. Valette 1946.

❖ Suppliantes

Le Coryphée. – J'ai employé déjà bien des mots suppliants : écoute le dernier.

Le Roi. - J'écoute ; dis-le moi, il sera entendu.

Le Coryphée. - J'ai là des bandeaux, ceintures pour retenir ma robe.

Le Roi. - Sans doute des parures convenant à des femmes ?

Le Coryphée. - C'est d'elle que j'attends un merveilleux secours.

Le Roi. - Quels mots, dis-moi, vas-tu donc prononcer ?

Le Coryphée. – Si tu ne donnes à cette troupe une loyale promesse...

Le Roi. – Quel secours attends-tu enfin de ces ceintures ?

Le Coryphée. – Celui de décorer les statues que tu vois d'offrandes insolites.

Le Roi. – Formule énigmatique. Parle donc sans détour.

Le Coryphée. – De nous pendre à l'instant aux dieux que voici (ἐκ τῶνδ' ὅπως τάχιστ' ἀπάγξασθαι θεῶν).

Suicide : les personnages fictifs

Eschyle, *Les Suppliantes* 455-465. Traduction P. Mazon 1984.

Le Chœur. – Terre montueuse, juste objet de mon culte, que vais-je devenir ? Où fuir ? Sur la terre d'Apis est-il pour moi une cachette sombre ? Ah ! que je voudrais être la vapeur noire qui approche les nuées de Zeus, pour disparaître tout entière et, comme la poussière qui, sans ailes, prend son vol et s'évanouit, mourir !

Des frissons sans cesse vont courant sur mon âme ; mon cœur, maintenant noir, palpite. Ce qu'a vu mon père de sa guette m'a saisie : je suis morte d'effroi. Ah ! Je voudrais, pendue, trouver la mort dans un lacet, avant qu'un mari exécré portât la main sur mon corps (θέλωμι δ' ἄν μορσίμου βρόχου τυχεῖν ἐν σαργάναις , πρὶν ἄνδρ' ἀπευκτὸν τῷδε χριμφοθῆναι χροῖ). Plutôt, dans le trépas, avoir pour maître Hadès !

Plus vif,

Que ne puis-je m'asseoir au sein de l'éther, là où l'eau des nuées se vient changer en neige ! Ou trouver du moins un roc escarpé, abandonné des chèvres, inaccessible aux yeux, hautain et solitaire, suspendu dans le vide, aire de vautour, qui me garantirait une chute profonde, avant que je subisse, contre ma volonté, l'hymen d'un ravisseur !

Après, j'y consens, qu'on fasse de moi la proie des chiens, le festin des oiseaux d'alentour. Qui meurt se libère de douleur et de larmes. Le trépas vienne donc à moi avant le lit nuptial (έλθέτω μόρος, πρὸ κοίτας γαμηλίου τυχών)! Est-il une autre voie de salut que je puisse m'ouvrir encore pour échapper à l'hyménée ?

Eschyle, *Les Suppliantes* 777-806. Traduction P. Mazon 1984.

❖ Théagène menaçant de se tuer

Et s'il est fait quelques violences à Chariclée, tu me verras auparavant me tuer sous tes yeux (ἐπόψει με πρότερον ἐμαυτὸν διαχρησάμενον).

Héliodore, *Les Éthiopes* VII, 26. Traduction J. Maillon 1960.

❖ Théagène se lamentant

Les deux hommes, rassurés par la nuit, sortent des cachettes où ils s'étaient réfugiés dans le marais, ils regardent et voient clairement l'île embrasée par le feu. Théagène se frappait la tête et s'arrachait les cheveux. « Mort de ma vie, dit-il. Que, dans ce jour libérateur, tout soit consommé : craintes, dangers, soucis, et l'espérance et l'amour. Chariclée n'est plus, Théagène est mort. C'est en vain, malheureux, que lâchement, dans une fuite indigne, j'ai pour toi, douce amie, cherché mon salut.

Héliodore, *Les Éthiopes* II, 1. Traduction J. Maillon 1960.

Ainsi se lamentait-il et il cherchait des yeux son épée. Cnémon brusquement arrêta sa main prête à la saisir (Καὶ ταῦτα λέγοντος καὶ τὸ ξίφος περισκοποῦντος ὁ Κνήμων ἀθρόον τῆς χειρὸς ἀπεκρούσατο).

Héliodore, *Les Éthiopes* II, 2, 1. Traduction J. Maillon 1960.

❖ Ulysse

Ils défirent le nœud : tous les vents s'échappèrent, et soudain la rafale, entraînant mes vaisseaux, les ramenaient au large ; mes gens en pleurs voyaient s'éloigner la patrie !... Moi, je m'éveille alors et mon cœur sans reproche ne sait que décider : me jeter du vaisseau, chercher la mort en mer (ἢ ἐπεσὼν ἐκ νηὸς ἀποφθίμην ἐνὶ πόντῳ), ou pâtir en silence et conserver la vie ?... Ma foi, je tins le coup : roulé dans mon manteau, je m'étendis à bord, tandis que, ramenés par ce vent de malheur jusqu'en l'île d'Éole, mes gens se lamentaient.

Homère, *Odyssée* X, 45-55. Traduction V. Bérard 2002.

Suicide : les personnages fictifs

❖ **Un patient et son médecin**

C'est un homme qui va trouver un médecin grincheux et lui dit : « Docteur, je ne peux pas rester ni couché ni debout, et je ne peux pas non plus m'asseoir – Eh bien ! lui répond le médecin, il ne te reste plus qu'à te pendre »

Philogelos 183. Traduction A. Zucker 2008.

B. Tentatives.

❖ Britomartis-Diktynna

Plus que nulle autre tu aimas la nymphe de Gortyne, Britomartis, la tueuse de faons, archer habile ; pour elle Minos, saisi d'amour, parcourut les monts de Crète. Mais elle, ici sous les chênes, là dans les hautes herbes se dérobait à lui. Neuf mois il hanta escarpements et précipices ; neuf mois il tint sa poursuite, jusqu'au jour où, tout près d'être saisie, elle bondit dans les flots du haut d'un rocher (ἤλατο πόντον πρηόνοσ ἐξ ὑπάτοιο), et tomba dans les filets de pêcheurs qui la sauvèrent. D'où les hommes de Kydôn ont donné à la nymphe le nom de Dictyna, au mont d'où elle sauta (ἤλατο) dans la mer celui de Dicté : ils lui ont élevé des autels et lui offrent des sacrifices ; en cette fête on se couronne de pin ou de lentisque, on ne touche pas au feuillage du myrte ; car c'est à une branche de myrte que se prit le péplos de la nymphe tandis qu'elle fuyait ; d'où, contre lui, sa grande colère.

Callimaque, *Hymne à Artémis* 188-204. Traduction E. Cahen 1972.

❖ Hermione

La Nourrice. – (Au chœur.) Chères amies, comme le malheur en ce jour s'apprête à succéder au malheur ! La maîtresse de la maison – je parle d'Hermione – abandonnée de son père, et consciente aussi de l'acte qu'elle a commis en machinant le meurtre d'Andromaque et de l'enfant, aspire à la mort (καθθανεῖν θέλεις). C'est son époux qu'elle redoute : elle tremble, en retour de ses méfaits, d'être ignominieusement chassée de cette demeure, ou de périr pour avoir osé des meurtres interdits. À grand peine les esclaves qui la surveillent l'empêchent de se mettre le lacet au col, et s'emparent des épées qu'ils enlèvent à sa main (μόλις δέ νιν θέλουσαν ἀρτηῆσαι δέρην εἴργουσι φύλακες δμῶες ἐκ τε δεξιᾶς ξίφη καθαρπάζουσιν ἐξαιρούμενοι) : tant le remords la torture, tant elle sent le tort de sa conduite passée ! Pour moi, je m'épuise à empêcher ma maîtresse de se pendre (ἀγχόνης), mes amies. À vous d'entrer dans le palais et de l'arracher à la mort. Mieux que les amis accoutumés, les nouveaux, en intervenant, savent se faire écouter.

Le Coryphée. – Voici que dans la maison nous entendons les serviteurs ; leurs cris confirment les nouvelles que tu as apportées. Elle va nous montrer, semble-t-il, la malheureuse, combien elle pleure ses forfaits ; elle sort du palais pour échapper aux mains de ses serviteurs, impatiente de mourir (πόθῳ θανεῖν).

Euripide, *Andromaque* 800-825. Traduction L. Méridier 1956.

❖ Iole

13. Héraclès, pour ne pas avoir réussi à épouser Iole, pilla Oechalie. Iole se jeta du rempart (ἡ δ' Ἰόλη ἀπὸ τοῦ τεύχους ἔρριπεν ἑαυτήν). Mais il arriva que le vent gonfla son vêtement et que, du coup, elle ne se fit aucun mal.

Plutarque, *Moralia* 308F. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Rhodanès

Mais, tandis qu'ils prennent la route du retour, les serviteurs de Sétapus, qui avaient vu leur maître assassiné, viennent à leur rencontre en grande colère ; ils s'emparent de Sinonis, l'enchaînent et l'emmènent chez Garmus la faire punir pour meurtre. Ce fut Soraichus qui annonça ces malheurs à Rhodanès. Il avait couvert sa tête de cendres et déchiré son vêtement. Rhodanès veut se tuer et Soraichus tente de l'en empêcher (Καὶ Ῥοδάνης ἀναιρεῖν ἑαυτὸν ὀρμᾶ· ἀλλ' ἐκόλυε Σόραιχος).

[...]

Suicide : les personnages fictifs

Le père de Sinonis arrive à cet endroit ; sachant que le chien appartenait à Rhodanès et devant la jeune fille à demi dévorée, il égorge le chien en l'honneur du cadavre qu'il croit celui de Sinonis, puis il se pend (ἀναρτᾷ δὲ καὶ ἑαυτὸν βρόχῳ), après avoir enterré les restes de la jeune fille et écrit sur sa tombe avec le sang du chien : « Ci-gît Sinonis la belle ». Soraichus et Rhodanès arrivent sur les lieux ; ils voient le chien immolé sur la tombe, le père de Sinonis pendu (τόν τε πατέρα τῆς Σινωνίδος ἀνηρτημένον) et l'inscription sur le tombeau.

Rhodanès se frappe une première fois (ὁ μὲν Ῥοδάνης πρώτην πληγὴν ἑαυτῷ) et ajoute avec son sang sur l'épithaphe de Sinonis : « Et le beau Rhodanès ». Soraichus se pend (ὁ δὲ Σόραιχος βρόχῳ ἑαυτὸν ἐξῆπτεν).

Au moment où Rhodanès allait se donner le coup fatal survient la fille du paysan, qui se met à pousser des grands cris : « Ce n'est pas Sinonis, ô Rhodanès, qui gît là ». Elle se précipite, coupe la corde de Soraichus et arrache l'épée à Rhodanès ; elle a beaucoup de peine à le convaincre en lui racontant l'histoire de la malheureuse jeune fille et du trésor enfoui qu'elle venait de reprendre.

Photius, *Bibliothèque* 94 Jamblique 77a-b. Traduction R. Henry 1960.

C. Morts.

❖ Abdérite

C'est un Abdéritain qui veut se pendre, mais la corde casse et il se blesse à la tête. Il va alors chercher un pansement chez le médecin, le pose sur sa blessure... et rentre chez lui se pendre. *Philogelos* 112. Traduction A. Zucker 2008.

❖ Achéloüs

Voici à quelle occasion il eut celui d'Achéloüs. Achéloüs, fils d'Arès et de la nymphe Naïs, ayant eu commerce avec sa fille Clistoria, sans la connaître, en conçut une douleur si vive, qu'il se précipita dans le fleuve Thestius (ἐαυτὸν ἔβαλεν εἰς ποταμὸν Θεστίου), qui prit alors le nom d'Achéloüs.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XXII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Adraste

Adraste et Hipponous son fils se jetèrent eux-mêmes dans le feu (*ipsi se in ignem iecerunt*), suivant un oracle d'Apollon.

Hygin, *Fables* 242, 5. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Aéthra

Aéthra fille de Pithé se tua (*ipsa se interfecit*) à cause de la mort de ses fils.

Hygin, *Fables* 243, 2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Aganax

J'ai moi aussi, le trois fois infortuné Aganax, roulé ma vie malheureuse, une vie qui n'en était pas une ; mais je n'ai pas marché bien longtemps : j'ai foulé aux pieds cette existence enragée et je suis venu chez Hadès (λάξ δὲ πατήσας λυσσώδη ζωὴν ἤλυθον εἰς Αἴδεω).

Anthologie palatine IX, 574. Traduction P. Waltz, G. Soury 1974.

❖ Aglaure et Hersè

Ion. – Ton aïeul n'est-il pas issu du sol lui-même ?

Créuse. – Érichthonios ? Oui. Mais que me sert ma race ?

Ion. – N'est-ce point Athéna qui le reçut du sol ?

Créuse. – Oui, dans ses bras de vierge, et sans l'avoir conçu...

Ion. – Et le donna, comme on le voit dans les peintures...

Créuse. – Aux filles de Cécrops, caché à tous les yeux...

Ion. – Elles ouvrirent le panier de la déesse...

Créuse. – oui : mais leur mort ensanglanta les roches... (τοιγὰρ θανοῦσαι σκόπελον ἤμαξαν πέτρας)

Euripide, *Ion* 267-274. Traduction H. Grégoire 1965.

Durant une guerre qu'Eumolpe mène contre Erechthée, Apollon prédit que la cité serait sauvé si quelqu'un se tue pour elle.

Alors, Agraulos se donne volontairement la mort, elle se précipite du haut des murailles (ἢ τοίνυν Ἀγραυλος ἐκοῦσα αὐτὴν ἐξέδωκεν εἰς θάνατον. ἔρριψε γὰρ ἑαυτὴν ἐκ τοῦ τεύχους).

Philochorus (*FGrH* ii. p. 328 F105 = scholie Démosthène 19, 303). Ma traduction.

Suicide : les personnages fictifs

L'élevant en cachette, Minerve le donna à garder, dans une petite corbeille, à Aglaure, Pandrose et Hersè, les filles de Cécrops. Comme elles ouvrirent la corbeille, une corneille les dénonça, et Minerve les ayant frappées de folie, elles se précipitèrent dans la mer (*ipsae se in mare praecipitauerunt*).

Hygin, *Fables* 166, 4-5. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Minerve, dit-on, le cacha dans une petite corbeille comme les mystères, le porta aux filles d'Érechthée et leur en confia la garde ; elle leur interdit d'ouvrir la corbeille. Mais comme la nature humaine est avide de rechercher surtout ce qui est le plus instamment défendu, les jeunes filles ouvrirent le panier et virent le serpent. Ce geste leur valut d'être rendues folles par Minerve et de se précipiter du haut de la citadelle d'Athènes. Quant au serpent, il se réfugia au pied du bouclier de Minerve, qui l'éleva.

Hygin, *L'Astronomie* II, 13. Traduction A. Le Boeuffle 1983.

Au-delà du sanctuaire des Dioscures, il y a l'enceinte sacrée d'Aglaure. Aglaure et ses sœurs Hersè et Pandrose avaient reçu, dit-on, d'Athéna, Érichthonios. La déesse l'avait mis dans un coffre et avait défendu aux trois sœurs de chercher à connaître la nature du dépôt. Pandrose, elle, suivit l'ordre, dit-on, mais les deux autres, pour avoir ouvert le coffre, furent frappées de folie quand elles virent Érichthonios, et se jetèrent du haut de l'Acropole, à l'endroit le plus abrupt (καὶ κατὰ τῆς ἀκροπόλεως, ἔνθα ἦν μάλιστα ἀπότομον, αὐτὰς ῥῖψαι). C'est de ce côté que les Mèdes escaladèrent pour massacrer ceux des Athéniens qui croyaient mieux entendre l'oracle que Thémistocle et qui avaient fortifié l'Acropole avec des poutres et des pieux.

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 18, 2. Traduction J. Pouilloux 1992.

Lorsqu'Athéna vint trouver Héphaïstos pour qu'il lui fabrique des armes, celui-ci, qui avait été abandonné par Aphrodite, fut pris d'un tel désir qu'il commença à l'importuner. Mais Athéna prit la fuite et lorsque Héphaïstos réussit à s'en approcher, non sans peine car il était boiteux, il essaya de l'étreindre. Mais elle, en chaste vierge qu'elle était, ne se laissa pas faire, si bien qu'il éjacula sur la jambe de la déesse. Celle-ci, dégoûtée, s'essuya avec un flocon de laine qu'elle jeta à terre. Comme elle s'en allait et que le sperme du dieu avait touché la terre, voici qu'en surgit Érichthonios. Athéna, qui voulait l'élever à l'insu des autres dieux pour le rendre immortel, l'ayant déposé dans un panier, le confia à Pandrosos, la fille de Kékrops, en lui interdisant de l'ouvrir. Mais les sœurs de Pandrosos l'ouvrirent par curiosité et trouvent un énorme serpent lové auprès du nouveau-né. Selon certains, ce fut lui qui les tua, mais selon d'autres elles se précipitèrent du haut de l'Acropole, rendue folle par Athéna furieuse (δι' ὄργην Ἀθηνᾶς ἐμμανεῖς γενόμεναι κατὰ τῆς ἀκροπόλεως αὐτὰς ἔρριψαν). Après avoir été élevé par Athéna dans son sanctuaire, Érichthonios chassa Amphictyon et devint roi d'Athènes. Il installa sur l'Acropole la statue en bois d'Athéna et institua la fête des Panathénées. Il épousa Praxithéa, une nymphe naïade, dont il eut un fils, Pandiôn, qui lui succéda après sa mort. Sa tombe se trouve dans le sanctuaire même d'Athéna.

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14 ,6-7. Traduction Holtzmann 2003.

❖ Agrius

Agrius fils de Parthaon, chassé de son royaume par Diomède, se tua lui-même (*ipse se interfecit*).

Hygin, *Fables* 242, 2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Quand Agrius fils de Parthaon vit son frère Oenée privé de ses enfants, sans ressources, il le chassa du trône, et occupa lui-même ce trône. Sur ces entrefaites, Diomède, fils de Tydée et

Suicide : les personnages fictifs

de Deipylé, après la chute de Troie, quand il eut entendu dire que son grand-père avait été chassé du trône, passa en Étolie avec Sthénélius fils de Capanée et combattit contre Lycopée fils d'Agrius ; quand il l'eut tué, il chassa Agrius, sans ressources, du trône et rendit ce trône à son grand-père Oenée. Par la suite, Agrius, chassé du trône, se tua (*ipse se interfecit*).

Hygin, *Fables* 175. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Ajax¹

Mais des autres défunts, qui dorment dans la mort, les ombres tristement restaient à me conter, chacune, son souci. Seule, l'ombre d'Ajax, le fils de Télamon, se tenait à l'écart : il me gardait rigueur de ma victoire au tribunal, près des vaisseaux, quand les armes d'Achille, offertes au vainqueur par son auguste mère, me furent adjugées. [Les filles des Troyens et Pallas Athéna avaient été nos juges.] Ah ! comme j'aurais dû ne pas gagner la joute ! La tombe n'aurait pas aujourd'hui cette tête !

J'essaie, pour l'aborder, des plus douces paroles :

Ulysse. – Écoute, Ajax, ô fils du noble Télamon, quoi ! jusque dans la mort, tu me gardes rigueur de ces armes maudites ! C'est pour notre malheur qu'un dieu nous les offrit : quel rempart ont en toi perdu nos Achéens ! autant que sur la tête du Péléide Achille, nous avons sur ta mort pleuré toutes nos larmes ! Mais quelle en fut la cause, sinon la haine atroce de Zeus contre l'armée des piquiers danaens ? il te jeta le sort... Approche donc, seigneur ; écoute mes paroles : oh ! réponds à ma voix ! apaise la fureur de ton cœur généreux !

Je dis ; mais, sans répondre un mot, l'ombre d'Ajax retournait dans l'Érèbe, près des autres défunts qui dorment dans la mort.

Homère, *Odyssée* XI, 541-567. Traduction V. Bérard 2002.

Car les fictions et la poésie au vol sublime lui ont donné je ne sais quel prestige ; l'art nous dupe, en nous séduisant par des fables ; plus grande est la foule, plus aveugle est son cœur. Si elle était capable d'apercevoir la vérité, non, dans la colère qu'il ressentit pour n'avoir pas obtenu les armes, le puissant Ajax n'aurait pas planté dans sa poitrine la lame de son glaive (ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν λευρὸν ξίφος); lui, le plus vaillant, après Achille, de ceux que, pour rendre, le fer à la main, sa femme au blond Ménélas, sur des vaisseaux rapides, l'haleine du Zéphyre mena, tout droit, vers la ville d'Ilos.

Pindare, *Néméennes* VII, 32-44. Traduction A. Puech 1958.

Mais ceux mêmes qui prennent part à la lutte, peuvent être condamnés par la Fortune à rester dans l'obscurité, avant d'atteindre le but suprême. Car c'est elle qui donne succès ou fait échouer le plus fort. Vous connaissez, je pense, la bravoure d'Ajax, qui sur la fin de la nuit, se perça de son glaive meurtrier (φοίνιον τὰν ὀψία ἐν νυκτὶ ταμῶν περὶ ᾧ φασγάνῳ), et reste un opprobre pour les enfants des Hellènes, pour tous ceux qui vinrent à Troie.

Pindare, *Isthmiques* IV, 52-62. Traduction A. Puech 1961.

Nos paroles sont la pâture des envieux ; l'envie s'attache toujours au mérite ; elle ne cherche pas querelle à la médiocrité.

Elle a mordu même le fils de Télamon : elle l'a fait choir, transpercé par son glaive (κεῖνος καὶ Τελαμῶνος δάψεν υἱόν, φασγάνῳ ἀμφικυλίσεις); qu'un funeste conflit s'élève, si votre cœur est vaillant, mais votre langue malhabile, l'oubli sera votre lot ; tandis que le plus noble prix sera offert à l'astuce perfide. Les Danaens, dans un vote secret, favorisèrent Ulysse, et Ajax, privé de l'armure d'or fût aux prises avec la mort.

¹ Voir également Scholie à Sophocle, *Ajax* 833.

Suicide : les personnages fictifs

Pindare, *Néméennes* VIII, 39-47. Traduction A. Puech 1958.

Le chœur sort derrière Tecmesse. Le lieu de la scène change. Un pré au bord de la mer, coupé seulement de quelques buissons. Ajax vient de planter son épée dans le sol, la pointe en l'air.

Ajax. – Le couteau du sacrifice est donc là dressé, de manière à trancher au mieux – si l'on peut s'accorder encore le loisir de tout calculer. Il est le don du plus détesté de mes hôtes, du plus odieux à ma vue, Hector. Et il est enfoncé dans un sol ennemi, dans le sol de Troade, fraîchement aiguisé à la pierre qui ronge le fer. Je l'ai planté en outre avec le plus grand soin, afin qu'il ait la complaisance de me faire mourir au plus vite. Ainsi pour moi, je suis prêt. – Et maintenant c'est toi, Zeus, toi le premier, comme il est juste, dont je réclame le secours. Je ne te demanderai pas une bien grande faveur. Fais-moi la grâce seulement de dépêcher à Teucros un messenger porteur de la triste nouvelle, pour qu'il soit le premier à relever mon corps transpercé de ce fer sanglant. Il ne faut pas que, mes ennemis l'ayant aperçu avant lui, je sois jeté aux chiens et aux oiseaux. C'est là, Zeus, c'est là tout ce que j'attends de toi. Mais, en même temps, j'invoque Hermès Infernal, le guide des morts. Qu'il m'endorme doucement et que ce soit d'un saut facile et prompt que j'aille déchirer mon flanc à cette épée (*πλευρὰν διαρρήξαντα τῷδε φασγάνῳ*). Et j'invoque encore, pour qu'elles m'assistent, les Vierges éternelles qui éternellement observent les forfaits des hommes, les Érinyes sévères aux jarrets rapides. Qu'elles sachent comment je succombe, malheureux, sous les fils d'Atrée, et qu'elles les saisissent, eux aussi, à leur tour, pour les faire périr, périr tout entiers, misérables, misérablement ; et, de même qu'elles me voient verser ici mon propre sang, que de même donc ils périssent sous les coups des plus proches des leurs, qui ainsi à leur tour verseront leur propre sang. Allez ! Érinyes, promptes vengeresses, allez, mettez-vous au festin, n'épargnez pas leur peuple, leur peuple tout entier. Et toi, qui vas menant ton char dans les hauteurs du firmament, Soleil, quand tu verras la terre de mes pères, retiens tes rênes plaquées d'or pour annoncer mes malheurs et ma fin à mon vieux père et à ma pauvre mère. Ah ! quand la malheureuse apprendra la nouvelle, c'est un long sanglot que sans doute elle poussera par toute la ville !... Mais à quoi bon se lamenter pour rien ? Il faut se mettre à la besogne au contraire, et vivement. O mort, ô mort, voici l'heure, viens, jette un regard sur moi. Mais toi du moins, là-bas, je pourrai te parler encore, tu seras toujours près de moi. Tandis que toi, clarté de ce jour radieux, et toi, Soleil sur ton char, je vous salue ici pour la dernière fois, et jamais plus ne le ferai. Lumière ! Sol sacré de ma terre natale, Salamine, qui sert d'assise au foyer de mes aïeux ! Illustre Athènes avec ton peuple frère ! Et vous, sources et fleuves que j'ai là sous les yeux, plaines de Troade, tous ensemble, je vous salue ici : adieu, vous qui m'avez nourri ! Voilà le dernier mot que vous adresse Ajax. Désormais c'est à ceux d'en bas dans l'Enfer que je parlerai.

Il se jette sur son épée. Mais un buisson dérobe son cadavre à la vue du chœur, qui entre à ce moment dans l'orchestre.

Sophocle, *Ajax* 815-865. Traduction P. Mazon 1965.

Car cette affection provient chez beaucoup de patients de la bile noire. Il arriva aussi au spartiate Lysandre d'avoir des abcès de ce genre avant sa fin. C'est encore le cas d'Ajax et de Bellérophon dont un eut l'esprit complétement égaré et l'autre cherchait des endroits solitaires. Aristote, *Problème* XXX, 1 (953a). Traduction P. Louis 1994.

Je dis, par exemple, que si l'on cherche la définition de la grandeur d'âme, il faut d'abord regarder à quelques hommes magnanimes que nous connaissons bien pour tels, et rechercher le seul point qu'ils aient tous de commun, en tant que doués de grandeur d'âme. Prenant donc pour vraiment magnanimes, Alcibiade, Achille, Ajax, je me demande ce qu'ils ont de commun ? C'est de ne pouvoir supporter un affront. En effet, l'un a fait la guerre à sa patrie,

Suicide : les personnages fictifs

l'autre a eu son célèbre courroux, le troisième s'est tué de sa propre main (ὁ δ' ἀπέκτεινεν ἑαυτόν).

Aristote, *Derniers analytiques* II, 13,22 (97b18). Traduction J. Barthélemy Saint-Hilaire 1842.

Il n'échappait pas aux Aïantides qu'Ajax, frustré du prix de la vaillance, avait jugé la vie impossible pour lui (οὐκ ἐλάνθανεν Αἰαντίδας ὅτι τῶν ἀριστείων στερηθεὶς Αἴας ἀβίωτον ἑαυτῷ ἠγήσατο τὸν βίον) : au moment donc où la divinité s'apprêtait à décerner ce prix à un autre peuple, ils crurent de leur devoir de mourir en repoussant les ennemis, de manière à ne pas subir un outrage indigne d'eux.

Démosthène, *Oraison funèbre* XXXI. Traduction R. Clavaud 1974.

Car il ne persuadera jamais à son père [Télamon] que le guerrier dont Lemnos forgea les armes, foudre de guerre, indomptable taureau qui jamais n'avait reculé, s'est percé les entrailles avec l'arme dont l'avait gratifié le plus hostile des hôtes, en se jetant d'un élan volontaire sur la pointe meurtrière de son glaive (ἀρνεύσας λυγρὸν πήδημα πρὸς κνώδοντος αὐτουργοῦς σφαγᾶς).

Lycophron, *Alexandra* 450-469. Traduction F.D. Dehèque 1863.

Ses flancs et sa poitrine, il les fendit jusqu'à la nuque (Πλευρά τε καὶ θώρηκα διήρικεν ἰνίου ἄχρισ).

Euphorion, Scholie à Pindare, *Néméennes* VII, 39. Traduction C. Cusset¹

Seul à les défendre, tu protégas de ton bouclier ceux qu'accablaient les coups, et près des navires tu soutins, Ajax, le pesant assaut des Troyens. Ni le choc des pierres ne t'émut, ni la nuée des traits, ni le feu, ni le fracas des lances et des glaives. Mais toujours debout et fixé au sol, comme un rocher, tu supportas de pied ferme la tempête des ennemis. Si la Grèce ne t'a pas équipé de l'armure d'Achille en te donnant ses armes comme juste récompense de ta valeur, c'est la volonté des Parques qui lui a fait commettre cette faute, afin que tu ne périsses pas sous les coups d'un adversaire, mais que tu trouves ta destinée par ta propre main (ἀλλὰ σὺ σῆ πότμον ἔλης παλάμη).

Anthologie palatine VII, 147. Traduction M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960.

Ajax fils de Télamon se tua lui-même (*ipse se interfecit*) à cause du jugement des armes.

Hygin, *Fables* 242. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Anonyme.

C'est ici le tombeau d'Ajax, fils de Télamon, victime de la Parque, qui dut lui emprunter et sa main et son glaive. C'est que chez les mortels, malgré son désir, Clotho n'a pu trouver un autre homme pour le tuer (Σῆμα τόδ' Αἴαντος Τελαμωνίου, ὃν κτάνε Μοῖρα, αὐτοῦ χρησαμένα καὶ χερὶ καὶ ξίφεϊ. οὐδὲ γὰρ ἐν θνητοῖσι δυνήσατο καὶ μεμαῖα εὐρέμεναι Κλωθῶ τῷδ' ἕτερον φονέα).

Anthologie palatine VII, 148. Traduction M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960.

¹ Texte n°30415 dans *CALLYTHEA* [En ligne]; <http://www.cn-telma.fr/callythea/extrait30415/>. Première version : 15/12/2010. Date de mise à jour : 20/04/2012 (consulté le 19/03/2014).

Suicide : les personnages fictifs

De Léonce le scholiaste.

Il gît à Troie, le fils de Télamon, sans avoir cependant fourni à aucun de ses adversaires la gloire de sa mort. Car le temps, n'ayant pas trouvé un autre homme digne d'une telle audace, eut recours à sa propre main pour le faire périr (τόσσης γὰρ Χρόνος ἄλλον ἐπάξιον ἀνέρα τόλμης οὐχ εὐρὼν παλάμη θῆκεν ὑπ' αὐτοφόνῳ).

Anthologie palatine VII, 149. Traduction M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. Des Places 1960.

Plus tard, sa raison revenue, il se tua (κτείνει καὶ ἑαυτόν). Agamemnon interdit que son corps fût brûlé : des hommes morts à Ilion, lui seul repose dans un cercueil. Sa tombe se trouve sur le promontoire Rhétée (Rhoété).

Pseudo-Apollodore, *Építome* V, 7. Traduction Ugo Bratelli.

❖ Alceste¹

il n'en trouva point, sauf sa femme, qui voulut mourir et, pour le sauver, dire adieu à la lumière (οὐχ ἦρε πλὴν γυναικὸς ὅστις ἤθελε θανὼν πρὸ κείνου μηκέτ' εἰσορᾶν φάος) [...] N'a-t-elle donc pas accepté, pour sauver son époux, de mourir elle-même, la fille de Pélías (ἢ τόδ' ὑπέστη πόσιν ἐκλύσασ' αὐτὴ προθανεῖν Πελίου παῖς).

Euripide, *Alceste* 15-27; 33-6. Traduction H. Berguin, G. Duclos 1966.

Apollon lui accorda également qu'un autre pût, volontairement, mourir à sa place ; son père et sa mère ayant refusé de mourir à sa place, son épouse Alceste s'offrit et mourut à sa place, le remplaçant dans la mort ; Hercule, par la suite, la ramena des enfers.

Hygin, *Fables* 51, 3. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Alceste, fille de Pélías, pour son époux Admète, à la place de qui elle périt.

Hygin, *Fables* 243,4. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

La Pagaséenne racheta la vie de son mari, le fils de Phérès, et, au lieu de l'époux, c'est la femme qui fut portée au tombeau de cet époux.

Ovide, L'art d'aimer III, 21. Traduction H. Bornecque 2002.

Apollon lui ayant conseillé d'apaiser la déesse, obtint en outre des Parques que lorsqu'Admète serait sur le point d'expirer, il serait rendu à la vie si quelqu'un voulait mourir pour lui (ἀπολυθῆ τοῦ θανάτου, ἂν ἐκουσίως τις ὑπὲρ αὐτοῦ θνήσκειν ἔληται). Étant près de sa dernière heure, et son père et sa mère s'étant refusés à perdre la vie pour lui, Alceste se dévoua à sa place (Ἄλκηστις ὑπεραπέθανε), et Proserpine la renvoya, ou, comme d'autres le disent, Héraclès l'enleva à Hadès, en se battant contre lui

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 9, 15. Traduction E. Clavier 1805.

❖ Alphée

Il prit dans la suite le nom d'Alphée, parce que Alphée, un des descendants du soleil, disputant de valeur avec son frère Cercaphus, le tua, et ayant été chassé par les bergers du canton, il se jeta dans le fleuve Nyctime (ἔβαλεν ἑαυτόν εἰς ποταμὸν Νύκτιμον), qui prit dès lors le nom d'Alphée

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XIX. Traduction Abbé Ricard 1844.

¹ Voir également Fulgentius, *Mythologies* I, 22.

❖ **Althée**

Quelques mythologues prétendent qu'à la naissance de Méléagre, les Parques apparurent en songe à Althée, et lui dirent que son fils Méléagre ne mourrait que quand le flambeau qu'elles lui donnaient serait consumé ; qu'après ses couches, Althée, croyant que le salut de son fils dépendait de ce flambeau, le conserva avec soin ; qu'ensuite, irritée du meurtre de ses frères, elle le brûla, et fut ainsi la cause de la mort de Méléagre. Enfin, désespérée de tout ce qui était arrivé, elle s'étrangla (ἀεὶ δὲ μᾶλλον ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις λυπούμενην τὸ τέλος ἀγχόνη τὸν βίον καταστρέψαι).

Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 34, 7. Traduction F. Hoeffler 1865.

Quant à la mère, poussée par le remords de son abominable forfait, elle s'est punie de sa propre main en se plongeant un poignard dans le cœur (*nam de matre manus diri sibi conscia facti exegit poenas acto per viscera ferro*).

Ovide, *Métamorphoses* VIII. 532-533. Traduction G. Lafaye, H. Le Bonniec 1989.

Ma mère a enfoncé un poignard dans son propre sein (*exegit ferrum sua per praecordia mater*).

Ovide, *Héroïde* IX, 157. Traduction M. Prévost 1965.

Après sa mort, Althée et Cléopâtre se pendirent (Ἀλθαία καὶ Κλεοπάτρα ἑαυτὰς ἀνήρτησαν) et les femmes qui pleuraient à ses funérailles, furent changées en oiseaux.

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 8, 3. Traduction E. Clavier 1804.

❖ **Althemènes**

Catrée étant devenu vieux, désirait laisser ses états à Althemènes son fils, et il alla pour cela à Rhodes ; ayant débarqué avec les héros qui le suivaient dans un endroit désert, il fut repoussé par les bergers, qui les prirent pour des corsaires. Les bergers ne pouvant entendre ce qu'il disait, à cause du bruit que faisaient les chiens en aboyant, les poursuivaient toujours, lorsqu'Althemènes étant survenu, tua son père, sans le connaître, d'un trait qu'il lui lança. Apprenant ensuite ce qu'il avait fait, il pria les Dieux de le faire engloutir par la Terre, et son vœu fut exaucé (μαθὼν δὲ ὕστερον τὸ γεγονός, εὐξάμενος ὑπὸ χάσματος ἐκρύβη).

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 2, 2, 3. Traduction E. Clavier 1805.

❖ **Aminias**

À Thespies, en Béotie (la ville n'est pas loin de l'Hélicon), naquit un garçon, Narcisse, qui était d'une beauté sans pareille et qui méprisait l'amour et les amants. Ses autres amants se lassèrent de l'aimer ; Aminias, lui, était très persévérant et pressant et, comme Narcisse ne voulait pas l'écouter et lui avait même envoyé une épée, il se tua devant la porte de Narcisse (ἑαυτὸν πρὸ τῶν θυρῶν Ναρκίσσου διαχειρίζεται) après avoir longuement supplié la divinité de le venger. Narcisse vit dans une fontaine son propre reflet et sa beauté qui se reflétait dans l'eau ; il fut le seul et le premier à concevoir un étrange amour pour lui-même. Finalement, désemparé, il crut qu'il endurait un juste châtement pour avoir méprisé l'amour d'Aminias et il se tua (ἑαυτὸν διαχρᾶται).

Photius, *Bibliothèque* 186, 134b, 32 (Conon 24) (*FGrH* i. pp. 197-8). Traduction R. Henry 1962.

Suicide : les personnages fictifs

❖ **Amphion**

Quand à Amphion, il s'était plongé un poignard dans le sein (); il avait mis fin du même coup à sa vie et à sa douleur (*Nam pater Amphion ferro per pectus adacto finierat moriens pariter cum luce dolorem*).

Ovide, *Métamorphoses* VI, 271-272. Traduction G. Lafaye 1989

❖ **Amphinome**

Pélias jugea alors le moment favorable de se défaire de tous ceux qui pouvaient aspirer à l'empire. Il força donc le père de Jason de boire du sang de taureau, et égorgea Promachus, frère de Jason, encore enfant. Amphinome, mère de Promachus, se voyant condamnée à mourir, accomplit une action courageuse et digne de mémoire : réfugié auprès du foyer du roi, et priant les dieux de punir ces impiétés, elle se perça la poitrine avec une épée, et termina sa vie d'une manière héroïque (ξίφει πατάξασαν ἑαυτῆς τὸ στήθος ἠρωικῶς καταστρέψαι τὸν βίον). Pélias, qui avait fait ainsi mourir toute la famille de Jason, reçut bientôt le châtement de ses crimes.

Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 50, 2. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ **Anticlée**

Anticlée¹ fille d'Autolycus et mère d'Ulysse se tua (*ipsa se interfecit*) après avoir entendu, à propos d'Ulysse, un messenger menteur.

Hygin, *Fables* 243, 2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ **Antigone**

À ces ordres du maître affolé, nous regardons et, au fond du tombeau, nous les apercevons, elle, pendue par le cou, qu'enserme un lacet fait de son linon épais (ἐν δὲ λοισθίῳ τυμβεύματι τὴν μὲν κρεμαστήν ἀρχένοσ κατείδομεν, βρόχῳ μιτῶδει σινδόνοσ καθημμένην), et lui, collé à elle, l'étreignant à pleins bras et pleurant sur la perte d'une épouse désormais aux enfers, sur les forfaits paternels, sur ses noces douloureuses !

Sophocle, *Antigone* 1220-1. A. Dain, P. Mazon, J. Irigoin 2002.

Antigone fille d'Œdipe, pour avoir enterré Polynice.

Hygin, *Fables* 243, 8. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ **Apriape²**

Mais, comme elle défendait plus énergiquement sa virginité, Trambélos courroucé, la jeta dans la mer. À cet endroit l'eau était profonde près du bord, si bien qu'elle mourut. Mais d'après certains elle s'y serait précipitée (ἑαυτὴν ῥῖψαι) parce qu'elle était poursuivie.

Parthénios, *Passions d'amour* XXVI, 2. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ **Arachné**

Ni Pallas, ni l'Envie ne pourraient rien trouver à reprendre dans cet ouvrage ; la vierge aux blonds cheveux, irritée d'un tel succès, déchire l'étoffe colorée qui reproduit les fautes des dieux ; elle tenait encore à la main sa navette, venue du mont Cytore ; trois ou quatre fois elle en frappe le front d'Arachné, fille d'Idmon. L'infortunée ne peut supporter l'outrage et, dans son dépit, elle se noue un lacet autour de la gorge (*non tulit infelix laqueoque animosa ligavit*

¹ Voir également Homère, *scholie à l'Odyssée* XI, 202.

² Voir également Euphorion b,9-10 Page.

Suicide : les personnages fictifs

guttura). Elle était pendue (*pendentem*), quand Pallas, ayant pitié d'elle, adoucit son destin : « Vis, lui dit-elle ; mais reste suspendue, misérable ! Je veux que le même châtement, pour que tu ne comptes pas sur un meilleur avenir, frappe toute ta race et jusqu'à tes neveux les plus reculés. »

Ovide, *Métamorphoses* VI, 129-139. Traduction G. Lafaye, H. Le Bonniec 1995.

❖ Arar

L'Arar est un fleuve de la Gaule Celtique, ainsi nommé, parce qu'il se joint au Rhône, près du pays des Allobroges. Il s'appelait anciennement Brigulus, et changea de nom à l'occasion suivante. Arar ayant été chassé dans les bois, y trouva son frère Celtibéris, qui avait été déchiré par des bêtes féroces. Dans la douleur qu'il en eut, il se perça de son épée, et se jeta dans le fleuve Brigulus (διὰ λύπης ὑπερβολὴν ἑαυτὸν καιρίως πλήξας ἔβαλεν εἰς τὸν ποταμὸν Βρίγουλον), qui de son nom fut appelé Arar.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* VI. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Arcéophon

Cependant Arcéophon, dévoré par sa passion excessive et appréhendant que son mariage n'aboutisse pas, se laisse mourir d'inanition (ἐκὼν ἀποθνήσκει κατὰ τροφῆς ἔνδειαν); ses citoyens eurent pitié de cette mort et prirent le deuil ; et, le troisième jour, ses parents emportèrent son cadavre sur un lieu découvert.

Ils s'apprêtaient à lui rendre les derniers devoirs, lorsqu'Arsinoé eut l'envie insolente de se pencher à sa fenêtre pour voir le cadavre se consumer. Elle était plongée dans sa contemplation, quand Aphrodite, indignée d'un tel caractère, la métamorphosa en pierre et lui enracina les pieds dans le sol.

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXXIX, 5-6. Traduction M. Papathomopoulos 1968.

❖ Arganthoné

Mais Arganthoné, soit par amour (car sa passion était grande), soit par quelque pressentiment de ce qui allait advenir, ne le laissait pas partir. Cependant Rhésos, qui supportait mal la mollesse de sa vie sédentaire, s'en alla pour Troie, se battit sur le fleuve qui, à cause de lui, porte aujourd'hui le nom de Rhésos ; il meurt sous les coups de Diomède. Lorsqu'Arganthoné apprit qu'il était mort, elle retourna à l'endroit où elle s'était unie à lui pour la première fois, et elle erra aux alentours en invoquant de façon répétée le nom de Rhésos ; et à la fin, à force de se refuser nourriture et boisson, dans son chagrin, elle disparut du monde des humains (τέλος δὲ σῖτα καὶ ποτὰ μὴ προσιεμένη διὰ λύπην ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη).

Parthénios, *Passions d'amour* XXXVI,4. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ Ariane

1. Il existe encore, sur ces événements et sur Ariane, beaucoup de récits qui n'ont rien de commun entre eux. Selon certains, Ariane fut abandonnée par Thésée et se pendit (ἀπάγξασθαί [...] αὐτήν).

Plutarque, *Vie de Thésée* XX. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ Aristéidès

Aristeidès, l'homme aux bœufs, de peu tirait beaucoup ; il était riche d'une brebis et d'une vache. Mais, si pauvre qu'il fût, il ne put échapper à la jalousie des dieux ; le même jour, les bêtes sauvages firent périr sa brebis et un pénible accouchement, sa vache. Il prit en haine son étable, sans bèlement et avec la corde de sa besace se pendit à ce poirier sauvage (ἄμματι πήρης ἐκ ταύτης βιοτήν ἀχράδος ἐκρέμασεν).

Suicide : les personnages fictifs

Anthologie palatine IX, 149. Traduction G. Soury 1957.

Du même.

La richesse d'Aristeidès, c'était une génisse et une brebis à l'épaisse toison ; grâce à elles, il chassait la faim du seuil de sa demeure. Mais il les perdit toutes les deux : le loup tua l'agnelle, la vache mourut en mettant bas, et c'en fut fait de ce troupeau du pauvre. Alors, il prit la courroie de sa besace, et, se l'attachant au cou, il succomba, le malheureux (πληροδέτω δ' ὁ γ' ἰμάντι κατ' αὐχένος ἄμμα λυγώσας οἰκτρὸς), près de sa cabane sans mugissement. *Anthologie palatine IX*, 150. Traduction G. Soury 1957.

Du même.

Le pauvre Aristeidès comptait comme une grande richesse sa brebis – un troupeau de moutons – et sa vache – un troupeau de bœufs. Mais il les perdit toutes les deux : le loup tua l'agnelle, la vache mourut en mettant bas, et c'en fut fait de ce troupeau du pauvre. Alors, il prit la courroie de sa besace, et, se l'attachant au cou, il succomba, le malheureux (πληροδέτω δ' ὁ γ' ἰμάντι κατ' αὐχένος ἄμμα πεδήσας), près de sa cabane sans mugissement. *Anthologie palatine IX*, 255. Traduction G. Soury 1957.

❖ Arrhipé

Près du Pactole est le mont Tmolus, rempli de bêtes sauvages de toute espèce. Il s'appelait anciennement Carmanorium, de Carmanor, fils de Dionysos et d'Alexirrhoé, qui mourut de la blessure que lui fit un sanglier à la chasse. Voici à quelle occasion il prit dans la suite le nom de Tmolus. Un roi de Lydie, de ce nom, fils d'Arès et de Théogone, chassant un jour sur cette montagne, et y ayant rencontré Arrhipé, nymphe d'Artémis, il en devint subitement amoureux, et, emporté par sa passion, il la poursuivit dans le dessein de lui faire violence. Comme elle ne pouvait lui échapper, elle se réfugia dans le temple d'Artémis ; mais ce prince, sans être retenu par la sainteté du lieu, abusa de la nymphe dans le temple même. Arrhipé se pendit de désespoir (ἡ δὲ ἀθυμία συσχεθεῖσα βρόχῳ τὸν βίον περιέγραψεν), et la déesse, indignée de l'action du roi, envoya contre lui un taureau furieux qui le saisit et le lança dans l'air, d'où il retomba sur des pieux très pointus et périt dans des tourments cruels. Théoclymène, son fils, lui rendit les honneurs funèbres, et donna son nom à la montagne. Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes VII*, 5. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Arsacé

Étrangers, soyez tranquille. Votre ennemie a payé sa dette. Arsacé est morte ; elle s'est pendue (τέθνηκεν Ἀρσάκη βρόχον ἀγγόνης ἀπαμένη), dès qu'elle a appris votre départ avec nous. Elle a prévenu par cette fin volontaire une mort inévitable (καὶ τὸν ἐξ ἀνάγκης θάνατον <τῷ> αὐθαιρέτῳ προὔλαβεν). Héliodore, *Les Éthiopiennes VIII*, 15, 2. Traduction J. Maillon 1960.

❖ Artémis apanchoméne

Distant de Kaphai d'environ un stade se trouve le site de Kondyléa, et il y a là un bois sacré et un temple consacré à une Artémis appelée anciennement *Kondyléatis*. Si la déesse changea d'épiclèse, c'est, dit-on, pour la raison suivante. Des enfants qui jouaient autour du sanctuaire (leur nombre n'a pas été retenu) trouvèrent par hasard une cordelette et, après avoir noué cette cordelette autour du cou de la déesse, ils disaient qu'Artémis était pendue (*apanchoméne*) (ὡς ἀπάγγοιτο ἡ Ἄρτεμις). Les gens de Kaphyai, ayant découvert ce que les enfants avaient fait, les lapident. Or après qu'ils eurent agi ainsi, une maladie s'abattit sur leurs femmes : les enfants qu'elles portaient dans leur ventre étaient expulsés morts avant terme, jusqu'au jour

Suicide : les personnages fictifs

où la Pythie leur enjoignit de donner la sépulture aux enfants et de leur offrir un sacrifice expiatoire tous les ans, car ils étaient morts injustement. Les gens de Kaphyai se conforment intégralement aujourd'hui encore à cet oracle. Et comme il y avait, dit-on, cette clause aussi dans la réponse du dieu, ils appellent, depuis cette époque, la déesse de Kondyléa Apanchoméne (*Pendue*).

Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 23, 6-7. Traduction M. Jost 1998.

Les Arcadiens vénèrent Artémis qui est appelée *étranglée* (*Απαγχομένην*), comme le dit Callimaque dans les *Origines* et une autre Artémis *condulitis* est vénérée à Méthymne.

Callimaque fr. 187 Pf = 111 M in Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2, 38, 3. Traduction Y. Durbec 2006.

❖ **Aspalis**

Un jour il avait ordonné à ses hommes d'enlever pour lui Aspalis, la fille d'Argaeos, un des notables du pays. Aussitôt qu'elle l'eut appris, Aspalis se pendit (*ἀνήρτησεν ἑαυτήν*) avant l'arrivée des soldats qui venaient la chercher. Le bruit de sa mort ne s'était pas encore répandu que son frère Astygitès, jurant de châtier le tyran avant de dépendre le cadavre de sa sœur, revêtit précipitamment les habits d'Aspalis, dissimula une épée le long de son flanc gauche et passa inaperçu, étant encore presque un enfant. Arrivé chez le tyran, il le trouva sans armes et sans gardes et le tua. Les habitants de Mélité couronnèrent Astygitès et lui firent cortège en chantant des péans ; quant au cadavre du tyran, ils le jetèrent dans un fleuve qu'on appelle Tartare depuis cette époque. Puis ils cherchèrent en vain le cadavre d'Aspalis pour lui faire des funérailles solennelles, mais ne purent le retrouver : il avait disparu par la volonté divine ; au lieu du cadavre, il était apparu une statue auprès de celle d'Artémis. Les gens du pays donnent à cette statue le nom d'Aspalis Ameileté Hécaergé ; et tous les ans les vierges du pays y suspendaient une jeune chèvre ignorante du mâle en souvenir d'Aspalis qui était vierge quand elle se pendit (*ἑαυτήν ἀπηγχόμισεν*).

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XIII, 4-7. Traduction M. Papathomopoulos 1968.

❖ **Assaon**

Xanthos raconte cette histoire dans son *Histoire de Lydie*, ainsi que Néanthès dans son deuxième livre, et Sinias de Rhodes.

Il existe une tradition originale sur bien des points pour l'histoire de Niobé. Elle ne serait pas la fille de Tantale mais celle d'Assaon, et la femme de Philottos. À la suite de la dispute qui l'opposa à Léto sur la beauté de leurs enfants respectifs, elle endura le châtement suivant. Philottos perdit la vie à la chasse ; et Assaon, qui éprouvait du désir pour sa propre fille, voulait qu'elle l'épouse ; mais comme Niobé repoussait ses avances, il invita ses enfants à un banquet où il les fit brûler. Face à ce malheur, Niobé se précipita du haut d'un rocher ; et Assaon, prenant conscience de ses forfaits, se suicida (*διαχρήσασθαι [...] ἑαυτόν*).

Parthénios, *Passions d'amour* XXXIII. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ **Astrée**

Le Caïque, fleuve de Mysie, s'appelait anciennement l'Astrée, du nom d'un fils de Poséidon. Pendant qu'on célébrait la veillée des fêtes d'Athéna, il abusa de sa sœur Alcippe, sans la connaître, et lui prit son anneau. Le lendemain il reconnut le cachet de sa sœur, et accablé par la douleur, il se précipita dans le fleuve Adure (*ἔβαλεν ἑαυτόν εἰς ποταμὸν Ἄδουρον*), qui, de son nom, fut appelé Astrée.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XXI. Traduction Abbé Ricard 1844.

Suicide : les personnages fictifs

❖ Astyanax

Seul de toute cette foule il ne pleure pas, mais on pleure pour lui ; et tandis qu'Ulysse prononce les paroles du prophète et les prières du devin, invoque des dieux cruels pour le sacrifice, de sa propre initiative, il s'est jeté au milieu du royaume de Priam (*sponte desiluit sua in media Priami regna*).

Sénèque, *Les troyennes* 1098-1103. Traduction F.-R. Chaumartin 1996.

❖ Aulus

« Il est arrivé le moment marqué par le destin » déclara, après avoir lui-même déchiffré son horoscope, Aulus l'astrologue, « il ne me reste plus que quatre heures à vivre ». Mais lorsque survint la cinquième heure et qu'il lui fallut continuer à vivre, convaincu d'ignorance, tout honteux devant Petosiris, il se pendit. Il meurt suspendu dans le ciel, mais il meurt ignorant de toutes choses ! (αἰσχυνθεὶς Πετόσιριν ἀπήγατο· καὶ μετέωρος θνήσκει μὲν, θνήσκει δ' οὐδὲν ἐπιστάμενος).

Lucillius, *Anthologie palatine* XI, 164. Traduction R. Aubreton 1972.

❖ Aura

Elle se souvient de Plouto de Bérécynte, épouse de Zeus, la mère infortunée qui donna le jour à Tantale; et, dans une fureur insensée, elle cherche à déchirer ses entrailles pour détruire sa postérité avant de la mûrir et de la faire croître. Elle tire son poignard, et veut que sa main en dirige sans pitié la pointe sur sa poitrine nue (καὶ ξίφος ἤέρταζε, διὰ στέρνοιο δὲ γυμνοῦ δεξιτερῆ μενείαεν ἀφειδέει φάσγανον ἔλκειν); souvent elle pénètre dans la grotte d'une lionne récente mère pour glisser volontairement dans les filets des Parques; mais la lionne épouvantée s'enfuit devant elle, à travers les montagnes, ou se cache dans les replis des rochers, pour ne pas périr elle-même, abandonnant son lionceau sur sa couche solitaire. Tantôt elle prend le glaive pour enfoncer de ses mains un fer empressé dans ce sein qui se gonfle de lait (πολλάκι δ' οἰδαλέοιο γυναικείου διὰ κόλπου αὐτοφόνοιο μενείαεν ἐκούσιον ἄορ ἐλάσσαι), et éviter ainsi l'injure que ses flancs lui préparent, comme les insultantes railleries et la joie de Artémis.

[...]

Après son union avec Dionysos, après ses couches et ce délire, la rustique Aura veut éviter les railleries sur son hymen ; car elle honore encore la renommée de son antique pudeur. Elle s'approche du Sangaris. Et là, avec l'arc suspendu à ses épaules, elle jette dans les ondes du fleuve le carquois qu'elle a négligé, s'élançant la tête la première dans les profondeurs des flots (καὶ βυθῷ προκάρηνος ἐπεσκήρτησε ῥέεθρῳ), et refuse à ses regards confus la lumière du jour. Le fleuve l'engloutit, et le fils de Saturne la change en fontaine. Le flot qui jaillit est son sein, l'eau son corps, les fleurs ses cheveux. La corne de son arc devient la corne du fleuve au front de taureau ; les joncs sont la corde métamorphosée; ses flèches, des roseaux, car elles sifflent comme eux ; son carquois plonge au fond des gouffres limoneux du Sangaris, et murmure en se frayant une voie au travers des ondes.

Nonnos, *Les Dionysiaques* XLVIII, 730-744 et 927-942. Traduction Comte de Marcellus 1856.

❖ Byblis

Le deuxième récit raconte l'histoire de Byblis. C'était la fille de Milètos ; elle avait un frère de la même mère, Caunos. Ils vivaient à Milet en Asie, ville qu'occupèrent plus tard des Ioniens et les gens venus d'Athènes avec Nélée ; elle était alors au pouvoir des Cariens, grande tribu qui vivait dispersée en bourgades. Chez Caunos naquit un amour impossible pour sa sœur Byblis, et, comme il n'aboutissait à rien malgré ses nombreux efforts, il quitta ce

Suicide : les personnages fictifs

pays. Byblis, saisie d'un immense chagrin à cause du disparu, quitta, elle aussi, la maison paternelle ; après avoir erré longuement dans la solitude, elle désespérait devant ses vains désirs ; elle attacha en guise de corde sa ceinture à un noyer et se pendit (βρόχον τὴν ζώνην τινὸς καρύας καθάψασα ἑαυτὴν ἀνήτησεν). Alors, elle se mit à pleurer et ses larmes en coulant firent sourdre une fontaine que les gens du pays nommèrent Byblis.

Photius, *Bibliothèque* 186 (Conon 2), 131a, 4-27 (FGrH i. pp. 192-3). Traduction R. Henry 1962.

Il existe sur l'histoire de Byblis et de Caunos, les enfants de Miletos, des versions différentes. Nicainétos, en effet, dit que Caunos était amoureux de sa sœur, et comme il ne pouvait mettre fin à sa passion, il quitta la demeure familiale et, parvenu au cours de ses pérégrinations loin de sa patrie, il fonda une ville et y rassembla les Ioniens alors dispersés. [...] Mais la plupart disent que c'est Byblis qui était amoureuse de Caunos, et qu'elle vint lui parler et le supplia de ne pas la laisser sans rien faire en venir au suprême malheur ; mais Caunos se détourna d'elle avec horreur, à tel point qu'il émigra vers la terre occupée alors par les Lélèges, là où se trouve la source Echéneïs, et y fonda une cité appelée de son nom, Caunos. Quant à elle, ne pouvant se défaire de sa passion, et estimant de surcroît qu'elle était la cause du départ de Caunos, elle noua son bandeau à un chêne et y glissa son cou (ἀναψαμένην ἀπὸ τινος δρυὸς τὴν μίτραν ἐνθεῖναι τὸν τράχηλον).

Voici la version que nous en donnons : « Et elle, dès qu'elle sur les desseins de son frère funeste, elle pleura plus dru que les rossignols qui, dans les vallons, sur l'enfant de Sithonie crient leur deuil en mille chants. À un chêne ancestral et noueux aussitôt son bandeau fût fixé et elle y glissa son col (καὶ ῥα κατὰ στυφελοῖο σαρωνίδος αὐτίκα μίτραν ἀψαμένη δειρὴν ἐνεθήκατο). Et sur elle les vierges de Milet déchirèrent leurs robes précieuses ».

Certains ajoutent que de ces larmes une source s'écoule, éternelle, qu'on appelle Byblis.

Parthénios, *Passions d'amour* XI. Traduction M. Biraud et alii 2008.

Byblis fille de Miletus se tua elle-même (*ipsa se interfecit*) pour l'amour de son frère Caunos. Hygin, *Fables* 243, 6. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Parlerais-je de Byblis, qui brûla pour son frère d'un amour coupable, et qui, en se pendant, se punit courageusement de son crime ?

Ovide, *l'art d'aimer* I, 283. Traduction H. Bornecque 1994.

Celle-ci eut d'innombrables prétendants, natifs de son pays ou attirés des villes voisines par sa renommée. Byblis en faisait peu de cas, parce qu'un amour indicible l'avait rendue folle de Caunos. Aussi longtemps qu'elle put dissimuler sa passion, ses parents demeurèrent dans l'ignorance ; mais elle se sentait dominée par un démon qui, de jour en jour, devenait plus difficile à supporter : elle décida alors de se précipiter, la nuit, du haut d'un rocher. Elle se rendit donc à la montagne voisine et tenta de se jeter dans le vide (νυκτὸς ἔγνω καταβαλεῖν ἐκ τῆς πέτρας ἑαυτήν. καὶ ἡ μὲν εἰς τὸ πλησίον ὄρος παρελθοῦσα ρίπτειν ἑαυτήν ἐπεχείρησεν), mais les nymphes eurent pitié d'elle et l'en empêchèrent ; puis, la plongeant dans un profond sommeil, elles la transformèrent, de mortelle qu'elle était, en une nymphe hamadryade qu'elles appelèrent Byblis, et dont elles firent leur amie et compagne. Et l'eau qui coule de ce rocher, les gens du pays l'appellent encore aujourd'hui larmes de Byblis.

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXX, 3-4. Traduction M. Papatomopoulos 1968.

Suicide : les personnages fictifs

Byblis¹ est encore la chaste Byblis. Dans son innocence de ces funestes passions d'un même sang, Caunos n'a encore appris que la chasse ; et la nymphe, au départ de son aimable frère, n'a pas encore perdu sa forme sous ses larmes, et fait jaillir de son corps inanimé les courants d'une source plaintive (καὶ ῥόον ὕδατόεντα γοήμονος ἔβλυε πηγῆς).

Nonnos, *Les Dionysiaques* XIII, 518. Traduction Comte de Marcellus 1856.

❖ Boutès

Cependant une d'elles, nommée Coronis, fut saisie et violée par Butès. Pour être vengée de cet affront, elle implora le secours de Dionysos. Ce dieu frappa Butès d'une frénésie qui fit qu'il se précipita dans un puits et mourut (καὶ διὰ τοῦτο παρακόψαντα ῥῖψαι ἑαυτὸν εἰς τι φρέαρ καὶ τελευτήσαι).

Diodore, *Bibliothèque historique* V, 50, 5. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Caénée

Caénée fils d'Elatus se tua lui-même (*ipse se interfecit*).

Hygin, *Fables* 242, 3. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Caïcus

Voici pourquoi il fut nommé Caïque. Caïcus, fils d'Arès et de la nymphe Ocyrrhoé, ayant tué un habitant du pays distingué par sa naissance, et craignant la vengeance des parents du mort, se précipita dans l'Astrée (ἑαυτὸν ἔρριψεν εἰς τὸν Ἀστραῖον), qui porta depuis le nom de Caïque.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XXI. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Calchas

Le sixième récit rapporte que Mopsus, fils de Mantè et d'Apollon, reçut en héritage, après la mort de sa mère, l'oracle d'Apollon à Claros. À ce moment arriva à Colophon, où Mopsus continuait à rendre des oracles, Calchas, qui vivait errant depuis la prise de Troie. Ils s'engagèrent donc dans une longue rivalité qui fut vidée par Amphimaque, roi des Lyciens, car, comme il partait en guerre, Mopsus voulait l'en empêcher en lui prédisant une défaite mais Calchas l'y poussait en lui annonçant une victoire et il fut vaincu. Mopsus en fut honoré davantage et Calchas se tua (Κάλχας δ' ἑαυτὸν διεχρήσατο).

Photius, *Bibliothèque* 186 (Conon), 132a, 1-10. Traduction R. Henry 1962.

On raconte que le devin Calchas, comme il revenait de Troie par terre en compagnie d'Amphilochus, fils d'Amphiaräus, s'avança jusqu'ici, et qu'ayant trouvé à Claros, dans la personne de Mopsos, fils de Manto, fille elle-même de Tirésias, un devin plus habile que lui, il en mourut de chagrin. Voici, autant qu'il m'en souvient, comment Hésiode arrange cette scène empruntée à la Fable. Calchas a proposé à Mopsos un problème conçu à peu près en ces termes : «Une chose m'étonne et pique ma curiosité, tu vois ce figuier si chargé de fruits, tout petit qu'il est : pourrais-tu me dire le nombre de ses figues ?» À quoi Mopsos a répondu : «Elles sont au nombre de dix mille et mesurent juste un médimne, mais il en reste une en plus qu'avec tout ton art tu ne saurais y faire entrer». Ainsi a parlé Mopsos, et la solution, vérifiée, s'est trouvée juste tant pour le nombre que pour la mesure. Aussitôt le sommeil de la mort comme un nuage enveloppe Calchas et lui ferme les yeux » (ὕπνος θανάτοιο κάλυψε).

Phérécyde, lui, prétend que, dans la question posée par Calchas, il s'agissait, [non d'un figuier,] mais d'une truie pleine et du nombre des petits qu'elle portait ; qu'à cette question

¹ Voir également Stéphane de Byzance « Kaunos ».

Suicide : les personnages fictifs

Mopsos avait répondu «trois, deux mâles et une femelle», que sa réponse s'était trouvée vraie et que Calchas en était mort de dépit (διὰ λύπην ἀποθανεῖν). Suivant d'autres, Calchas aurait proposé la question de la truie, et Mopsos celle du figuier ; la réponse de Mopsos aurait été reconnue exacte, mais non celle de Calchas, qui, de dépit, serait mort sur l'heure (ἀποθανεῖν δὲ ὑπὸ λύπης), réalisant ainsi un oracle rendu anciennement. Ledit oracle est rapporté par Sophocle dans la Revendication d'Hélène, il annonçait à Calchas que sa destinée était de mourir quand il aurait trouvé son maître dans l'art de la divination. Ajoutons que Sophocle transporte en Cilicie la lutte des deux devins et la mort de Calchas. Mais nous en avons dit assez sur ces antiques traditions.

Strabon, *Géographie* XIV, 1, 27. Traduction A. Tardieu 1865.

VI, 3. Ils reçurent de fait l'hospitalité de Mopsos, fils d'Apollon et de Mantô, qui défia Calchas dans une épreuve d'art mantique. Il y avait, dans les environs, un figuier sauvage, et Calchas demanda : « Combien de figues a-t-il ? » ; « Dix mille » répondit Mopsos « c'est-à-dire un médimne plus une ».

VI, 3, S. Calchas les compta, en trouva dix mille, c'est-à-dire l'équivalent d'un médimne plus une figue, selon la prévision de Mopsos.

VI, 4. Il y avait une truie grosse et Mopsos demanda à Calchas combien de petits elle portait dans son ventre. « Huit » répondit Calchas ; alors Mopsos sourit et dit : « L'art mantique de Calchas est bien éloigné de la précision ; moi, en revanche, qui suis fils d'Apollon et de Mantô, je possède la vision parfaite donnée par l'exactitude de la divination, et j'affirme que la truie a dans son ventre, non huit porcelets, ainsi que le déclare Calchas, mais bien neuf, et tous mâles, et qu'à coup sûr elle mettra bas demain à la sixième heure ». Cela se passa ainsi, et Calchas mourut de chagrin, et fut enterré à Notium.

Pseudo-Apollodore, *Epitomé* VI, 3-5. Traduction U. Bratelli 2003.

Dans cet endroit sacré, un jour, dit-on, Calchas et Mopsos s'affrontèrent en comparant leurs talents de devin ; et alors qu'ils se disputaient sur le nombre de fruits d'un arbre, la gloire revint à Mopsos. Calchas en mourut de douleur. C'est ce qui se trouve dans les poèmes d'Euphorion.

Servius, *Sur les bucoliques de Virgile* VI, 72. Traduction B. Acosta-Hugues, C. Cusset 2012.

❖ Callirhoé et Bisaltia

23. Après le sac d'Iliion, Diomède fut drossé par une tempête en Libye, où Lycos était un roi habitué à sacrifier les étrangers à son père Arès. Mais sa fille, Callirhoé, s'éprit de Diomède, trahit son père et sauva Diomède en le délivrant de ses liens. Celui-ci prit le large sans se soucier de sa bienfaitrice. Elle se donna la mort avec un lacet (ἡ δὲ βρόχῳ ἐτελεύτησεν). Ma source est le troisième livre de l'Histoire de la Lybie de Juba.

Calpurnius Crassus, un des notables, alors qu'il faisait campagne avec Regulus, fut envoyé en Massylie pour saccager une citadelle difficile à prendre du nom de Garaïtion. Mais il fut fait prisonnier et devait être sacrifié à Cronos. La fille du roi, Bisaltia, s'éprit de lui, trahit son père et lui fit remporter la victoire. Lorsqu'il eut pris le chemin du retour, elle s'égorgea (ἡ κόρη κατέσφαξεν ἑαυτήν). Ma source est le troisième livre de l'Histoire de la Libye d'Hésianax.

Plutarque, *Moralia* 311C-D. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Callirhoé fille de Lycos

23. Après le sac d'Iliion, Diomède fut drossé par une tempête en Libye, où Lycos était un roi habitué à sacrifier les étrangers à son père Arès. Mais sa fille, Callirhoé, s'éprit de Diomède, trahit son père et sauva Diomède en le délivrant de ses liens. Celui-ci prit le large sans se

Suicide : les personnages fictifs

soucier de sa bienfaitrice. Elle se donna la mort avec un lacet (ἡ δὲ βρόχῳ ἐτελεύτησεν). Ma source est le troisième livre de l'Histoire de la Lybie de Juba.

Calpurnius Crassus, un des notables, alors qu'il faisait campagne avec Regulus, fut envoyé en Massylie pour saccager une citadelle difficile à prendre du nom de Garaition. Mais il fut fait prisonnier et devait être sacrifié à Cronos. La fille du roi, Bisaltia, s'éprit de lui, trahit son père et lui fit remporter la victoire. Lorsqu'il eut pris le chemin du retour, elle s'égorgea. Ma source est le troisième livre de l'Histoire de la Libye d'Hésianax.

Plutarque, *Moralia* 311 C et D. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Callirhoé la Calydonienne

1. Dans cette partie de la cité, il y a encore un sanctuaire de Dionysos surnommé Calydonien : la statue de Dionysos fut apportée elle aussi de Calydon. Du temps où Calydon était encore habitée, parmi les Calydoniens qui devinrent prêtres du dieu, il y eut en particulier Corèsos pour qui l'amour, plus que personne, fut cause d'injustes souffrances. Il aimait une jeune fille, Callirhoé ; mais l'amour que Corèsos portait à Callirhoé n'avait d'égal que la haine que la jeune fille ressentait à son égard. 2. Et comme, malgré les prières et les promesses variées de cadeaux que faisait Corèsos, le sentiment de la jeune fille ne se laissait pas fléchir, le voilà qui s'assoit en suppliant auprès de la statue de Dionysos. Le dieu entendit les prières de son prêtre et les Calydoniens, aussitôt comme pris de boisson, furent frappés de folie et la mort s'emparait de ces gens en état de divagation. Ils ont recours, dans ces conditions, à l'oracle de Dodone, car pour les habitants de cette partie du continent, les Étoliens et leurs voisins, Acarnaniens et Épirotes, c'étaient les colombes et les réponses issues du chêne qui passaient pour recéler le plus de vérité. 3. Or, à cette occasion, les réponses venues de Dodone disaient qu'il s'agissait du courroux de Dionysos et qu'il ne prendrait pas fin avant que Corèsos eût sacrifié à Dionysos ou bien Callirhoé elle-même, ou bien celui qui aurait le courage de mourir à sa place. Mais comme la jeune fille ne trouvait aucun moyen de salut, elle a recours en second lieu à ses parents : même d'eux, elle n'obtenait rien : il ne lui restait plus qu'à se donner la mort (ἐλείπετο οὐδὲν ἔτι ἢ αὐτὴν φονεύεσθαι). 4. Quand on eut préparé tout ce qui avait été prescrit pour le sacrifice par l'oracle de Dodone, la jeune fille fut conduite à l'autel à la manière d'une victime ; Corèsos se tenait prêt pour le sacrifice ; mais, cédant à l'amour et non à la colère, il se donna la mort à la place de Callirhoé. Il a apporté en tout cas par son acte la preuve de l'amour le plus sincère qu'on ait vu parmi les hommes que nous connaissons. 5. Lorsque Callirhoé vit Corèsos mort, le sentiment de la jeune fille changea et, comme elle ressentait de la pitié pour Corèsos et de la honte pour tout ce qu'elle avait fait, elle se trancha la gorge (ἀπέσφαξεν αὐτὴν) près de la source qui se trouve à Calydon non loin du port, et c'est d'après elle que la postérité nomme la source Callirhoé.

Pausanias, *Description de la Grèce* VII, 21, 1-5. Traduction Y. Lafond 2000.

❖ Callisthène d'Haliarte

À Haliarte, en Béotie, une jeune fille a deux prétendants, Straton d'Orchomène et Callisthène d'Haliarte. Straton est le plus riche et le plus épris, mais elle lui préfère l'autre. Son père lui demande son avis et elle choisit son préféré, Straton se venge le jour des noces en attaquant et en tentant d'enlever la jeune fille.

Alors les gens qu'il avait placés en embuscade fondirent tous en même temps sur la noce et se saisirent d'Aristoclée. Straton était de ceux qui l'avaient empoignée. Bien entendu Callisthène et les siens s'accrochaient à elle de leur côté, si bien que, tirée de part et d'autre, la fille leur mourut entre les mains sans qu'ils s'en aperçussent. Callisthène disparut aussitôt : ou bien il se suicida (εἴτε διαχρησάμενος ἑαυτὸν), ou bien il s'enfuit de Béotie ; en tout cas nul ne put dire ce qu'il était advenu de lui. Pour Straton, il se poignarda à la vue de tous sur le cadavre de la jeune fille.

Suicide : les personnages fictifs

Plutarque, *Moralia* 772C. Traduction M. Cuvigny 1980.

❖ Calycê

Aristoxène, l. 4 de son *Traité de la Musique*, dit que les femmes de l'antiquité chantaient une certaine chanson intitulée Calyce, faite par Stésichore. Selon cette ode, une fille nommée Calyce, amoureuse du jeune Euathle supplie, dans des vœux honnêtes, la déesse Vénus de le lui faire épouser. Mais le jeune homme l'ayant méprisée, elle se précipita du haut d'une roche (κατεκρήμνισεν éαυτήν); cet événement malheureux, dit-on, arriva près de Leucade. Or, le poète y peint le caractère de la jeune fille avec tous les traits de l'honnêteté. Elle ne veut pas avoir de commerce illégitime avec Euathle, mais, comme jeune fille, s'unir par les liens du mariage avec le jeune homme, ou renoncer à la vie (ἀπαλλαγῆναι τοῦ βίου), si elle ne peut y parvenir.

Aristoxène dit encore dans ses *Extraits, historiques*, qu'Iphiclus n'ayant fait aucun cas d'Harpalice qui brûlait d'amour pour lui, elle se donna la mort (ἡ δὲ ἀπέθανεν). Cet événement donna lieu, selon lui, à une assemblée, dans laquelle de jeunes filles disputaient entre elles le prix d'une ode qui eut le nom d'Harpalyce.

Athénée, *Les Deipnosophistes* XIV, 619E. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ Calypso

Calypso fille d'Atlas se tua elle-même (*ipsa se interfecit*) pour l'amour d'Ulysse.

Hygin, *Fables* 243, 7. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Canacé

Éole, roi de Tyrhénie, avait eu d'Amphithéa six filles et autant de garçons. Macarée, le plus jeune, séduisit par désir amoureux l'une d'elles. Celle-ci en fut grosse d'un enfant. Mais, après l'accouchement, son père lui ayant envoyé un glaive, elle se jugea criminelle et elle mit fin à ses jours (ἄνομον κρίνασα éαυτήν διεχρήσατο). Macarée en fit aussi de même. Ma source est le deuxième livre de l'*Histoire des Tyrhéniens* de Sostratos.

Plutarque, *Moralia* 312D. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Castor et Pollux

Hélène. – Et les fils de Tyndare, au moins, sont-ils en vie

Teucros. – Ils sont morts et points morts : car deux récits ont cours.

Hélène. – Quel est donc le meilleur ? Que de malheurs m'accablent !

Teucros. – On les dit devenus des dieux, changés en astres.

Hélène. – Certes, ce sort est beau ! – Que dit l'autre récit ?

Teucros. – Qu'ils ont tranché leurs jours par honte de leur sœur (σφαγαῖς ἀδελφῆς οὔνεκ' ἐκπνεῦσαι βίον). Mais assez de discours : je ne veux pas gémir deux fois sur ces malheureux.

Euripide, *Hélène* 137-143. Traduction L. Méridier, F. Chapoutier, H. Grégoire 1961.

❖ Charila

12 . Qui était Charila de Delphes?

À Delphes, on célèbre successivement trois périodes de huit ans, dont l'une s'appelle Septérion, l'autre Héroïs et la troisième Charila.

Sans aucun doute, le Septétion semble être le mime du combat du dieu contre Python ainsi que de sa fuite et de son exil, après le combat, dans la vallée de Tempé.

[...]

Au sujet de Charila, on raconte des fables du genre de la suivante. Delphes, en raison d'une sécheresse, connaissait une famine et ses habitants venaient aux portes du roi⁵³ avec leurs

Suicide : les personnages fictifs

enfants et leurs femmes pour le supplier. Celui-ci donnait à ceux d'entre eux qui lui étaient le plus connus une partie de sa farine et de ses grains. Il n'en avait pas, en effet, assez pour tous. Mais quand il vint une enfant encore petite, orpheline de père et de mère, dont les demandes étaient insistantes, il la souffleta de l'une de ses semelles et il lui jeta en plus la semelle au visage. Charila, qui pour être pauvre et seule avait le caractère non dépourvu de noblesse, se retira et dénoua sa ceinture pour se pendre (ἐκποδὸν γενομένη καὶ λύσσασα τὴν ζώνην ἀνήρτησεν ἑαυτήν). Comme la famine s'intensifiait et que s'y ajoutaient des maladies, la Pythie prescrivit au roi d'apaiser Charila, une vierge qui s'était donné la mort (παρθένον αὐτοθάνατον). À peine eurent-ils découvert que ce nom était celui de l'enfant qui avait été souffletée, qu'ils accomplirent un sacrifice où se mêlaient des rites de purification, dont ils s'acquittent encore maintenant tous les huit ans. Le roi y siège, de fait, au premier rang ; en outre, il distribue de la farine et des grains à tous, aussi bien aux étrangers qu'aux citoyens, tandis qu'on apporte un mannequin d'enfant représentant Charila. Une fois donc que tous ont reçu, le roi frappe le mannequin de sa semelle ; la principale des Thyiades le ramasse pour l'emporter dans un ravin et, là, après avoir attaché une corde de jonc au cou du mannequin, les Tyiades l'enfouissent à l'endroit où, après s'être pendue, Charila avait été enterrée. Plutarque, *Moralia*, 293D. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Charité

Mais, sitôt rendus les devoirs funèbres, Charité, impatiente de descendre auprès de son mari, 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 avait déjà dit adieu à la lumière du jour (*inedia denique misera et incuria squalida, tenebris imis abscondita, iam cum luce transegerat*).

Apulée, *Métamorphose* VIII, 7, 4. Traduction P. Valette 2002.

[...] Il est temps que ce glaive m'ouvre une route par où descendre chez mon Tlépolème. » Et après avoir rapporté en détail tout ce que son mari lui avait révélé en songe, puis par quelle ruse elle avait attiré Thrasyllé dans le piège qu'elle lui avait tendu, elle s'enfonça le fer sous la mamelle droite, s'affaissa, et baignant dans son propre sang, avec quelques balbutiements indistincts, exhala son âme virile (*ferro sub papillam dexteram transadacto corruit et in suo sibi peruolutata sanguine postremo balbutiens incerto sermone proflavit animam uirilem*). Alors les amis de la malheureuse Charité procédèrent avec des soins pressés aux ablutions funéraires et, dans une sépulture commune, unirent au mari celle qui restait sa femme pour toujours.

Apulée, *Métamorphoses* VIII, 14. Traduction P. Valette 2002.

❖ Cleite

Mais Cleité, femme de Cyzicos, ne survécut pas plus longtemps à la mort de son époux : à ce malheur, elle en ajouta un autre plus affreux, car elle s'attacha une corde au cou (ἀψαμένη βρόχον ἀύχενι).

Apollonius de Rhodes, *Les Argonautiques* I, 1063. Traduction H. De La Ville De Mirmont 1892.

Suicide : les personnages fictifs

Euphorion raconte cette histoire dans *Apollodoros*, et Apollonios raconte la suite dans le premier chant des *Argonautiques*¹.

Il existe des variantes dans l'histoire de Kyzicos, le fils d'Aïneus. Certains disent qu'il épousa Larisa, la fille de Piasos, lequel s'était uni à sa propre fille avant le mariage, et qu'il mourut au combat. D'autres disent que, juste après son mariage avec Cleïté, il combattit, sans savoir qui ils étaient, les héros qui naviguaient avec Jason sur le navire Argo, et qu'il tomba à cette occasion, laissant un chagrin et une douleur considérable dans le cœur de tous, et exaspéré dans celui de Cleïté. De fait, lorsqu'elle vit son cadavre, elle le prit dans ses bras, versa des torrents de larmes et, profitant de la nuit pour tromper la vigilance de ses servantes, elle se pendit à un arbre (ἀπό τινος δένδρου ἀνήρτησεν ἑαυτήν).

Parthénios, *Passions d'amour* XXVIII. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ Cléobée

Antheus d'Halicarnasse, jeune homme de lignée royale, était retenu en otage à la cour de Phobios, un des Néléides, qui régnait alors sur les Milésiens. La femme de Phobios, Cléoboïa – que certains appellent Philaechmé – tomba amoureuse de lui et elle essayait par tous les moyens de séduire le jeune garçon.

Mais comme ce dernier se détournait d'elle, tantôt déclarant redouter d'être découvert, tantôt alléguant Zeus hospitalier et la table commune, Cléoboïa fut excédée et se mit en tête de le châtier, en le traitant de cruel et d'arrogant. Ainsi, le temps passant, elle prétendit être délivrée de son amour.

Puis elle pourchassa une perdrix apprivoisée et la fit descendre dans un puits profond et demanda ensuite à Antheus de descendre et de la rapporter. Il obéit aussitôt, ne soupçonnant rien ; et Cléoboïa pousse alors sur lui une grosse pierre. Le garçon mourut sur le champ. Quant à elle, ayant pris conscience de la monstruosité de l'acte qu'elle avait commis, et surtout en raison de l'intensité de l'amour qui la consume, elle se pend (ἀναρτᾷ ἑαυτήν).

[...]

Quant à elle, la corde au cou, elle marchera vers l'Hadès avec lui (ἢ δ' ὑπὸ δειρήν ἀψαμένη σὺν τῷ βήσεται εἰς Ἄϊδην).

Parthénios, *Passions d'amour* XIV, 3-4. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ Clyménos²

Quand il reconnut son malheur, Clyménos se suicida (διαχρήται ἑαυτόν).

Parthénios, *Passions d'amour* XIII. Traduction Rudhart 1982.

Clyménos, fils de Schoenée, roi d'Arcadie, se tua lui-même (*ipse se interfecit*) pour avoir couché avec sa fille.

Hygin, *Fables* 242, 4. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Collecteur d'impôt

Un homme en vue, collecteur d'impôts considérables, eut l'impression de se pénétrer lui-même. Il en arriva à une situation telle que, tombé dans le dénuement et enchaînant les dettes, il se suicida (ἑαυτόν ἐξαγαγεῖν τοῦ βίου). Logiquement. Tel était pour lui le manque d'un autre corps et la détresse devant les dépenses qu'il avait tourné son désir vers lui-même.

Artémidore, *La clé des songes* V, 31. Traduction J.-Y. Boriaud 1998.

¹ Conon XLI rapporte le récit de Cleite sans évoquer le suicide, et une scholie d'Appolonius (1063) rapporte qu'elle serait morte de chagrin, sans préciser davantage.

² Voir également Euphorion fr. 22 Scheid.

❖ **Corèsos**

1. Dans cette partie de la cité, il y a encore un sanctuaire de Dionysos surnommé Calydonien : la statue de Dionysos fut apportée elle aussi de Calydon. Du temps où Calydon était encore habitée, parmi les Calydoniens qui devinrent prêtres du dieu, il y eut en particulier Corèsos pour qui l'amour, plus que personne, fut cause d'injustes souffrances. Il aimait une jeune fille, Callirhoé ; mais l'amour que Corèsos portait à Callirhoé n'avait d'égal que la haine que la jeune fille ressentait à son égard. 2. Et comme, malgré les prières et les promesses variées de cadeaux que faisait Corèsos, le sentiment de la jeune fille ne se laissait pas fléchir, le voilà qui s'assoit en suppliant auprès de la statue de Dionysos. Le dieu entendit les prières de son prêtre et les Calydoniens, aussitôt comme pris de boisson, furent frappés de folie et la mort s'emparait de ces gens en état de divagation. Ils ont recours, dans ces conditions, à l'oracle de Dodone, car pour les habitants de cette partie du continent, les Étoliens et leurs voisins, Acarnaniens et Épirotes, c'étaient les colombes et les réponses issues du chêne qui passaient pour recéler le plus de vérité. 3. Or, à cette occasion, les réponses venues de Dodone disaient qu'il s'agissait du courroux de Dionysos et qu'il ne prendrait pas fin avant que Corèsos eût sacrifié à Dionysos ou bien Callirhoé elle-même, ou bien celui qui aurait le courage de mourir à sa place. Mais comme la jeune fille ne trouvait aucun moyen de salut, elle a recours en second lieu à ses parents : même d'eux, elle n'obtenait rien : il ne lui restait plus qu'à se donner la mort. 4. Quand on eut préparé tout ce qui avait été prescrit pour le sacrifice par l'oracle de Dodone, la jeune fille fut conduite à l'autel à la manière d'une victime ; Corèsos se tenait prêt pour le sacrifice ; mais, cédant à l'amour et non à la colère, il se donne la mort à la place de Callirhoé (ἐαυτὸν ἀντὶ Καλλιρόης διεργάζεται). Il a apporté en tout cas par son acte la preuve de l'amour le plus sincère qu'on ait vu parmi les hommes que nous connaissons. 5. Lorsque Callirhoé vit Corèsos mort, le sentiment de la jeune fille changea et, comme elle ressentait de la pitié pour Corèsos et de la honte pour tout ce qu'elle avait fait, elle se trancha la gorge près de la source qui se trouve à Calydon non loin du port, et c'est d'après elle que la postérité nomme la source Callirhoé.

Pausanias, *Description de la Grèce* VII, 21, 1-5. Traduction Y. Lafond 2000.

❖ **Créon**

Or le malheureux père, en son ignorance de la catastrophe, soudain entre dans l'appartement, et se jette sur la morte. Aussitôt il éclate en sanglots ; il la serre dans ses bras et la baise en disant : « Pauvre enfant ! qui des dieux t'infligea un trépas si infâme ? Qui laisse privé de toi un vieillard pareil à la tombe ? Ah ! que la mort me prenne avec toi, mon enfant (οἴμοι, συνθάνομί σοι, τέκνον) ! » Quand il eut mis fin à ses plaintes et à ses sanglots, il voulut redresser son vieux corps. Mais comme un lierre aux rameaux du laurier, il restait pris au léger voile, et ce fut une lutte affreuse : il cherchait à se remettre sur pied, et elle, en sens inverse, le retenait. Tirait-il avec violence ? ses vieilles chairs s'arrachaient de ses os. Enfin il y renonça et rendit l'âme (καὶ μεθῆχ' ὁ δύσμορος ψυχήν), l'infortuné ! impuissant à triompher du malheur. Ils gisent morts, la fille et le vieux père, côte à côte, - catastrophe faite à souhait pour les larmes.

Euripide, *Médée* 1204-1221. Traduction L. Méridier 1961.

❖ **Cyané**

19. Cyanippe, un Syracusain de naissance, ne refusait de sacrifier qu'à Dionysos. De colère, le dieu le frappa d'un accès d'ivresse et dans un endroit sombre il viola sa fille Cyané. Celle-ci retira sa bague et la donna à sa nourrice en marque de reconnaissance à venir. Or une peste s'était mise à sévir et Apollon Pythien dit qu'il fallait égorger l'impie pour les dieux tutélaires. Ayant compris l'oracle, alors que les autres ne le comprenaient pas, Cyané

Suicide : les personnages fictifs

saisit son père par les cheveux pour le tirer à elle et, après lui avoir elle-même tranché la gorge, elle s'égorgea (ἐαυτὴν ἐπέσφαξε). Ma source est le troisième livre de l'*Histoire de la Sicile* de Dosithéos.

Plutarque, *Moralia* 310C. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Cyanippe de Thessalie

En Thessalie, Kyanippos, le fils de Pharax, se prit de désir pour Leuconé, une fort belle adolescente ; il la demanda à ses parents et l'épousa. Or, il aimait la chasse. Pendant le jour, il se portait à la poursuite des lions et des sangliers, et la nuit il revenait, complètement épuisé, auprès de la jeune fille, au point que, certaines fois, sans même lui adresser la parole, il somnait dans un sommeil profond.

Celle-ci, oppressée par la peine et les douleurs, se trouvait donc dans un grand désarroi et s'appliquait à espionner Kyanippos pour savoir ce qu'il pouvait bien faire dans la montagne pour y prendre tant de plaisir. Et ainsi, en retroussant sa robe aux genoux, à l'insu de ses servantes elle s'enfonça dans le bois. Les chiennes de Kyanippos poursuivaient un cerf ; or, elles n'étaient pas totalement dociles, en raison de la vie sauvage qu'elles menaient depuis longtemps.

Dès qu'elles eurent flairé la jeune fille, elles s'acharnèrent sur elle et la mirent complètement en pièces, loin de toute présence humaine. Voilà quelle fut la fin de celle qui tant désirait son époux légitime. Lorsque Kyanippos arriva sur les lieux et trouva Leuconé mutilée, il fut empli d'un immense chagrin ; il appela ses compagnons, éleva un bûcher, et l'y déposa. Quant à lui, il commença par égorger ses chiennes sur le bûcher ; ensuite, submergé par le chagrin que lui causait la perte de la jeune fille, il se suicida (διεχρήσατο ἑαυτόν).

Parthénios, *Passions d'amour* X, 4. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

Cyanippe, un Thessalien de naissance, sortait continuellement pour aller chasser. Sa jeune épouse supposa, en raison de ses fréquents séjours dans les forêts, qu'il avait commerce avec une autre. Elle suivit Cyanippe à la trace. Et, s'étant cachée dans un fourré, elle attendait avec impatience ce qui allait se passer. Mais les branches bougèrent et les chiens crurent que c'était une bête sauvage. Ils s'élançèrent et mirent en pièces celle qui aimait son époux, à l'instar d'un animal privé de raison. Cyanippe assista de ses propres yeux à une scène à laquelle il ne s'attendait pas et il s'égorgea (ἐαυτὸν ἀπέσφαξεν). Ma source est le poète Parthénios.

Plutarque, *Moralia* 310F. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Cynos

Une pensée affreuse s'empara de Cynos, parce qu'il se croyait méprisé contre son attente. Démoralisé, il se précipita dans le lac nommé Cônôpé et disparut. Le voyant mourir, sa mère Thyrié se précipita elle aussi dans le même lac que son fils (ἄθυμῆσας δὲ κατέβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν Κωνώπην λεγομένην λίμνην καὶ ἠφανίσθη· πρὸς δὲ τὸν θάνατον αὐτοῦ καὶ Θυρίη ἡ μήτηρ κατέβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ λίμνην) ; et la volonté d'Apollon fit de tous les deux des oiseaux vivants dans le lac¹.

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XII, 8. Traduction M. Papatomopoulos 1968.

❖ Déjanire²

Le Chœur. - La pauvre victime ! et de quelle façon nous dis-tu qu'elle est morte ?

¹ Chez Ovide il est métamorphosé en cygne (Ovide, *Métamorphoses* VII, 371-391).

² Voir également Sénèque, *Hercule sur l'Oeta* 1027-30.

Suicide : les personnages fictifs

La Nourrice. – De la plus lamentable (Σχετλιώτατα πρὸς γε πρᾶξιν), à voir le résultat.

Le Chœur.- Ah ! parle. Quelle mort a-t-elle donc trouvée ?

La Nourrice.- Elle s'est détruite elle-même (Αὐτὴν διήϊστωσεν).

Le Chœur.- Mais quelle fureur, ou quelle folie, l'a donc abattue sous la pointe d'un dard cruel ? Comment après un premier meurtre, a-t-elle imaginé un autre meurtre encore et l'a-t-elle consommé seule ?

La Nourrice.- Elle a pris le fer douloureux qui va taillant dans la chair.

Le Chœur.- Et tu as, pauvre sotte, contemplé cette frénésie ?

La Nourrice.- Je l'ai contemplée. J'étais près d'elle, à ses côtés.

Le Chœur.-Et qui l'a frappée ? Comment cette scène s'est-elle déroulée ? va, dis-le.

La Nourrice.- C'est elle-même, de ses mains, qui s'est traitée de telle sorte (Αὐτὴ πρὸς αὐτῆς χειροποιεῖται τάδε).

Le Chœur.- Ah ! que dis-tu ?

La Nourrice.- La vérité.

Le Chœur.- Elle aura donc eu une fille, une fille effrayante, la nouvelle épousee soudainement entrée dans la maison, une fille qui est l'Erinys !

La Nourrice.- Il n'est que trop vrai. Et tu aurais eu d'elle plus de pitié encore, si, étant là, tu avais par toi-même vu de près tout ce qu'elle a fait.

Le Coryphée.- Et une main de femme a eu pareil courage ?

La Nourrice. – Oui certes, un singulier courage. Mais il faut que tu saches tout, afin d'être en état d'en témoigner pour moi. Elle rentre d'abord seule dans le palais et voit son fils qui, dans la cour, étend des couvertures au fond d'une civière, afin de repartir au-devant de son père. Elle se met alors en quête d'un abri où désormais personne ne puisse la voir, et, tombant aux pieds des autels, elle geint que de ce jour elle est une abandonnée. Elle pleure en touchant tour à tour les objets familiers dont elle usait naguère, la pauvre créature ! Elle va parcourant sa maison en tout sens, et, quand elle aperçoit un serviteur aimé, la malheureuse à cette vue sanglote, évoquant son propre destin, son logis sans fils désormais. Puis brusquement je la vois qui se précipite dans la chambre d'Héraclès, et, tandis que je m'applique à lui dérober mon regard qui la surveille en cachette, je l'aperçois qui, vivement, étend des couvertures sur le lit d'Héraclès. Après quoi elle saute sur ce lit, elle s'assied au beau milieu. Elle éclate alors en un flot de larmes brûlantes : « O chambre, couche nuptiales, dit-elle, c'en est fait : à jamais adieu ! Vous ne m'accueillerez plus jamais sur ce lit en épousee. » C'est tout ; d'un geste brusque elle dégrafe soudainement sa robe que retient la broche d'or fixée au-dessus des seins, et elle se découvre ainsi et le bras et tout le flanc gauche. À ce moment je prends la course aussi vite que je peux, afin d'aviser son fils de ce qu'elle prépare là. Mais à peine avons-nous tous deux le temps d'aller et de venir, que nous la trouvons le flanc transpercé d'un poignard à double tranchant, planté sous le foie et le diaphragme (Τοσαῦτα φωνήσασα συντόνω χειρὶ λύει τὸν αὐτῆς πέπλον ᾧ χρυσήλατος προὔκειτο μαστῶν περονίς, ἐκ δ' ἐλώπισεν πλευρὰν ἅπασαν ὠλένην τ' εὐώνυμον. Κἀγὼ δρομαία βᾶσ', ὄσονπερ ἔσθενον, τῷ παιδί φράζω τῆς τεχνωμένης τάδε. Κάν ᾧ τὸ κεῖσε δεῦρό τ' ἐξορμώμεθα, ὀρῶμεν αὐτὴν ἀμφιπλήγι φασγάνῳ πλευρὰν ὑφ' ἧπαρ καὶ φρένας πεπληγμένην).

Sophocle, *Trachiniennes* 878-931. Traduction A. Dain, P. Mazon, J. Irigoien 2002.

Déjanire, frappée du malheur d'Héraclès, et se voyant coupable, s'étrangla elle-même (ἀγχόνη τὸν βίον καταστρέψαι). L'oracle répondit qu'il fallait porter Héraclès avec un appareil guerrier sur le mont Oeta, dresser auprès de lui un immense bûcher, et que Zeus aurait soin du reste. Iolaüs et ses compagnons exécutèrent cet ordre, et se tinrent à distance, attentifs à ce qui allait arriver. Héraclès, désespérant de sa guérison, monta sur le bûcher, et pria chacun d'approcher et d'y mettre le feu. Personne n'osa le faire ; Philoctète seul obéit. En

Suicide : les personnages fictifs

récompense de ce service, Héraclès lui donna ses flèches et son arc. Aussitôt la foudre tomba du ciel et embrasa tout le bûcher. Lorsque Iolaüs et sa troupe revinrent chercher les os, ils n'en retrouvèrent aucun ; ils se persuadèrent ainsi qu'Héraclès avait été, conformément aux oracles, reçu parmi les dieux.

Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 38 ,3-4. Traduction F. Hoefffer 1865.

Déjanire, en raison de ce qui était arrivé à Hercule se tua (*ipsa se interfecit*).

Hygin, *Fables* 36, 6. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Déjanire fille d'Oenée, à cause d'Hercule < et > trompée par Nessus, pour avoir envoyé < à Hercule > la tunique dans laquelle il fut brûlé.

Hygin, *Fables* 243. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Déjanire apprenant ce qui s'était passé, se pendit (ἐαυτήν ἀνήρτησεν)

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* II, 6 , 7. Traduction E. Clavier 1805.

❖ Diophante

De Lucillius

Voulant un jour s'étrangler (ἀπάγξασθαι), Diophante le menu prit un fil d'araignée et se pendit (αὐτὸν ἀπηγγόνισεν).

Anthologie palatine XI, 111. Traduction R. Aubreton 1972.

❖ Égée¹

Son père alors, du haut de la citadelle, interrogeait l'horizon, usant par des larmes sans fin ses yeux anxieux ; à peine eut-il aperçu les toiles de la voile gonflée qu'il se précipita du sommet des rochers (*praecipitem sese scopulorum e uertice iecit*), croyant qu'un cruel destin lui avait ravi Thésée.

Catulle, *Poésies* LXIV, 242-245. Traduction G. Lafaye 1992.

Thésée, en naviguant, oublia de changer ses voiles noires, aussi Égée, son père, croyant qu'il avait été dévoré par le Minotaure, se jeta-t-il dans la mer (*in mare se praecipitavit*) qui reçut de là le nom de mer Égée.

Hygin, *Fables* 43,2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Égée fils de Neptune se jeta à la mer (*in mare se praecipitavit*), de là le nom d'Égée pour cette mer.

Hygin, *Fables* 242. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Ou bien jette-toi d'une roche escarpée dans le Tartare (*Vel de praecipiti uenias in Tartaro saxo*), comme le lecteur du traité socratique « De la mort », comme celui qui vit les voiles trompeuses du navire de Thésée [...].

Ovide, *Contre Ibis* 495. Traduction J. André 1963.

Quand ils furent près de l'Attique, Thésée et le pilote oublièrent tous deux, dans leur joie, de hisser la voile qui devait annoncer à Égée qu'ils étaient sauvés. Égée, désespéré, se précipita du haut des rochers, et se tua (τὸν δ' ἀπογόντα ῥῖψαι κατὰ τῆς πέτρας ἑαυτὸν καὶ διαφθαρήναι).

¹ Voir également Servius, *Sur l'Énéide* III, 74.

Plutarque, *Vie de Thésée* XXII, 1. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

En effet le navire qui emportait en Crète les jeunes gens avait en partant une voile noire. Or Thésée – il prenait la mer, plein d'audace, pour affronter celui que l'on appelait le Minotaure – Thésée donc avait annoncé à son père qu'il hisserait des voiles blanches s'il revenait vainqueur du taureau. Mais parce qu'il avait perdu Ariane, il oublia. Quand Égée vit que le navire rentrait avec des voiles noires, il crut que son fils avait péri : il se donna la mort en se jetant dans le vide (ἀφείς αὐτὸν διαφθείρεται). Et il y a pour lui à Athènes un *hérôon* que l'on appelle l'*hérôon* d'Égée.

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 22, 5. Traduction J. Pouilloux 1992.

Affligé par le sort d'Ariane, Thésée repartit, mais il oublia de hisser les voiles blanches. Égée, du haut de l'acropole, aperçut de loin flotter sur le navire les voiles noires, et il pensa que son fils était mort : alors il se jeta dans le vide et mourut (ρίψας ἑαυτὸν μετήλλαξε).

Pseudo-Apollodore, *Épitome* I, 10. Traduction U. Bratelli 2003¹.

❖ Électre

Et maintenant, je le dis bien haut, Égisthe doit mourir. Si tu tombes dans la lutte, atteint d'un coup mortel, je suis morte moi aussi, ne me dis plus vivante ; je frapperai mon foie d'un glaive à deux tranchants (παίσω γὰρ ἧπαρ τοῦμὸν ἀμφήκει ξίφει).

Euripide, *Électre* 685-688. Traduction L. Parmentier et H. Grégoire 1990.

❖ Enrôlas

Les Spartiates étant en guerre avec les Athéniens, attendaient la pleine lune pour combattre. Enrôlas, leur général, qui n'était retenu par aucune crainte superstitieuse, rangea les troupes en bataille malgré les éclairs et les foudres qui semblaient devoir l'en détourner. Mais son armée fut taillée en pièces, et dans la douleur que cette défaite lui causa, il se jeta dans le fleuve Himérus (ἑαυτὸν ἔρριψεν εἰς τὸν ποταμὸν (τὸν Ἰμερον)), qui fut depuis nommé Eurotas.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XVII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Érigonè, fille d'Icaros

Statius, *Thébaïde* XI, 644-7.

Par ses hurlements devant le cadavre d'Icarus, le chien Maéra montra à Érigonè où son père gisait, sans sépulture ; arrivée là, elle se pendit à un arbre, au-dessus du corps de son père (*super corpus parentis in arbore suspendio se necavit*). Irrité de cela, *Liber Pater* infligea aux filles des Athéniens une peine identique.

Hygin, *Fables* 130, 3. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Érigonè fille d'Icarus se pendit (*suspendio se necavit*) à cause de la mort de son père.

Hygin, *Fables* 243, 5. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Mais Érigonè, fille d'Icaros, bouleversée par l'absence de son père, qu'elle ne voyait pas revenir, se mit à sa recherche ; la chienne d'Icaros, nommée Maera, hurlant en sorte qu'elle semblait pleurer la mort de son maître, revint auprès d'Érigonè. Celle-ci y vit un indice non

¹ <http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome/EP-1-24.htm> (consulté le 6 juillet 2014).

Suicide : les personnages fictifs

négligeable de la mort qui hantait son esprit. Car la jeune fille apeurée ne devait conjecturer que la mort de son père, absent depuis tant de jours et de mois. Quant à la chienne, tenant entre ses dents un vêtement du père, elle la conduisit au cadavre. Aussitôt, à cette vue, sa fille désespérée, dans l'accablement de sa solitude et de sa pauvreté, versa d'abondantes larmes de pitié et se donna la mort en se pendant au même arbre qui marquait la sépulture de son père (*multis miserata lacrimis in eadem arbore qua parens, sepultus uidebatur, suspendio sibi mortem consciuit*). Le chien apaisa par sa propre mort les mânes de la défunte. Selon certains, il se jeta dans un puits nommé Anigros. Aussi, par la suite, personne ne but-il d'eau tirée de ce puits, selon la tradition. Jupiter eut pitié de ces malheureux et représenta leurs corps parmi les astres. Donc beaucoup appelèrent Icaros le Bouvier, Érigone la Vierge, dont nous parlerons plus loin. Quant à la chienne, son nom et son apparence lui valurent d'être nommée Canicule. Comme elle se lève avant le Grand Chien, les Grecs l'appellent Procyon. Selon d'autres, c'est le vénérable Liber qui les représenta parmi les constellations. Hygin, *L'Astronomie* II, 4. Traduction Le Boeuffle 1983.

[...] comme le fit une pieuse fille désolée de la mort de son père, passe ta gorge dans la boucle d'un lacet (*vincula per laquei fac tibi guttur eat*) [...]. Ovide, *Contre Ibis* 612-614. Traduction J. André 1963.

La vierge, que nous appelons la Justice, vécut parmi les hommes ; mais, après que les hommes commencèrent à mal faire, Jupiter la plaça parmi les signes du Zodiaque. Il y en a qui disent que c'est Érigonè, la fille d'Icarios, une Athénienne ; Liber donna le vin à son père afin qu'il le donne aux hommes pour leur agrément : ceux à qui il en donna s'enivrèrent et le tuèrent avec des pierres. Le chien qui était avec lui vit l'homme assassiné et revint en hurlant auprès d'Érigonè ; quand elle le vit triste et solitaire, inquiète, elle part avec lui. Ils arrivèrent à l'endroit où gisait Icarios. Elle vit le corps de son père : avec de grandes lamentations, elle l'ensevelit sur le mont Hymette ; quant à elle, elle se pendit avec un lacet (*ipsa uero se suspendit laqueo*). Le chien, restant longtemps couché à ses pieds et défaillant faute de nourriture, finit par se jeter dans un puits en humant l'eau. Ampélius, *Aide-Mémoire* II, 6. Traduction M.-P. Arnaud-Lindet 1993.

Érigone sa fille s'étant mise à le chercher, une chienne nommée Mæra, qui avait coutume de suivre Icarios, lui fit trouver son corps ; et après l'avoir pleuré, Erigonè se pendit (ἐαυτὴν ἀνήρτησε). Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 7, 3. Traduction E. Clavier 1805.

Dans son délire, Érigone s'élançait sur le haut d'un arbre, attache autour d'un rameau une courroie qu'elle passe autour de son cou, et meurt au milieu des airs dans un bond suicide, tandis que ses deux pieds s'agitent d'un dernier balancement. Elle meurt comme elle l'a voulu (μαινομένη δὲ εἰς φυτὸν ὑψικάρηνον ἀνέδραμεν· ἀμφὶ δὲ δένδρῳ ἀγχνίῳ σφίγξασα περίπλοκον αὐχένα δεσμῶ αὐτοφόνῳ στροφάλιγγι μετάρσιος ἴλλετο κούρη ἀμφοτέρους δονέουσα πόδας βητάρμονι παλμῶ· καὶ θάνε, καὶ μόρον εἶχεν ἐκούσιον) ; auprès d'elle la chienne se tourmente, fait entendre un hurlement de regret, et les yeux du fidèle animal répandent des larmes instinctives.

Cependant la vierge n'est pas restée seule ni privée de surveillants. La chienne ne la quitte pas ; elle s'établit autour de l'arbre pour la garantir des bêtes sauvages, du léopard ou du lion ; ses gestes muets révèlent aux passants la nymphe que la courroie retient au haut des rameaux. Ils la plaignent, se glissent de la pointe de leurs pieds jusqu'à la cime, détachent des larges branches la chaste jeune fille et creusent tout auprès la terre du fer de leur bêche. Avec eux travaille la chienne au cœur sensé ; elle gratte ingénieusement le sol de ses ongles aigus, et ses

Suicide : les personnages fictifs

pieds affligés repoussent la terre qu'ils ont approfondie. Les passants ensevelissent ce cadavre récent, et chacun retourne aussitôt à son ouvrage, l'âme remplie d'un chagrin que tous ont partagé. Seule la chienne est demeurée près de la tombe par amour pour Érigone, et bientôt elle y succombe au trépas qu'elle a cherché.

Nonnos, *Dionysiaques* XLVII, 224. Traduction Comte de Marcellus 1856.

❖ Érigone, fille de Clytemnestre et Égisthe

À l'unanimité, il est décidé qu'Oreste ira, pour se défendre du meurtre qu'il a commis, plaider devant les Athéniens, dont le tribunal, qui siège sur l'aréopage, est réputé par toute la Grèce pour être le plus implacable. Le jeune homme plaide devant ce tribunal qui l'acquitte. Lorsqu'elle apprend l'acquittement de son frère, Érigone, fille d'Égisthe, se pend, vaincu par un irrépressible dépit.

Dictys de Crète, *Récits inédits sur la guerre de Troie* VI, 4. Traduction G. Fry 1998.

❖ Evopis

Phylarque raconte cette histoire.

On raconte aussi que Thymoïtès épousa Evopis, la fille de son frère Troïzen. Mais il s'aperçut qu'elle avait un amour passionné pour son frère et, du coup, entretenait avec lui des relations sexuelles, et il le fit savoir à Troïzen. Evopis, prise de terreur et de honte, se pendit (τὴν δὲ διὰ τε δέος καὶ αἰσχύνην ἀναρτῆσαι αὐτὴν), non sans avoir auparavant lancé toutes sortes de malédictions contre l'auteur de son malheur. Là-dessus Thymoïtès, peu de temps après, découvrit une femme, très belle à voir, que les flots avaient roulée jusqu'au rivage. Il éprouva du désir pour elle et s'unit à elle. Mais lorsque le corps commença, au fil du temps, à se décomposer, il lui fit dresser un tombeau imposant ; et là, incapable de renoncer à sa passion, il s'immola sur le tombeau.

Parthénios, *Passions d'amour* XXXI. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ Eurydice femme de Créon

Le serviteur. – Ta femme est morte, la mère de ce mort – mère au plein sens du mot ! La malheureuse vient de choir sous un nouveau coup du fer.

Créon. – Ah ! le havre infernal, le havre à jamais impur ! ... Pourquoi, pourquoi veux-tu me tuer ? O toi qui viens m'apporter de si douloureuses nouvelles, quel langage me tiens-tu là ?

Las ! c'est un mort que tu achèves ! ...

Que dis-tu, mon garçon ? Quelle est donc cette mort nouvelle, - las ! hélas ! – cette mort d'une femme égorgée (σφάγιον ἐπ' ὀλέθρῳ γυναικεῖον), qui vient, pour ma ruine, servir de pendant à un autre mort ?

Par la porte, maintenant grande ouverte, du palais, on aperçoit Eurydice morte.

[...]

Le Serviteur. – Au pied de l'autel, transpercée d'une lame aiguë, elle laisse aller ses yeux aux ténèbres.

[...]

Créon. – Mais de quelle façon s'en est-elle allée ainsi dans le sang ?

Le Serviteur. – Elle s'est frappée de sa main, en plein foie (Παίσασ' ὑφ' ἧπαρ αὐτόχειρ αὐτὴν), sitôt qu'elle a perçu la clameur déchirante qui menait le deuil de son fils.

Sophocle, *Antigone* 1282 ; 1301 ; 1315. Traduction A. Dain, P. Mazon, J. Irigoien 2002.

❖ **Évadné, femme de Capanée¹**

Je la vois bien, la mort, je vois bien où je suis! La chance a guidé mes pas. Allons, pour ma gloire, je vais m'élancer de ce roc, je vais sauter dans ce bûcher. Mon corps, parmi les flammes ardentes, je vais l'unir au corps de mon époux, mêler ma chair à sa chair dans le palais de Perséphone (τύχα δέ μοι ξυνάπτει ποδός· ἀλλὰ τῆς εὐκλείας χάριν ἔνθεν ὀρμάσω τᾶσδ' ἀπὸ πέτρας πηδήσασα πυρᾶς ἔσω, σῶμά τ' αἴθοπι φλογμῶ πόσει συμμίξασα φίλον, χρῶτα χρωτὶ πέλας θεμένα, Φερσεφονείας ἤξω θαλάμοις). O toi, ô mort, qui es sous terre, jamais en mon cœur je ne t'aurai trahi. Adieu, lumière, adieu mes noces ! Adieu.

[...]

Évadné. – En courage. Je meurs auprès de mon époux.

Iphis. – Que dis-tu ? Quelle est donc cette énigme sinistre ?

Évadné. – Je m'élance dans le bûcher de Capanée (ἄσσω θανόντος Καπανέως τήνδ' ἐς πυράν).

Iphis. – qu'on ne t'entende point parler ainsi, ma fille !

Évadné. – C'est bien ce que je veux ! que tout Argos l'apprenne!

Iphis. – Mais je ne souffre point que tu fasses cela !

Évadné. – qu'importe! Car ton bras ne pourrait me saisir! Vois ! je tombe! Ô bonheur, non pour toi, mais pour moi, pour mon époux, auquel va m'unir ce brasier!

Euripide, *Les suppliantes* 1014-1025 et 1063-1071. Traduction L. Parmentier et H. Grégoire 1965.

Évadné fille de Phylacus, à cause de son époux Capanée mort devant Thèbes, se précipita dans le même bûcher (*in eundem pyram se coniecit*).

Hygin, *Fables* 243, 2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

« Reçois-moi, Capanée ; nos cendres seront mêlées », dit Iphias, et elle s'élança au milieu du bûcher (*in medios desiluitque rogos*).

Ovide, *L'art d'aimer* III, 21. Traduction H. Bornecque 2002.

C'est la fille d'Iphis qu'il faudra avoir devant les yeux si tu voulais un jour te jeter sur un bûcher en flamme.

Ovide, *Pontiques* III, 1, 111. Traduction D. Robert 2006.

❖ **Événu / Événos²**

[...] comme Événus englouti par un fleuve impétueux [...].

Ovide, *Ibis* 513. Traduction J. André 1963.

Événu fils d'Hercule se jeta (*se praecipitavit*) dans le fleuve Lycormas, qu'on appelle aujourd'hui Chrysorroas.

Hygin, *Fables* 242, 1. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Événu, fils d'Arès et de Stéropé, après avoir épousé la fille d'Oïnomas, Alcippé, engendra une fille, Marpessa, dont il s'efforça de tenir la virginité sous bonne garde. Mais Idas, le fils d'Apharée, la vit et, après l'avoir enlevée, il s'enfuit du pays. Le père se mit à sa poursuite et, comme il ne parvenait pas à se saisir de lui, il se jeta dans le fleuve Lycormas (εἰς τὸν

¹ Voir également Statius, *Thébaïde* XII, 800-3, Servius, *Sur l'éneide* VI, 447 et Philostrate, *Images* II, 30.

² Voir également *Scholie à l'Iliade* 9, 557-8, Tzetzés, *ad Lyc* 561.

Suicide : les personnages fictifs

Λυκόρμαν ἔρριψεν ἑαυτὸν ποταμὸν) et devint immortel. Ma source est le premier livre de l'Histoire de l'Étolie de Dosithéos.

Plutarque, *Moralia* 315F. Traduction J. Boulogne 2002.

Le Lycormas, fleuve d'Étolie, fut depuis nommé Événos à l'occasion suivante. Idas, fils d'Apharéus, ayant enlevé Marpisse, dont il était amoureux, l'emmena à Pleurone. Événos, indigné de cette violence, poursuivit le ravisseur de sa fille. Arrivé sur le bord du Lycormas, et désespérant de l'atteindre, il se jeta dans ce fleuve (ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν ἔβαλεν), qui prit le nom d'Événos. Il y croît une plante nommée tarisse, qui a la forme d'une lance, et qui est bonne pour les maux des yeux

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* VIII. Traduction Abbé Ricard 1844.

D'Événos naquit Marpessa ; Apollon l'ayant demandée en mariage, Idas, fils d'Apharée, l'enleva dans un char ailé que Poséidon lui avait donné. Événos le poursuivit dans son char, jusqu'au fleuve Lycormas, et n'ayant pu l'atteindre, il égorgea ses chevaux, et se précipita dans le fleuve (ἑαυτὸν δ' εἰς τὸν ποταμὸν ἔβαλε), qui a pris de lui le nom d'Événos.

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 7, 8. Traduction E. Clavier 1805.

❖ Esclave, amant de Trophimè

Ici se place l'histoire de la jeune fille qu'on appelait Trophimè, de l'esclave qui était son amant et fut son meurtrier, celle de la parure d'or et le récit des forfaits effrayant de l'esclave : il se tua ; la fille du paysan fut tout ensanglantée du sang du suicidé (καὶ τὸ ἑαυτὸν ἐπισφάζει, καὶ τὸ αἱματωθῆναι τὴν τοῦ γεωργοῦ θυγατέρα τοῖς τοῦ ἑαυτὸν διαχρησαμένου αἵμασι).

Photius, *Bibliothèque* 94 (Jamblique) 76a, 11-15. Traduction R. Henry 1960.

❖ Femme de Pelée

Il lutta avec Atalante dans les jeux qui furent célébrés aux funérailles de Pélidas. Astydamié 3. femme d'Acaste, étant devenue amoureuse de lui, lui fit des propositions ; ne pouvant le faire condescendre à ses désirs, elle envoya dire à sa femme qu'il allait épouser Stérope, fille d'Acaste ; sa femme l'ayant cru, se pendit (καὶ τοῦτο ἐκείνη ἀκούσασα ἀγχόνην ἀνάπτει).

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 13, 2-3. Traduction E. Clavier 1805.

❖ Femme dormant

Une femme eut l'impression que jaillissaient de sa poitrine des épis de blé qui, en se repliant, plongeait dans son sexe. Les circonstances firent qu'elle s'unit sans le savoir à son fils. Ensuite elle se suicida et connut une mort pitoyable (εἶτα ἑαυτὴν τε διεχρήσατο καὶ πονηρῶς ἀπέθανεν) : les épis signifiaient l'enfant ; la plongée dans son sexe l'union ; les semences issues de son corps le sort qui s'abattit sur elle, car les semences sont issues de la terre et non du corps.

Artémidore, *La clé des songes* V, 63. Traduction J.-Y. Boriaud 1998.

❖ Filles de Leuctros et de Scédasos, puis Scédasos seul

Scédasos : Plutarque, *Moralia* 774 B ; Plutarque, *Pélopidas* XX, 6 ; Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 13, 5

Leuctrides : Xénophon, *Helléniques* VI, 4, 7 ; Diodore XV, 54, 3 ; Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 13, 5 ; St-Jérôme, *In Jovinianum* I, 308 Migne ; Élien (fr 77, Hercher = *Souda* s.v. Κατεύχεςθαι)

Suicide : les personnages fictifs

En outre, ils trouvaient un encouragement dans l'oracle qu'on leur rapportait, d'après lequel les Lacédémoniens devaient être vaincus là où était le tombeau des jeunes filles qui, d'après la légende, après avoir été violentées par des Lacédémoniens, s'étaient tuées (ἀποκτεῖναι ἑαυτάς). Aussi les Thébains ornèrent-ils ce tombeau avant le combat.

Xénophon, *Helléniques* VI, 4, 7. Traduction J. Hatzfeld 1948.

Épaminondas reçut aussi la visite de plusieurs prophètes locaux, selon lesquels les Lacédémoniens ne pouvaient pas ne pas subir une terrible défaite près de la tombe des filles de Leuctros et de Scédasos. Voici la raison qu'ils donnaient. **3.** Le nom de cette plaine venait de Leuctros ; ses filles ainsi que celles d'un certain Scédasos avaient été violées par des ambassadeurs de Sparte ; les victimes de cet attentat n'avaient pu supporter leur infortune et, après avoir maudit le pays qui avait envoyé en ambassade ceux qui les avaient outragées, elles s'étaient donné la mort de leur propre main (τὸν βίον αὐτοχειρίᾳ κατέστρεψαν).

Diodore, *Bibliothèque historique* XV, 54, 2-3. Traduction C. Vial 1977.

Il y avait à Leuctres, hameau du pays de Thespies, un homme pauvre nommé Scédasos. Il eut deux filles qui s'appelaient, suivant certains, Hippo et Milétia et, suivant d'autres, Théano et Euxippé. Scédasos était un brave homme, accueillant aux étrangers, encore qu'il n'eût pas beaucoup de bien. Deux jeunes Spartiates s'étant présentés chez lui, il les reçut cordialement. Ceux-ci tombèrent amoureux des deux filles, mais ils étaient retenus de leur manquer de respect par la bonté du père. Le lendemain, ils partirent pour Delphes, but de leur voyage. Puis, ayant consulté le dieu sur leur affaire, ils prirent le chemin du retour. Traversant la Béotie ils se présentèrent derechef chez Scédasos. Celui-ci n'était pas à Leuctres ce jour-là, mais ses filles leur offrirent l'hospitalité suivant l'usage ordinaire de la maison. Profitant de ce qu'elles sont seules, ils abusent d'elles : puis, les voyant terriblement outrées de cette violence, ils les tuèrent, les jetèrent dans un puits et s'en furent. De retour chez lui, Scédasos ne vit pas ses deux filles mais, trouvant la maison en ordre comme il l'avait laissée, il ne savait que penser.

Il trouve le cadavre de ses filles dans le puits à l'aide de son chien, il décide d'aller se plaindre à Sparte. Sur la route il rencontre un vieillard qui a eu des problèmes avec des Spartiates qui ont violé son fils, mais qui n'a pas obtenu réparation. Il lui conte alors son problème et le vieillard lui conseille d'élever un tombeau à ses filles, mais rien de plus.

Malgré tout, Scédasos ne suivit pas son conseil ; il se rendit à Sparte et alla trouver les Éphores. Comme ils ne s'intéressaient pas à son affaire, il court chez les rois et va ensuite pousser sa plainte auprès de chacun des simples citoyens. N'obtenant pas plus de succès, il courut à travers la ville, les mains levées vers le soleil, frappa la terre en invoquant les Érinyes et, pour finir, il se donna la mort (αὐτὸν τοῦ ζῆν μετέστησεν).

[...]

Or il arriva que les Lacédémoniens essuyèrent une défaite complète juste à côté du tombeau des filles de Scédasos. On dit qu'avant la rencontre, Pélopidas, un des généraux de l'armée thébaine, troublé par les présages qu'on jugeait de mauvais augure, vit en songe Scédasos qui l'exhortait à la confiance, car, lui disait-il, « les Lacédémoniens venaient à Leuctres payer leur dette à lui et à ses filles », et il ordonna de réserver un poulain blanc pour l'immoler la veille de la bataille auprès du tombeau de ses filles. L'armée lacédémonienne se trouvait encore à Tégée ; Pélopidas envoya des gens à Leuctres pour s'informer de ce tombeau et, renseigné par les habitants du lieu, il y conduisit son armée, plein de confiance, et remporta la victoire.

Plutarque, *Moralia* 774 B. Traduction M. Cuvigny 1980.

Ayant donc décidé de risquer le combat, les Thébains allèrent camper à Leuctres en face des Lacédémoniens. Là, Pélopidas eut pendant la nuit un songe qui le troubla beaucoup.

Suicide : les personnages fictifs

Dans la plaine de Leuctres se trouvent les tombes des filles de Scédasos, que l'on appelle du nom du lieu les Leuctrides, car, après avoir été violées par des hôtes spartiates, elles furent enterrées là. Après un crime si horrible le père ne put obtenir justice à Lacédémone ; alors il proféra des malédictions contre les Spartiates et s'égorgea lui-même (ἔσφαξεν ἑαυτὸν) sur le tombeau de ses filles. Dès lors, des oracles et des prédictions avertissaient sans cesse les Spartiates de veiller et de prendre garde à la vengeance de Leuctres, avertissement que la plupart d'entre eux ne comprenaient pas bien et qui laissait des doutes sur le lieu, car il y a en Laconie, près de la mer, une petite ville qui porte le nom de Leuctres, et près de Mégalopolis, en Arcadie, une localité du même nom. Au reste le crime remontait à une époque beaucoup plus ancienne que la bataille de Leuctres.

Pélopidas dormait donc dans le camp, lorsqu'il crut voir les jeunes filles se lamenter sur leurs tombeaux, en maudissant les Spartiates, et Scédasos lui enjoindre de leur sacrifier une vierge rousse, s'il voulait vaincre l'ennemi. L'ordre lui parut ayant étrange et criminel, il se leva et fit part de sa vision aux devins et aux chefs de l'armée. Les uns déclarèrent qu'il ne fallait pas la négliger et désobéir, alléguant des exemples anciens : Ménécée, fils de Créon ; Macarie, fille d'Héraclès, - et de plus récents : Phérécyde le Sage mis à mort par les Lacédémoniens et sa peau gardée par les rois conformément à un oracle, et Léonidas qui, pour obéir à un oracle, s'était en quelque sorte immolé pour la Grèce, et enfin les hommes sacrifiés sur l'ordre de Thémistocle à Dionysos Omestès avant la bataille de Salamine. Les succès obtenus ainsi témoignaient du bien-fondé de ces sacrifices.

Plutarque, *Vie de Pélopidas* XX, 4 – XXI, 3. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1966.

On dit aussi que les Lacédémoniens étaient en butte à la colère des filles de Scédasos. Ce Scédasos qui habitait les environs de Leuctres, avait deux filles, Molpia et Hippô ; elles étaient déjà en âge de se marier, lorsqu'au mépris des lois, deux Lacédémoniens, Phrydarchidas et Parthénios, les violèrent ; ces filles ne voulant pas survivre à cet outrage, s'étranglèrent sur-le-champ (ἀπάγχουσιν αὐτάς); Scédasos lui-même, étant allé à Lacédémone, et n'ayant nullement pu obtenir justice, se tua aussi (αὐτὸν διεργάζεται), lorsqu'il fut de retour à Leuctres. Épaminondas offrit en cette occasion un sacrifice aux mânes de Scédasos et de ses filles, et leur adressa des vœux, comme allant combattre autant pour les venger que pour le salut des Thébains.

Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 13, 5. Traduction M. Clavier 1821.

Et Élien : celles qui maudirent toute cette zone, afin qu'elle soit recouverte de sang laconien, se sont tuées (καὶ Αἰλιανός· αἱ δὲ κατευξάμεναι τὸν χῶρον πάντα ἐκεῖνον Λακωνικῷ αἵματι ἐπικλυσθῆναι ἑαυτάς ἀπέσφαξαν)

Élien (fr 77, Hercher = *Souda* s.v. « Κατεύχεσθαι »). Ma traduction.

❖ Frère aîné

Photius rapporte le récit du romancier Jamblique ayant vécu au II^e siècle de notre ère. Dans ce récit des aventures de deux amoureux, Rhodanès et Sinonis, nos héros sont accusés d'un meurtre.

Un meurtre est commis sur deux frères et nos gens sont accusés du crime, mais on les relâche : l'aîné des deux frères, qui avait empoisonné son cadet, les avait accusés ; mais, en se suicidant (τῆ δὲ οἰκείᾳ ἀναιρέσει), il leur assura l'impunité et Rhodanès emporta le poison en cachette.

Photius, *Bibliothèque* 94 (Jamblique) 74b, 26-31. Traduction R. Henry 1960.

❖ **Glaucos**

Nicandre écrit, liv. 3 de ses histoires d'Europe, que Glaucus fut aimé de Nirée. Le même dit, dans ses histoires d'Étoile, liv. 1, que ce fut Glaucus qui instruisit Apollon à rendre des oracles : que Glaucos, chassant un jour sur des montagnes, [297a] poursuivit un lièvre sur un de ces monts élevés d'Étolie. Ayant pris cet animal qui expirait de fatigue, il l'apporta près d'une fontaine, et l'essuya avec certaines herbes, comme il se refroidissait déjà. Le lièvre se ranimant par la vertu de cette plante, Glaucos voulut en éprouver la vertu dont il était témoin ; rempli d'un enthousiasme divin, à l'approche de l'hiver, il se précipita dans la mer (εις τὴν θάλασσαν αὐτὸν ἐκρῖψαι) selon la volonté de Zeus.

Hédyle de Samos ou d'Athènes, dit que Glaucos, ayant de la passion pour Mécicerte, se jeta dans la mer (ἐαυτὸν ῥῖψαι εἰς τὴν θάλατταν); mais Hédylée, mère de ce poète, [297b] et fille de Mosquine, Athénienne, qui fit des vers iambiques, raconte que Glaucos étant amoureux de Scylla, se rendit dans son Antre:

« Apportant en présents des conques prises à la pierre rouge, ou des petits d'Alcyon qui n'avaient pas encore de plumes, pour servir d'amusement à cette nymphe, qui ne voulait pas l'entendre. Une jeune Sirène du voisinage eut pitié de ses larmes : [297c] car il passait à la nage le long de cette côte, et dans les lieux voisins de l'Etna. »

Athénée, *Les Deipnosophistes* VII, 296f-297c. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789

❖ **Gorgos**

De Léonidas (De Tarente)

« Comme la vigne sur son échelas, je m'appuie maintenant sur mon seul bâton : Thanatos m'appelle dans l'Hadès. Ne fais pas la sourde oreille, Gorgos ; pourquoi trouves-tu plus agréable de te chauffer trois ou quatre étés sous le soleil ? » À ces mots, qui n'étaient pas jactance, le vieillard chassa loin de lui la vie et s'en alla où émigrent ceux qui sont le nombre (ὦδ' εἶπας οὐ κόμπω ἀπὸ ζωῆν ὁ παλαιὸς ὄσατο κῆς πλεόνων ἦλθε μετουκείην).

Anthologie palatine VII, 731. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maitre 1941.

❖ **Halia**

Apprenant leurs crimes, Poséidon, pour cacher sa honte, enferma ses fils dans le sein de la terre, où on leur donna depuis le nom de démon de l'orient. Halia, leur mère, se précipita dans l'océan (Ἄλιαν δὲ ῥίψασαν ἐαυτὴν εἰς τὴν θάλατταν), fut appelée Leucothée et reçut des habitants les honneurs divins.

Diodore, *Bibliothèque Historique* V, 55, 7. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ **Haliacmon**

L'Inachos est un fleuve de l'Argolide qui s'appelait anciennement Carmanor. Haliacmon, originaire de Tirynthe, faisant paître un jour ses troupeaux sur le mont Coccygius, vit, sans les connaître, Zeus et Rhéa qui avaient commercé ensemble. Aussitôt il devint furieux, et s'élança avec impétuosité dans le fleuve Carmanor (ἔβαλεν ἐαυτὸν εἰς ποταμὸν Καρμάνορα), qui fut appelé depuis Haliacmon.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XVIII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Hécube**

Alors qu'Ulysse emmenait en esclavage Hécube fille de Cissée ou, selon d'autres de Dymas, épouse de Priam, mère d'Hector, celle-ci se précipita (*se praecipitavit*) dans l'Hellespont et y fut changée, dit-on, en chienne, de là le nom < pour la mer > de Cynéenne

Hygin, *Fables* 111. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Hécube fille de Cissée, ou de Dymas, épouse de Priam, se jeta à la mer (*in mare se praecipitavit*), ce qui valut à cette mer le nom de Cynéenne puisqu'elle avait été changée en chien.

Hygin, *Fables* 243. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Héléne pendue

Il est question de la fleur d'Héléne qui pousse à Rhodes ; elle reçut son nom d'elle, car on l'avait vue pousser près du chêne auquel Héléne se pendit (ἀφ' ἧς ἐαυτὴν ἀπήγγξεν Ἑλένη) ; ceux qui en ont mangé en viennent inévitablement à se quereller.

Photius, *Bibliothèque* 190 (Ptolémée Héphestion), 149a 36-40. Traduction R. Henry 1962.

❖ Hémon

Le coryphée. – Quelle infortune de nos princes viens-tu encore nous annoncer ?

Le messager. – La mort des uns, par la faute des autres.

Le coryphée. – Qui a frappé ? Qui a péri ? Parle.

Le messager. – Hémon a péri par une main de son sang.

Le coryphée. – La main de son père, ou sa propre main ?

Le messager. – Il s'est frappé lui-même, révolté contre un père assassin.

ΑΓ. Τεθναῖσιν· οἱ δὲ ζῶντες αἴτιοι θανεῖν.

ΧΟ. Καὶ τίς φονεύει; τίς δ' ὁ κείμενος; λέγε.

ΑΓ. Αἴμων ὄλωλεν· αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται.

ΧΟ. Πότερα πατρώας ἢ πρὸς οἰκειίας χερός;

ΑΓ. Αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ, πατρὶ μηνίσας φόνου.

Sophocle, *Antigone* 1172-1177. Traduction R. Pignarre 1964.

Dès qu'il le voit, Créon pousse une plainte horrible. Il entre, il gémit, il appelle : « Malheureux, qu'as-tu fait ? quelle idée t'a donc pris ? dans quel désastre a sombré ta raison ? Sors, mon enfant, je t'en prie à genoux ! » Mais l'autre, l'œil farouche, roule autour de lui des regards éperdus. Il lui crache au visage et, sans répondre un mot, il tire son épée à double quillon. Le père, d'un bond, fuit et lui échappe. L'infortuné tourne alors sa fureur contre lui-même. Vivement, il tend le flanc et y enfonce la moitié de son épée (εἶθ' ὁ δύσμορος αὐτῷ χολῶθεις, ὥσπερ εἶχ', ἐπενταθείς ἤρεισε πλευραῖς μέσσον ἔγχος). Après quoi, avant de perdre connaissance, de ses bras défaillants, il étreint la vierge, cependant qu'en un rôle il lâche sur sa joue blême le brusque flux d'une bave sanglante... Il est là, sur le sol, cadavre embrassant un cadavre ! Le malheureux aura eu pour son lot des noces célébrées dans le monde des morts, et il aura montré du même coup aux hommes que déraison est de beaucoup le plus grand de tous les malheurs qui puissent frapper un mortel.

Sophocle, *Antigone* 1226-1243. Traduction P. Mazon 2002.

Créon fils de Ménécée interdit de donner une sépulture à Polynice, ou à ceux qui l'avaient accompagné, parce qu'ils étaient venus assiéger < sa > patrie. Antigone sa sœur et Argia son épouse emportèrent de nuit, en cachette, le corps de Polynice, et le placèrent sur le bûcher qui, précisément, avait servi aux funérailles d'Étéocle. Surprises par des gardes, Argia s'enfuit, Antigone fut conduite devant le roi ; celui-ci la donna à tuer à son fils Hémon, dont elle était la fiancée. Amoureux, Hémon ne tint pas compte de l'ordre de son père, confia Antigone à des bergers et prétendit l'avoir tué. Lorsqu'elle eut engendré un fils et qu'il fut parvenu à l'âge adulte, il vint à Thèbes pour les jeux ; le roi Créon le reconnut car tous les descendants de la race des dragons portaient une marque sur le corps. Hercule, quand il le pria de

Suicide : les personnages fictifs

pardonne à Hémon, ne fut pas entendu. Hémon se tua, avec son épouse Antigone (*Haemon se et Antigonam coniugem interfecit*). Quant à Créon, il donna à Hercule la main de sa fille Mégara, qui donna naissance à Thérinachus et Ophitès.
Hygin, *Fables* 72. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Héraclès.

N'attends pas le retour d'un spasme, d'un élancement, pour me mettre sur mon bûcher. Allez ! faites vite et emportez-moi. La voilà bien pour moi la vraie fin de mes peines : ma dernière heure de vie !

Hyllos. – Allons ! rien ne nous empêche de te satisfaire, puisque tu nous l'ordonnes et nous y contrains, père.

Mélodrame.

Héraclès. – Va donc, ne provoque pas, en tardant, le retour du mal. Endurcis-toi, mon cœur, et, mettant à ma bouche le bon crampon de fer qu'on scelle dans le marbre, arrête là tous cris, en songeant que tu vas accomplir avec joie un acte qu'on n'achève jamais qu'à contrecœur.
Sophocle, *Trachiniennes* 1254-1263 sqq. Traduction P. Mazon, J. Irigoien 2002.

Déjanire, frappée du malheur d'Héraclès, et se voyant coupable, s'étrangla elle-même. L'oracle répondit qu'il fallait porter Héraclès avec un appareil guerrier sur le mont Oeta, dresser auprès de lui un immense bûcher, et que Zeus aurait soin du reste. Iolaüs et ses compagnons exécutèrent cet ordre, et se tinrent à distance, attentifs à ce qui allait arriver. Héraclès, désespérant de sa guérison, monta sur le bûcher, et pria chacun d'approcher et d'y mettre le feu (ὁ μὲν Ἡρακλῆς ἀπογνοῦς τὰ καθ' ἑαυτὸν, καὶ παρελθὼν εἰς τὴν πυράν, παρεκάλει τὸν αἰεὶ προσιόντα ὑφάσαι τὴν πυράν). Personne n'osa le faire ; Philoctète seul obéit. En récompense de ce service, Héraclès lui donna ses flèches et son arc. Aussitôt la foudre tomba du ciel et embrasa tout le bûcher. Lorsque Iolaüs et sa troupe revinrent chercher les os, ils n'en retrouvèrent aucun ; ils se persuadèrent ainsi qu'Héraclès avait été, conformément aux oracles, reçu parmi les dieux.

Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 38, 3-4. Traduction F. Hoeffler 1865.

Déjanire apprenant de Lâchas la prise d'Iole, craignit qu'elle n'obtint la préférence sur elle, et persuadée que le sang de Nessus était un vrai philtre, elle en frotta la tunique. Héraclès s'en étant revêtu, offrit son sacrifice ; mais lorsque la tunique se fut échauffée, le venin de l'Hydre pénétra la chair, et la fit tomber en pourriture. Héraclès alors ayant pris Lâchas par les pieds, le lança dans la mer d'Eubée ; il voulut arracher la tunique qui tenait à son corps, et les chairs se détachèrent avec. Dans cet état, il se fit mettre sur un vaisseau, et se fit porter à Trachine. Déjanire apprenant ce qui s'était passé, se pendit. Héraclès ordonna à Hyllos, le plus âgé des fils qu'il avait de Déjanire, d'épouser Iole, lorsqu'il serait en âge de se marier, parvenu sur le mont Oeta, qui est dans le pays des Trachiniens, il y fit élever un bûcher, et ordonna d'y mettre le feu, lorsqu'il y serait monté. Personne ne voulant s'en charger, Poeas, qui était venu là pour chercher ses troupeaux, l'alluma, et Héraclès lui donna ses flèches pour récompense. On dit que, tandis, que le bûcher brûlait, il fut enveloppé d'un nuage et transporté au ciel au milieu de grands éclats de tonnerre. Il y reçut l'immortalité et s'y réconcilia avec Junon, qui lui donna en mariage Hébé sa fille, dont il eut deux fils, Alexiarès et Anicétos.

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* II, 7, 7. Traduction E. Clavier 1805.

Vient ensuite celle d'Héraklès, qui se serait suicidé par le feu (ὡς πυρὶ αὐτὸν ἀνεῖλε) parce qu'il n'était plus capable, à cinquante ans, de tendre son arc.

Photius, *Bibliothèque* 190 (Ptolémée Héphestion), 146b 19-22. Traduction R. Henry 1962.

Suicide : les personnages fictifs

❖ **Hermon**

En songe, Hermon l'avare fit une dépense. En l'excès de son chagrin, il se pendit (αὐτὸν ἀπηγγόνισεν).

Lucillius, *Anthologie palatine* XI, 264. Traduction R. Aubreton 1972.

❖ **Héro**

Lorsque, près du soubassement de la tour, elle distingua, brisé par les écueils, le cadavre de son amant, elle déchira autour de sa poitrine sa tunique brodée ; puis, en sifflant, son corps s'abattit, la tête la première, du sommet de la tour (ῥοιζηδὸν προκάρηνος ἀπ' ἡλιβάτου πέσε πύργου). C'est ainsi que périt Héro en même temps que son époux mourant. Et ils jouirent l'un de l'autre, éternellement, jusque dans l'abîme de la mort.

Musée, *Héro et Léandre* 341. Traduction P. Orsini 1968.

❖ **Himéros**

Himéros, fils de Lacédémon et de la nymphe Taygète, s'étant attiré la colère de Vénus, abusa, dans la veillée de cette déesse, de sa sœur Cléodice, sans la connaître. Le lendemain, instruit de son crime et accablé par ses remords, il se précipita dans le fleuve Marathon (ἔρριψεν ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν Μαραθῶνα), qui fut depuis appelé Himéros et prit dans la suite le nom d'Eurotas à l'occasion suivante.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XVII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Hippodamie**

Lors des jeux de Némée, Laius fils de Labdacus enleva, pour l'éclat de sa beauté, Chrysippus, fils bâtard de Pélops, que Pélops lui reprit à la guerre ; à l'instigation de leur mère Hippodamie, Atrée et Thyeste le tuèrent ; mise en cause par Pélops, Hippodamie se tua (*ipsa se interfecit*).

Hygin, *Fables* 85. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Hippodamie, fille d'Oenomaus, épouse de Pélops, Chrysippus ayant été tué à son instigation. Hygin, *Fables* 243,3. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ **Homme asphyxié**

C'est un homme ayant mauvaise haleine qui, voulant mourir d'une mort toute personnelle, s'enveloppe la tête dans un linge et ouvre grand la bouche (ὀζόστομος θέλων ἰδίῳι θανάτῳ ἀποθανεῖν περικαψάμενος ἔχασματῳ).

Philogelos 231. Traduction A. Zucker 2008.

❖ **Homme empoisonné**

Un homme eut l'impression que, s'étant penché, il avait découvert que la région de son nombril dégageait une mauvaise odeur. Il but de son propre chef un poison mortel (φάρμακον θανάσιμον ἐκὼν ἔπιεν), ne supportant ni la ruine, ni les contraintes des dettes. De peur que ses contraintes et ses secrets ne se sentissent et ne fussent ainsi reconnus, il éprouva, avant l'heure, mort et crémation.

Artémidore, *La clé des songes* V, 33. Traduction J.-Y. Boriaud 1998.

❖ **Homme qui a perdu son nom**

D'autres prédisent beaucoup par peu. Par exemple quelqu'un rêva qu'il avait perdu son nom. Le résultat pour lui fut que d'une part il perdit son fils — en quoi il perdit non seulement ce

Suicide : les personnages fictifs

qu'il avait de plus cher, mais encore son nom parce que le fils s'était trouvé avoir le même nom —, d'autre part il perdit aussi d'un coup sa fortune parce qu'il fut l'objet d'accusations, dans lesquelles il fut convaincu de crimes contre l'État : sur quoi, ayant été frappé d'atimie et banni, il se pendit et mourut (ἀναρτήσας ἑαυτὸν), en telle sorte qu'une fois mort il n'eut même plus de nom : car ce sont là les seuls morts que les proches n'appellent pas par leur nom aux repas funéraires. Il devrait être clair pour chacun que toutes ces conséquences résultèrent de la même cause parce qu'elles avaient toutes le même rapport avec la cause.

Artémidore, *La clé des songes* I, 4. Traduction A.J. Festugière 1975.

❖ Homme pendu

Un homme eut le sentiment de se lever avec le soleil et de suivre la course de la lune. Il se pendit (ἀπήγγξατο) et, ainsi, le soleil et la lune, à leur lever, pouvaient le voir suspendu en l'air.

Artémidore, *La clé des songes* V, 19. Traduction J.-Y. Boriaud 1998.

❖ Hydasphe

Chrysippé, ayant encouru la colère de Vénus, conçut un amour criminel pour son père Hydasphe, et ne pouvant réprimer ses désirs incestueux, elle vint le trouver au milieu de la nuit, accompagnée de sa nourrice. Ce prince, à qui ce crime involontaire attira des malheurs, fit enterrer toute vive la femme qui l'avait trompé, attacha sa fille à un gibet, et, accablé de chagrin, se précipita dans l'Indus (ἔρριπεν ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν Ἰνδὸν), qui depuis fut appelé Hydasphe. C'est un fleuve de l'Inde qui se décharge avec impétuosité dans le golfe Saronique.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* I. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Ilioné

Ilioné fille de Priam, pour les malheurs survenus à ses parents.

Hygin, *Fables* 243, 4. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Inachos

Il prit ensuite le nom d'Inachos par la raison que je vais dire. Inachos, fils de l'Océan, ayant vu sa fille Io déshonorée par Zeus, se mit à la poursuite du dieu en l'accablant d'injures. Zeus, irrité, envoya contre lui Tisiphone, une des furies, qui lui troubla tellement la raison, qu'il courut se jeter dans le fleuve Haliacmon (ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν Ἀλιάκμονα), qui dès lors prit le nom d'Inachos.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XVIII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Ino¹

Une seule femme, une seule dans le passé, m'a-t-on dit, porta la main sur ses enfants aimés ; Premier Parastate. – Ino, frappée de folie par les dieux, quand l'épouse de Zeus l'eut chassée de sa demeure à l'aventure ;

Le Coryphée. – elle se jeta, la malheureuse ! dans l'onde amère, infligeant à ses enfants un trépas impie ;

Second Parastate. – d'un bond par-delà la falaise marine, elle les entraîna tous deux dans la mort. (πίτνει δ' ἅ τάλαιν' ἐς ἄλμαν φόνῳ τέκνων δυσσεβεῖ, ἀκτῆς ὑπερτείνασα ποντίας πόδα, δυοῖν τε παίδοιν συνθανοῦσ' ἀπόλλυται.)

Euripide, *Médée* 1282-1289. Traduction L. Méridier 1961.

¹ Voir également Callistrate, *Description de statues* XIV

Quand à Ino, avec son fils Mécicerte, elle se précipita à la mer (*in mare se praecipitavit*) ; Liber Pater voulut qu'elle reçut le nom de Leucothée (nous nous l'appelons Mater Matuta) et Mécicerte celui du dieu Palaemon, que nous appelons, nous, Portunus.

Hygin, *Fables* 2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Ino fille de Cadmus se jeta à la mer (*in mare se praecipitavit*) avec son fils Mécicerte.

Hygin, *Fables* 243. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

C'est alors qu'en fuyant elle se jeta à la mer avec l'enfant du haut du rocher Molouris (τότε δὲ φεύγουσα ἐς θάλασσαν αὐτὴν καὶ τὸν παῖδα ἀπὸ τῆς πέτρας τῆς Μολουρίδος ἀφίησιν).

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 44, 8¹. Traduction J. Pouilloux 1992.

Mais, tandis que son terrifiant époux s'approche d'elle, à force de presser l'allure de son pas chancelant, la malheureuse, arrêtée au bord de la mer qui baigne ses pieds, se lamente d'une voix plaintive sur son fils gémissant en accusant le Cronide et son messenger, le fils de Maia :

« La belle récompense, Dieu de la foudre blanche, que tu me donnes pour avoir nourri Bacchos ! Contemple ce garçon, le compagnon de Lyaïos, à demi consommé ! Si bon te semble, anéantis de ta foudre implacable la mère et ce jeune fils que j'ai nourri au même sein que Dionysos, ton divin rejeton, son frère de lait. – Mon enfant, Nécessité est une puissante déesse. Auprès de qui peux-tu fuir ? Quelle montagne va t'accueillir, quand tu as fui jusqu'au bord de la mer ? Quel Cithéron te cachera dans une grotte obscure ? Quel mortel te plaindra, quand ton père n'a pas pitié de toi ? C'est le fer ou la mer qui t'attend. Puisqu'il faut mourir, que ce soit dans les flots plutôt que par l'épée ! – Je sais pourquoi ce malheur a fondu sur ta mère, je le sais : Néphélé lance sur moi les Érinyes, afin que je meure dans les flots où est tombée la vierge Hellé. Mais j'ai appris qu'emporté dans les airs vers la terre des Colques par le bélier ravisseur dont il était l'aérien cavalier, Phrixos est toujours vivant, en exil. Ah ! S'il pouvait lui aussi voyager à travers le ciel sur un bélier à toison d'or, mon fils Mélikertès, et trouver la vie sauve en quittant sa patrie ! Ah ! Si Poséidon, tel Phoibos jadis, prenant pitié de ta mère Inô, pouvait te sauver comme il a recueilli Glaucos ! – Je crains, après avoir vu mourir Léarchos privé de sépulture, de te voir périr à ton tour sans qu'on puisse ensevelir ni pleurer ton cadavre, agonisant sous le coutelas sanglant de ton père. Hâte-toi, fuis la fureur d'Athamas ! Que tu ne voies pas ton père, meurtrier de son fils, assassiner ta mère ! – Accueille-moi à ton tour mer ; j'abandonne la terre ! Accueille, ô Nérée, dans tes bras hospitaliers, Mélikertès, comme jadis Persée ! Comme tu le fis jadis pour Danaé et son coffre, accueille Inô maintenant, autre navigatrice. – Mon impiété me vaut, à mon tour, ce juste châtiment : oui, le Cronide en retour rend ma race stérile, comme j'avais rendu stérile le sillon fécond de la terre. J'ai agi en marâtre quand j'ai médité de faucher la lignée bâtarde d'Athamas, et j'encours la colère d'Héra, la marâtre de Dionysos, mon nourrisson de naguère. »

À ces mots, d'un pas tremblant, elle s'élançait dans la mer et plonge rapidement avec son fils (ὡς φαμένη τρομεροῖσιν ὑπ' ἵχνεσιν ἤλατο πόντω, κραιπνὰ κυβιστήσασα σὺν υἱέϊ). Et le Dieu aux crins d'azur ouvre les bras pour accueillir Leucothéa au foyer des divinités de l'humide séjour. Depuis, elle secourt les marins dans leurs errances ; Inô, dans la mer, est devenue une Néréide qui règne sur le calme des flots silencieux.

Nonnos, *Dionysiaques* X, 80-126. Traduction G. Chrétien 1985.

¹ Voir également Pausanias, *Description de la Grèce* III, 23, 8-9 sur une fête concernant Ino.

❖ **Jason**

Cependant Jason, privé de sa femme et de ses enfants, semblait justement expier ses torts. Accablé de la grandeur de son infortune, il s'ôta lui-même la vie (διὸ καὶ μὴ δυνάμενον ἐνεγκεῖν τὸ μέγεθος τῆς συμφορᾶς ἐκ τοῦ ζῆν ἑαυτὸν μεταστῆσαι). Les Corinthiens furent consternés de tout ce qui venait d'arriver, mais ils furent surtout très embarrassés au sujet de la sépulture des enfants de Jason. Ils envoyèrent donc des députés à Pytho, pour demander à l'oracle ce qu'il fallait faire des corps de ces enfants. La pythie ordonna de les enterrer dans le temple de Junon, et de leur rendre les honneurs héroïques.

Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 55, 1. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ **Jeune homme athénien**

À Athènes, un jeune homme de bonne famille tomba éperdument amoureux d'une statue de la Bonne Fortune qui se dressait près du Prytanée. Il l'enlaçait et la baisait tendrement, puis, prit de folie et aiguillonné par son désir, il se présenta devant le Conseil et, avec force supplications, se déclara prêt à acquérir la statue pour une très forte somme. Comme il n'était pas écouté, il noua beaucoup de bandelettes autour de la statue et la couronna, lui fit un sacrifice, et, après l'avoir orné d'une riche parure, il se donna la mort (ἑαυτὸν ἀπέκτεινε) en gémissant sans fin.

Élien, *Histoire Variée* IX, 39. Traduction A. Lukinovitch 1991.

❖ **Jocaste¹**

Soudain les Immortels révélèrent son crime ; il put régner, pourtant, sur les fils de Cadmos, dans la charmante Thèbes, mais torturé de maux par les dieux ennemis, tandis qu'elle gagnait la maison de l'Hadès aux puissantes charnières : affolée de chagrin, elle avait, au plafond de sa haute demeure, suspendu le lacet (ἀψαμένη βρόχον).

Homère, *Odyssée* XI, 273-279. Traduction V. Bérard 2002.

C'est ainsi que tout se découvrit. Et l'on dit qu'après que Jocaste se fut tuée (φασὶ δὲ ὅτι μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἰοκάστης) et que lui-même se fut crevé les yeux, il épousa la vierge Eurygané, dont il eut quatre enfants.

Pisandre 16F10 Jacoby (scholie à Euripide 1760, 29). Traduction A. Moreau 2006.

Et sa femme, qui était sa mère, s'est pendue (πλεκταῖσιν ἀρτάναισι λωβᾶται βίον).

Sophocle, *Antigone* 54. Traduction R. Pignarre 1964.

Subitement, il poussa un cri terrible et, comme mené par un guide, le voilà qui se précipite sur les deux vantaux de la porte, fait fléchir le verrou qui saute de la gâche, se rue enfin au milieu de la pièce... La femme est pendue ! Elle est là, devant nous, étranglée par le nœud qui se balance au toit... Le malheureux à ce spectacle pousse un gémissement affreux. Il détache la corde qui pend, et le pauvre corps tombe à terre... (Οὗ δὴ κρεμαστὴν τὴν γυναῖκα ἐσείδομεν, πλεκταῖς ἐώραις ἐμπεπλεγμένην· ὁ δὲ ὅπως ὄρᾳ νιν, δεινὰ βρυχηθεὶς τάλας, χαλᾷ κρεμαστὴν ἀρτάνην· ἐπεὶ δὲ γῆ ἔκειθ' ὁ τλήμων).

Sophocle, *Œdipe-Roi* 1264. Traduction P. Mazon 1965.

Et tous les deux à la fois exhalèrent leur vie infortunée. Mais à la vue du triste événement, la mère, transportée de douleur, arracha une épée des cadavres, et fit une chose affreuse² : à

¹ Voir également Statius, *Thebaïde* XI, 637-41.

² Δεινά.

Suicide : les personnages fictifs

travers le cou elle s'enfonça le fer (διὰ μέσου γὰρ ἀχένος ὠθεῖ σίδηρον), et sur ses bien-aimés, elle est étendue morte, les étreignant tous les deux de ses bras.

Euripide, *Phéniennes* 1454-59. Traduction H. Grégoire, L. Méridier, F. Chapoutier 2002.

Sa mère s'est détruite en se pendant (αὐτὴ δὲ μήτηρ ἀγχόνας διώλετο).

Aristophane de Byzance, Fr. 4. Ma traduction.

Jocaste fille de Méneceé, pour la mort de ses enfants et son sacrilège.

Hygin, *Fables* 243, 7. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Ce qui était caché ayant été découvert par la suite, Jocaste se pendit de désespoir (ἀγχόνης ἑαυτὴν ἀνήρησεν); Œdipe s'étant arraché les yeux, fut chassé de Thèbes, dont il sortit en donnant sa malédiction à ses fils, qui le voyaient chasser ainsi sans prendre sa défense.

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 5, 9. Traduction E. Clavier 1805.

❖ Laodamie (Polydora)¹

<Laodamie>

... en me perçant la gorge ou en me jetant de la margelle (d'un puits) dans une nappe d'eau souterraine (σα λαϊμὸν ἢ πεσοῦσ' ἀπ' ἰσθμίου κευθμῶνα πηγαῖον ὕδωρ).

Euripide, *Protésilas* fr. 11. Traduction F. Jouan, H. Van Looy 2000.

Laodamie fille d'Acaste ayant perdu son époux une fois épuisées les trois heures qu'elle avait demandé aux dieux, ne put supporter pleurs et douleur. Aussi fit-elle faire une statue d'airain à l'image de son époux, la plaça dans sa chambre sous prétexte de sacrifice et se mit à lui rendre un culte. Venu tôt lui apporter des fruits pour le sacrifice, un serviteur regarda par une fente et la vit enlaçant la statue de Protésilas et la couvrant de baisers ; pensant qu'elle avait un amant, il la dénonça à son père Acaste. S'étant rendu sur place et ayant fait irruption dans la chambre, il vit l'effigie de Protésilas ; pour éviter à Laodamie de plus longs tourments, il ordonna que l'on fit un bûcher de la statue et des offrandes, et que l'on y mît le feu ; Laodamie, incapable de supporter sa douleur, s'y jeta et s'y consuma (*quo se Laodamia dolorem non sustinens immisit atque usta est*).

Hygin, *Fables* 104. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Pense au petit-fils de Phylacos, et à celle qui, dit-on, l'accompagna et mourut avant son temps (*et ante annos occubuisse suos*).

Ovide, *L'art d'aimer* III, 21. Traduction H. Bornecque 2002.

L'aîné des enfants d'Aphareus et le plus courageux était Idas, le cadet était Lyncée, qui, aux dires de Pindare, si on lui ajoute foi, avait le regard si perçant qu'il voyait à travers le tronc d'un chêne. Nous ne savons pas que Lyncée ait eu un enfant, mais Idas eut de Marpessa une fille, Cléopatra qui épousa Méléagre. L'auteur des *Chants Cypriens* dit que Protésilas – celui qui osa débarquer le premier au moment où les Grecs abordèrent en Troade, ce Protésilas avait une femme du nom de Polydora, et il dit que c'était la fille de Méléagre, fils d'Oinée. Si c'est bien la vérité ces femmes, au nombre de trois, se tranchèrent toutes la gorge (ἑαυτὰς ἐπικατέσφαξαν), à commencer par Marpessa, sur le corps de leurs maris morts avant elles.

Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 2, 7. Traduction J. Auburger 2005.

¹ Servius, *Sur l'Énéide* VI, 447

Suicide : les personnages fictifs

Pluton. – Et à quoi te servira de revivre un jour pour recommencer aussitôt les mêmes plaintes ?

Protésilas.- J'espère la déterminer à me suivre chez vous, en sorte que bientôt, au lieu d'un mort, tu en recevras deux.

Lucien, *Dialogue des morts* 28, 2. Traduction E. Chambry 2015.

❖ Léda

Teucros. – On le dit : dans un nœud elle enserra sa gorge.

Τε. φασίν, βρόχῳ γ' ἄψασαν εὐγενῆ δέρην.

[...]

Les décombres de Troie se consomment en proie à l'hostile incendie : la faute en est à moi qui fis périr tant d'hommes, à cause de mon nom, source de tant de peines. Léda trouva la mort par un lacet fatal, cédant à la douleur qui lui vint de ma honte (Λήδα δ' ἐν ἀγγόναις θάνατον ἔλαβεν αἰσχύνας ἐμᾶς ὑπ' ἀλγέων). Et mon époux, qui si longtemps erra sur les mers, a péri. Las ! il n'est plus ! Castor avec son frère, honneurs jumeaux de la patrie – disparus, disparus – ont déserté les dalles, sonnantes encor du pas de leurs chevaux, les gymnases au bord de l'Eurotas plein de roseaux, laissant leur deuil au cœur de la jeunesse.

[...]

Ma mère est morte. D'un lacet suspendu elle s'est étranglée par honte de mon adultère (οὐκ ἔστι μήτηρ· ἀγγόνιον δὲ βρόχον δι' ἐμὴν κατεδήσατο δύσγαμος αἰσχύναν).

Euripide, *Hélène* 136 ; 196-211 ; 686-687. Traduction H. Grégoire, L. Méridier, F. Chapoutier 2002.

❖ L'homme, l'or et le lacet

Un homme trouva de l'or et laissa un lacet ; mais celui qui ne trouva pas l'or qu'il avait laissé noua le lacet qu'il avait trouvé (ἤψεν ὄν εὔρε βρόχον).

Statyllius Flaccus, *Anthologie palatine* IX, 44. Traduction G. Soury 1957.

Un homme trouva de l'or, un autre le perdit ; celui des deux qui le trouva jeta, celui qui ne le trouva pas attacha un lacet funeste (λυγρὸν ἔδησε βρόχον).

Statyllius Flaccus, *Anthologie palatine* IX, 45. Traduction G. Soury 1957.

❖ Lycurgue, fils de Dryas

Lycurgue fils de Dryas, frappé de folie par *Liber*, se tua lui-même (*ipse se interfecit*).

Hygin, *Fables* 242,2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Macarée, fils d'Éole

Celle qui déclare que ces actes sont totalement impies, odieux à la divinité et infâmes parmi les infâmes. Or la raison n'en est-elle pas celle-ci. Personne sur ce point ne tient un autre langage et, sitôt né, chacun de nous entend, partout et toujours, parler de la sorte soit sur le ton de la comédie soit sur le ton le plus sérieux qui soit, qu'on appelle souvent le ton tragique, quand on met en scène des Thyeste, des Œdipe ou des Macarée qui, ayant avec leurs sœurs un commerce clandestin, d'eux-mêmes, une fois découverts, se donnent la mort pour se punir de leur faute (ὀφθέντας δὲ ἐτοίμως θάνατον αὐτοῖς ἐπιτιθέντας δίκην τῆς ἀμαρτίας).

Platon, *Lois* VIII, 838b-c. Traduction L. Brisson, J.-F. Pradeau 2006.

Macarée, fils d'Éole, à cause de sa sœur Canacé, c'est-à-dire de sa fiancée, se tua lui-même (*ipse se interfecit*).

Hygin, *Fables* 242,2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Éole, roi de Tyrrhénie, avait eu d'Amphithéa six filles et autant de garçons. Macarée, le plus jeune, séduisit par désir amoureux l'une d'elles. Celle-ci en fut grosse d'un enfant. Mais, après l'accouchement, son père lui ayant envoyé un glaive, elle se jugea criminelle et elle mit fin à ses jours. Macarée en fit aussi de même (ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Μακαρεύς). Ma source est le deuxième livre de l'*Histoire des Tyrrhéniens* de Sostratos. Plutarque, *Moralia* 312D. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Maera, chien d'Érigonè

La vierge, que nous appelons la Justice, vécut parmi les hommes ; mais, après que les hommes commencèrent à mal faire, Jupiter la plaça parmi les signes du Zodiaque. Il y en a qui disent que c'est Érigonè, la fille d'Icaros, une Athénienne ; *Liber* donna le vin à son père afin qu'il le donne aux hommes pour leur agrément : ceux à qui il en donna s'enivrèrent et le tuèrent avec des pierres. Le chien qui était avec lui vit l'homme assassiné et revint en hurlant auprès d'Érigonè ; quand elle le vit triste et solitaire, inquiète, elle part avec lui. Ils arrivèrent à l'endroit où gisait Icaros. Elle vit le corps de son père : avec de grandes lamentations, elle l'ensevelit sur le mont Hymette ; quant à elle, elle se pendit avec un lacet. Le chien, restant longtemps couché à ses pieds et défaillant faute de nourriture, fini par se jeter dans un puits en humant l'eau (*post aquam anhelans in puteum se proiecit*).

Ampélius, *Aide-Mémoire* II, 6. Traduction M.-P. Arnaud-Lindet 1993.

Mais Érigone, fille d'Icaros, bouleversée par l'absence de son père, qu'elle ne voyait pas revenir, se mit à sa recherche ; la chienne d'Icaros, nommée Maera, hurlant en sorte qu'elle semblait pleurer la mort de son maître, revint auprès d'Érigone. Celle-ci y vit un indice non négligeable de la mort qui hantait son esprit. Car la jeune fille apeurée ne devait conjecturer que la mort de son père, absent depuis tant de jours et de mois. Quant à la chienne, tenant entre ses dents un vêtement du père, elle la conduisit au cadavre. Aussitôt, à cette vue, sa fille désespérée, dans l'accablement de sa solitude et de sa pauvreté, versa d'abondantes larmes de pitié et se donna la mort en se pendant au même arbre qui marquait la sépulture de son père. Le chien apaisa par sa propre mort les mânes de la défunte. Selon certains, il se jeta dans un puits nommé Anigros (*Nonnulli enim hunc in puteum se deiecisse dixerunt, Anigrum nomine*). Aussi, par la suite, personne ne but-il d'eau tirée de ce puits, selon la tradition. Jupiter eut pitié de ces malheureux et représenta leurs corps parmi les astres. Donc beaucoup appelèrent Icaros le Bouvier, Érigone la Vierge, dont nous parlerons plus loin. Quant à la chienne, son nom et son apparence lui valurent d'être nommée Canicule. Comme elle se lève avant le Grand Chien, les Grecs l'appellent Procyon. Selon d'autres, c'est le vénérable Liber qui les représenta parmi les constellations.

Hygin, *L'Astronomie* II, 4. Traduction A. Le Boeuffle 1983.

Avec eux travaille la chienne au cœur sensé ; elle gratte ingénieusement le sol de ses ongles aigus, et ses pieds affligés repoussent la terre qu'ils ont approfondie. Les passants ensevelissent ce cadavre récent, et chacun retourne aussitôt à son ouvrage, l'âme remplie d'un chagrin que tous ont partagé. Seule la chienne est demeurée près de la tombe par amour pour Érigone, et bientôt elle y succombe au trépas qu'elle a cherché (θελήμονι δ' ὄλετο πότμῳ).

Nonnos, *Les Dionysiaques* XLVII, 245. Traduction Comte de Marcellus 1856.

❖ Marpessa

L'aîné des enfants d'Aphareus et le plus courageux était Idas, le cadet était Lyncée, qui, aux dires de Pindare, si on lui ajoute foi, avait le regard si perçant qu'il voyait à travers le tronc d'un chêne. Nous ne savons pas que Lyncée ait eu un enfant, mais Idas eut de Marpessa une

Suicide : les personnages fictifs

filles, Cléopatra qui épousa Méléagre. L'auteur des *Chants Cypriens* dit que Protésilas – celui qui osa débarquer le premier au moment où les Grecs abordèrent en Troade, ce Protésilas avait une femme du nom de Polydora, et il dit que c'était la fille de Méléagre, fils d'Oinée. Si c'est bien la vérité ces femmes, au nombre de trois, se tranchèrent toutes la gorge (ἐαυτὰς ἐπικατέσφαξαν), à commencer par Marpessa, sur le corps de leurs maris morts avant elles. Pausanias, *Description de la Grèce* IV, 2, 7. Traduction J. Auberger 2005.

❖ Méandre, fils de Cerphalos

Le Méandre, fleuve d'Asie, se nommait anciennement *Anabénon*, parce que entre tous les fleuves il est le seul qui, à commencer dès son origine, a un cours tellement sinueux, qu'il semble remonter vers sa source (30). Son nom actuel lui vient de Méandre, fils de Cercaphos et d'Anaxabie, lequel, ayant déclaré la guerre aux habitants de Pessinonte (31), promit à la mère des dieux, s'il revenait vainqueur, de lui sacrifier le premier qui se présenterait à lui pour le féliciter de sa victoire. Les personnes qui vinrent les premières à sa rencontre furent Archélaos, son fils, sa mère et sa sœur. Méandre, lié par le vœu qu'il avait fait, les conduisit à l'autel, et immola ce qu'il avait de plus cher. Mais bientôt, au désespoir de leur perte, il se jeta dans le fleuve Anabénon (ἔρριψεν ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν Ἀναβαίνοντα), qui, depuis, fut appelé Méandre. Ce trait est rapporté par Timolaüs dans le premier livre de son histoire de Phrygie, et par Agathocle de Samos dans sa République de Pessinonte Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* IX. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Méandre général

Démotrate d'Apamée raconte autrement le fait. Méandre, général de l'expédition contre les habitants de Pessinonte, ayant, contre toute espérance, remporté la victoire, fit distribuer à ses soldats les offrandes consacrées à la mère des dieux. La déesse, pour le punir de ce sacrilège, lui ôta la raison, et, dans sa fureur, il tua sa femme et son fils. Bientôt après, revenu à son bon sens, et accablé de remords pour les meurtres qu'il avait commis, il se jeta dans le fleuve (ἑαυτὸν ἔβαλεν εἰς ποταμὸν), qui prit le nom de Méandre. Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* IX, 2. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Méléagerte

Ino fille de Cadmus se jeta à la mer (*in mare se praecipitavit*) avec son fils Méléagerte. Hygin, *Fables* 243. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Ménophanès

Ménophanès s'était acheté un champ et, forcé par la faim, il s'est pendu (αὐτὸν ἀπηγχόνισεν) au chêne d'un voisin. De terre pour recouvrir le mort, il n'y en avait pas assez ; on alla l'enterrer en payant chez l'un de ses voisins. Si Épicure l'eût connu ce champ de Ménophanès, il eût dit que l'Univers était plein de champs, non d'atomes. *Anthologie palatine* XI, 249. Traduction R. Aubreton 1972.

❖ Molpadia et Parthenos

Ces filles, voyant ce qui était arrivé et redoutant la violence de leur père, s'enfuirent au bord de la mer et s'y précipitèrent du haut des rochers (καὶ ἀπὸ τινῶν πετρῶν ὑψηλῶν ἑαυτὰς ῥῖψαι). Apollon, qui s'intéressait à ces filles à cause de leur sœur, les reçut dans leur chute et les transporta dans les villes de la Chersonèse ; Parthenos est vénérée à Bubaste où elle a son temple, et Molpadia à Castabus, où, à cause de l'apparition du dieu qui l'avait secourue, elle prit le nom d'Hémistée, et est vénérée de tous les habitants de la Chersonèse. Diodore, *Bibliothèque historique* V, 62, 3. Traduction F. Hoeffler 1865.

Suicide : les personnages fictifs

❖ Myenus

Près de ce fleuve est le mont Mycne, ainsi nommé de Myenus, fils de Tolestor et d'Alphésibé, qui, ayant inspiré de l'amour à sa belle-mère, et ne voulant pas déshonorer la couche de son père, se retira sur le mont Alphius. Tolestor, à qui sa femme avait inspiré de la jalousie contre son fils, le poursuivit sur cette montagne déserte, et la fit si bien entourer par ses gardes, que Myenus, pour prévenir les menaces de son père, se précipita du haut de la montagne (κατεκρήμισεν ἑαυτόν), qui, par l'ordre des dieux, a depuis porté son nom.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* VIII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Myrrha (Smyrna)

Sa nourrice intervint pour l'empêcher de se donner la mort en se pendant (*quae ne suspendio se necaret*), et grâce à cette nourrice, elle coucha, sans qu'il s'en aperçût, avec son père ; elle en fut enceinte, et, pour éviter que cela fût manifeste, poussée par la honte, elle se cacha dans les forêts. Vénus la prit ensuite en pitié et la changea en un arbre d'où s'écoule la myrrhe, et duquel naquit Adonis, qui vengea sa mère de Vénus.

Hygin, *Fables* 58. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

[...] elle ne voit pour son amour d'autre terme, d'autre repos que dans la mort. C'est la mort qu'elle choisit. Elle se lève et décide de nouer un lacet autour de sa gorge (*erigitur laqueo innectere fauces destinat*) ; après avoir attaché sa ceinture au sommet de la porte : « Adieu, cher Cinyras, dit-elle, et comprends quelle fut la cause de ma mort. « Ayant dit, elle entourait du lien qu'elle tenait son cou décoloré. Le murmure de ces paroles parvint, dit-on, aux oreilles de la fidèle nourrice qui gardait le seuil de l'enfant élevée par ses soins. Cette vieille femme se lève, elle ouvre la porte et aperçoit l'instrument du trépas qui s'apprête ; au même instant elle pousse un cri, se frappe la poitrine, en déchire les voiles, arrache du cou de Myrrha le nœud qui l'étreint et le met en pièce ; alors enfin, donnant un libre cours à ses larmes, elle la serre dans ses bras et lui demande pourquoi ce lacet.

Ovide, *Métamorphoses* X, 378. Traduction G. Lafaye, H. Le Bonniec 1989.

Myrrha aime son père, mais d'une affection qui n'était pas filiale ; maintenant une enveloppe d'écorce l'étreint et nous la cache.

Ovide, *L'art d'aimer* I, 285-287. Traduction H. Bornecque 2002.

❖ Myrtion

Myrtion.

Tu me rends la vie, Pamphilos; car je me serais pendue (ἀπηγγάζαμην γὰρ ἄν), si pareil malheur m'était arrivé.

Pamphilos.

Il ne pouvait arriver. Plaise aux dieux que je ne sois jamais assez fou pour oublier Myrtion, surtout au moment où elle porte un enfant de moi!

Lucien, *Dialogue des courtisanes* II, 4. Traduction E. Chambry 1933.

❖ Narcisse

À Thespies, en Béotie (la ville n'est pas loin de l'Hélicon), naquit un garçon, Narcisse, qui était d'une beauté sans pareille et qui méprisait l'amour et les amants. Ses autres amants se lassèrent de l'aimer ; Aminias, lui, était très persévérant et pressant et, comme Narcisse ne voulait pas l'écouter et lui avait même envoyé une épée, il se tua devant la porte de Narcisse (ἑαυτόν πρὸ τῶν θυρῶν Ναρκίσσου διαχειρίζεται) après avoir longuement supplié la divinité

Suicide : les personnages fictifs

de le venger. Narcisse vit dans une fontaine son propre reflet et sa beauté qui se reflétait dans l'eau ; il fut le seul et le premier à concevoir un étrange amour pour lui-même. Finalement, désespéré, il crut qu'il endurait un juste châtement pour avoir méprisé l'amour d'Aminias et il se tua (ἐαυτὸν διαχρᾶται).

Photius, *Bibliothèque* 186, 134b, 32 (Conon 24) (*FGrH* i. pp. 197-8). Traduction R. Henry 1962.

❖ Nérée

Nérée, fille d'Autochthon, pour la mort de son fils Hippothous.
Hygin, *Fables* 243, 4. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Niobé

Xanthos raconte cette histoire dans son *Histoire de Lydie*, ainsi que Néanthès dans son deuxième livre, et Sinias de Rhodes.

Il existe une tradition originale sur bien des points pour l'histoire de Niobé. Elle ne serait pas la fille de Tantale mais celle d'Assaon, et la femme de Philottos. À la suite de la dispute qui l'opposa à Lété sur la beauté de leurs enfants respectifs, elle endura le châtement suivant. Philottos perdit la vie à la chasse ; et Assaon, qui éprouvait du désir pour sa propre fille, voulait qu'elle l'épouse ; mais comme Niobé repoussait ses avances, il invita ses enfants à un banquet où il les fit brûler. Face à ce malheur, Niobé se précipita (αὐτὴν ῥῖψαι) du haut d'un rocher ; et Assaon, prenant conscience de ses forfaits, se suicida.

Parthénios, *Passions d'amour* XXXIII. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ Nisos

Nisos fils de Mars, après avoir perdu son cheveu fatal, se tua lui-même (*ipse se interfecit*).
Hygin, *Fables* 242, 3. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Ochna

Quel héros, est à Tanagra, Eunostos et pour quelle raison l'entrée du bois qui lui est consacré est-elle interdite aux femmes?

Elieus, le fils de Céphise et de Skias, eut pour fils Eunostos, qui, dit-on, reçut ce nom parce qu'il fut élevé par Eunosta, une nymphe. Il était beau et juste, et sa sagesse et son austérité étaient à l'avenant. Or, il devint, selon la légende, l'objet de la passion d'Ochna, une des filles de Colonos, alors qu'elle était sa nièce. Mais, après qu'il eut repoussé ses avances et qu'il l'eut quitté en l'injuriant pour l'accuser auprès de ses frères, la vierge le devança et agit contre lui en excitant ses frères, Echémios, Léon et Boucolos, à tuer Eunostos, sous prétexte qu'il l'avait violée. Ces derniers tendirent donc une embuscade au tout jeune homme et le tuèrent. Mais Elieus les fit enchaîner. Quant à Ochna, pleine des troubles du remords, désireuse de se délivrer du chagrin que lui causait sa passion et éprouvant en même temps de la pitié pour ses frères, elle révéla toute la vérité à Elieus et celui-ci la révéla à Colonos. Une fois le jugement de Colonos prononcé, les frères d'Ochna prirent le chemin de l'exil ; pour sa part Ochna se jeta dans un précipice (αὐτὴ δὲ κατεκρήμνισεν ἑαυτήν), comme l'a raconté la poétesse lyrique d'Anthédon, Myrtis.

Plutarque, *Moralia* 300F. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Œdipe

Et l'hôte du palais, le vieil aveugle, tout au regret du couple fraternel séparé de la maison, reste plongé dans les larmes ; il saute sur son épée pour s'égorger de sa propre main : il veut se pendre aux poutres du toit (ἀνῆξε μὲν ξίφους ἐπ' αὐτόχειρά τε σφαγάν, ὑπὲρ τέραμνά τ'

Suicide : les personnages fictifs

ἀγγόνας), inconsolable d'avoir maudit ses fils ; et l'incessante clameur de ses plaintes s'ensevelit dans les ténèbres.

Euripide, *Phéniciennes* 326-335. Traduction L. Méridier, F. Chapoutier 2002.

Celle qui déclare que ces actes sont totalement impies, odieux à la divinité et infâmes parmi les infâmes. Or la raison n'en est-elle pas celle-ci. Personne sur ce point ne tient un autre langage et, sitôt né, chacun de nous entend, partout et toujours, parler de la sorte soit sur le ton de la comédie soit sur le ton le plus sérieux qui soit, qu'on appelle souvent le ton tragique, quand on met en scène des Thyeste, des Œdipe ou des Macarée qui, ayant avec leurs sœurs un commerce clandestin, d'eux-mêmes, une fois découverts, se donnent la mort pour se punir de leur faute (ὀφθέντας δὲ ἐτοίμως θάνατον αὐτοῖς ἐπιτιθέντας δίκην τῆς ἀμαρτίας).

Platon, *Lois* VIII, 838b-c. Traduction L. Brisson, J.-F. Pradeau 2006.

Œdipe fils de Laius se suicida (*ipse se occidit*), à cause de sa mère Jocaste, après s'être arraché les yeux.

Hygin, *Fables* 242, 5. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ Œnomaos, père d'Hippodamie

Enfin Pélops, fils de Tantale, se trouvant par hasard à Pise, aperçut Hippodamie, en devint amoureux, et la demanda en mariage. Il gagna Myrtille, cocher d'Œnomaüs, qui lui laissa le temps d'arriver à l'autel de Poséidon avant son maître – Œnomaos, croyant, l'oracle accompli, s'abandonna au désespoir et s'ôta lui-même la vie (καὶ διὰ τὴν λύπην ἀθυμήσας, αὐτὸν ἐκ τοῦ ζῆν μετέστησε). Pélops épousa donc Hippodamie, et devint roi de Pise. Il augmenta son pouvoir par son courage et son intelligence ; il soumit la plupart des habitants du Péloponnèse, et laissa son nom à cette contrée.

Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 73, 6. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Œnone femme de Pâris¹

À la lumière de tout cela l'épouse à la dure jalousie, en envoyant le jeune garçon traître à sa terre, conduira, rendue féroce par les reproches de son père et du fait de la couche et des noces étrangères. Elle-même, qui préparait des drogues, inguérissable voyant la plaie funeste de l'époux blessé par la pointe, destructrice de Géants, de qui avait même armement, endurera un sort commun, depuis le plus haut des tours vers le mort nouvellement dompté jetant impétueusement son corps tête la première (ῥοιζηδὸν ἐκβράσασα κύμβαχον δέμας). Et, prise du regret du mort, elle exhala son âme en embrassant le corps convulsé (πύθω δὲ τοῦ θανόντος ἠγκιστρωμένη ψυχὴν περισπαίροντι φυσήσει νεκρῷ).

Lycophron, *Alexandra* 58-68. Traduction G. Lambin 2005.

Œnone

Et Œnone, pour l'Outrage qui lui avait été fait et pour le meurtre de son fils, lança force malédictions contre Alexandre et lui prédit (car elle était douée d'inspiration prophétique et savait recueillir les herbes médicinales) qu'un jour viendrait où, blessé par les Achéens, il ne trouverait pas de remède et lui en demanderait ; puis elle se retira chez elle. Plus tard tout en se battant contre les Achéens pour défendre Troie, Alexandre, blessé par Philoctète, se trouvait dans un état très grave ; il se fit transporter au mont Ida dans un char à mules et envoya en avant un héraut pour supplier Œnone ; celle-ci repoussa le héraut avec une grande violence en ajoutant, injures à l'appui, qu'Alexandre s'en allât trouver Hélène et Alexandre

¹ Voir également Tzetzes, *Sur Lycophron* 61.

Suicide : les personnages fictifs

mourut de sa blessure en chemin. Œnone, qui n'avait pas encore appris sa fin, était accablée d'un lourd repentir ; elle cueillit ses herbes et se mit à courir en toute hâte pour arriver à temps. Quand elle apprit du héraut qu'Alexandre était mort et que c'était elle qui l'avait tué, elle frappa le héraut d'une pierre à la tête pour le punir de cette injure et le tua. Puis, tenant embrassé le corps d'Alexandre, elle déplora longuement leur infortune commune et se pendit au moyen de sa ceinture (ἐαυτὴν ἀνήρτησε τῆ ζώνῃ).

Photius, *Bibliothèque* 186, 134b, 26-27 (Conon 23). Traduction R. Henry 1962.

Du temps passa. Quand il eut épousé Héléne, Œnone blâma Alexandre de ce qu'il avait fait et s'en retourna chez Kébrèn, où se trouvait sa famille ; et lui, comme la guerre s'achevait, est blessé d'une flèche décochée par Philoctète. Se rappelant les paroles d'Œnone lorsqu'elle lui disait qu'elle seule serait capable de le guérir, il envoie un messenger la prier de se hâter de venir le soigner et d'oublier le passé, puisqu'assurément tout était arrivé par la volonté des dieux.

Alors elle répondit avec une grande arrogance qu'il n'avait qu'à aller trouver Héléne et lui adresser sa demande. Puis elle partit elle-même avec la plus grande hâte vers le lieu où elle avait appris qu'il gisait. Mais, comme les messagers l'avaient précédée et avaient rapporté à Alexandre les paroles d'Œnone, ce dernier perdit courage et expira. Quand, à son arrivée, Œnone vit qu'il gisait déjà mort, elle se mit à hurler et, après force lamentations, elle se suicida (διεχρήσατο ἐαυτὴν).

Parthénios, *Passions d'amour* IV. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

Alexandre épouse Œnone, la fille du fleuve Kébren. Celle-ci avait appris de Rhéa l'art prophétique et elle prévint Alexandre qu'il ne devait pas prendre la mer pour aller vers Héléne. Comme elle n'arrivait pas à le convaincre, elle lui dit de venir la trouver s'il était blessé, parce qu'elle était la seule qui le pût guérir. Il alla à Sparte, enleva Héléne et, quand Troie fut assiégée, Philoctète l'atteignit avec l'arc d'Héraclès : il revint trouver Œnone sur l'Ida. Mais elle lui gardait rancune et elle refusa de le soigner. Alexandre fut donc ramené à Troie et il mourut. De son côté, Œnone, prise de remords, apporta les remèdes qui pouvaient le guérir. Quand elle le trouva mort, elle se pendit (ἐαυτὴν ἀνήρτησεν).

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 12, 6. Traduction M. Biraud *et al.* 2008, 35.

Des flammes vigoureuses enveloppaient encore sa dépouille, car les bergers, accourus de toute la montagne, amoncelaient sur son bûcher du bois à profusion : c'était l'ultime hommage de deuil qu'ils rendaient à celui qui fut tout ensemble leur compagnon et leur prince. Que de larmes ils versent autour de lui ! Mais elle, en le voyant devant ses yeux, ne pousse pas même un soupir, malgré son tourment : elle ramène son voile sur son beau visage et, soudain, s'élance sur le bûcher (πυρῆ ἐνέπαλτο). Quel concert de sanglots s'élève, tandis qu'elle brûle auprès de son époux ! Les Nymphes, à l'entour, demeurent interdites en la voyant tomber morte à côté de lui et chacune en son cœur se tient ce langage :

« Ah ! vraiment, Pâris n'était qu'un scélérat, lui qui quitta femme si fidèle pour prendre une concubine sans pudeur, fléau de mort pour lui-même, pour les Troyens et pour sa cité ! L'insensé ! il n'avait nulle pitié pour le cœur en détresse de sa chaste épouse et pourtant celle-ci chérissait plus que la clarté du soleil l'homme sans amour qui la détestait ! »

Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère* X, 467. Traduction F. Vian 1969.

On raconte cependant que la vue du cadavre d'Alexandre émut Œnone à tel point que, de saisissement, elle perdit l'esprit. L'accablement l'atteignit dans ses forces vitales et elle mourut : un seul et même tombeau les couvrit, elle et Alexandre.

Dictys de Crète, *Récits inédits sur la guerre de Troie* IV, 21, Traduction G. Fry 1998.

Suicide : les personnages fictifs

❖ **Oiseau pendu**

Il est évident qu'Aristophane en a fait mention. [388c] Polémon, dans le liv. 5 de l'ouvrage qu'il adresse à Antigone et à Adée, dit que le porphyryon, oiseau accoutumé à vivre dans les maisons, garde scrupuleusement les femmes mariées. Il a même la faculté de sentir la femme adultère au point que lorsqu'il s'en aperçoit, il commence par la faire connaître au mari, et finit sa vie en se pendant (ἀγγόνη τὸ ζῆν περιγράψας). Cet oiseau, ajoute Polémon, ne prend aucune nourriture, qu'après s'être promené, cherchant un lieu qui lui convienne; alors il se roule dans la poussière, se lave, et mange.

Athénée, *Les Deipnosophistes* IX, 40 388c. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ **Pandaréos**

C'est ainsi que Pandaréos devint un aigle de mer et la mère d'Aedon un alcyon ; ils voulurent se précipiter sur le champ dans la mer (καὶ εὐθὺς ἐβούλοντο καταβαλεῖν ἑαυτοὺς εἰς τὴν θάλασσαν), mais Zeus les en empêcha.

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XI, 9. Traduction M. Papathomopoulos 1968.

❖ **Pangée**

Le mont Pangée, situé près de ce fleuve, fut ainsi nommé à l'occasion suivante. Pangéus, fils d'Arès et de Critobulé, ayant eu commerce avec sa propre fille, sans la connaître, en conçut une douleur si vive, qu'il courut au mont Carmanius, et, dans son désespoir, il se perça de son épée (σπασάμενος τὸ ζῆφος ἑαυτὸν ἀνείλεν). La montagne prit, par l'ordre des dieux, le nom de Pangée

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* III, 2. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Pélopia**

Elle lui répondit qu'elle l'avait arrachée à un inconnu lors d'une étreinte nocturne, et que de cette étreinte elle avait conçu Égisthe. Pélopia se saisit alors de l'épée, comme pour la reconnaître et s'en perça la poitrine¹ (*et in pectus sibi detrusit*).

Hygin, *Fables* 88. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Pélopia fille de Thyeste, pour le forfait de son père.

Hygin, *Fables* 243, 8. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ **Phèdre**

La Nourrice. – Mourir. Elle jeûne pour abandonner la vie (ἀσιτεῖ δ' εἰς ἀπόστασιν βίου).

Euripide, *Hippolyte* 277. Traduction L. Méridier 1960.

Phèdre. – Et toi, conseille-moi bien. Cypris consomme ma perte : je la réjouirai en quittant la vie aujourd'hui même (ψυχῆς ἀπαλλαχθεῖσα τῆδ' ἐν ἡμέρα τέρω·); un cruel amour m'aura vaincue. Mais à un autre aussi ma mort sera funeste, pour lui apprendre à ne pas s'enorgueillir de mes infortunes ; associé à mon mal, il prendra, en le partageant, une leçon de mesure.

Euripide, *Hippolyte* 725-731. Traduction L. Méridier 1960.

A ce présage a répondu un mal terrible, le criminel amour dont Aphrodite lui a brisé l'âme ; submergée par sa dure infortune, au toit nuptial elle va suspendre un lacet, qu'elle ajustera autour de son col blanc (ἀπὸ νυμφιδίων κρεμαστὸν ἄσεται ἀμφὶ βρόχον λευκᾶ καθαρμοζουσα

¹ On trouve cet épisode sans le suicide chez le Pseudo-Apollodore, *Epitome* II, 14.

Suicide : les personnages fictifs

δείρα). Honteuse de son affreux destin, elle aimera mieux sauver sa gloire et se délivrer de l'amour qui lui torture le cœur.

Une servante. – (*Dans le palais.*) Holà ! À la rescousse, vous tous qui êtes près du palais ! Elle s'est pendue, notre maîtresse (*ἐν ἀγχόνας δέσποινα*), l'épouse de Thésée.

Le Coryphée. – Las ! hélas ! C'en est fait : la reine n'est plus ; elle est attachée à un lacet suspendu (*κρεμαστοῖς ἐν βρόχοις ἡρτημένη*).

La servante. – (*De l'intérieur.*) Hâtez-vous donc ! N'apportera-t-on pas un fer à deux tranchants, que nous rompions le nœud qui lui serre la gorge ?

Premier Parastate. – Amies, que faire ? Décidons-nous d'entrer et de délivrer la souveraine du lacet qui l'étrangle ?

Second Parastate. – Hé quoi ? N'y a-t-il pas là de jeunes serviteurs ? Trop de zèle est dangereux pour la vie.

La Servante. – (*De l'intérieur.*) Redressez, en l'étendant, ce pitoyable cadavre. Triste gardienne de la maison pour mon maître !

Le Coryphée. – Elle a succombé, la malheureuse, à ce que j'entends ; voici qu'ils l'étendent comme morte.

Τρ. οὐ σπεύσει'; οὐκ οἶσει τις ἀμφιδέξιον σίδηρον, ᾧ τόδ' ἄμμα λύσομεν δέρης;

Χο. – φίλοι, τί δρῶμεν; ἢ δοκεῖ περᾶν δόμους λῦσαι τ' ἄνασσαν ἐξ ἐπισπαστῶν βρόχων; – τί δ'; οὐ πάρεισι πρόσπολοι νεανίαι; τὸ πολλὰ πράσσειν οὐκ ἐν ἀσφαλεῖ βίου.

Τρ. ὀρθώσατ' ἐκτείνοντες ἄθλιον νέκυν· πικρὸν τόδ' οἰκούρημα δεσπότης ἐμοῖς.

Χο. – ὄλωλεν ἡ δύστηνος, ὡς κλύω, γυνή· ἤδη γὰρ ὡς νεκρὸν νιν ἐκτείνουσι δῆ.

Euripide, *Hippolyte* 765-789. Traduction L. Méridier 1960.

Au nœud d'un lacet suspendu elle s'est étranglée (*βρόχον κρεμαστὸν ἀγχόνης ἀνήψατο*).

Euripide, *Hippolyte* 802. Traduction L. Méridier 1960.

Strophe I. – Las ! Malheureuse ! Hélas ! Quelle démente infortune ! Ce que tu as souffert, ce que tu as commis c'est pour ce palais la ruine. Oh ! quel triste courage, mourir de mort violente et d'un trépas impie, abattu par l'égarement de ta propre main ! Mais qui donc, malheureuse, anéantit tes jours (*αἰαῖ τόλμας, ᾧ βιαίως θανοῦσ' ἀνοσίῳ τε συμφορᾷ, σᾶς χερὸς πάλαισμα μελέας*)?

Euripide, *Hippolyte* 813. Traduction H. Berguin 1966.

Phèdre, fille de Minos, épouse de Thésée, s'éprit d'Hippolyte son beau-fils ; n'ayant pu l'amener à ses volontés, elle envoya à son mari une lettre selon laquelle Hippolyte l'avait violée, et elle-même se tua en se pendant (*seque ipsa suspendio necauit*).

Hygin, *Fables* 47. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Phèdre fille de Minos se pendit (*suspendio se necauit*) par amour, à cause de son beau-fils Hippolyte.

Hygin, *Fables* 243,5. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Thésée était vraiment le fils de Poséidon. Il eut d'Hippolyté, l'Amazone, Hippolyte, à qui il donna une marâtre en se remarquant avec Phèdre, la fille de Minos, laquelle, prise de désir pour l'enfant du premier lit, envoya sa nourrice le lui faire savoir. Hippolyte quitta Athènes pour Trézène, où il ne se consacrait qu'à des parties de chasse. L'impudique, qui avait échoué dans son plan, rédigea une lettre mensongère contre le chaste jeune homme et livra sa vie à un lacet (*καὶ βρόχῳ τὸ ζῆν ἀνήρτησε*).

Plutarque, *Moralia* 314B. Traduction J. Boulogne 2002.

Suicide : les personnages fictifs

En continuant à parcourir le tableau, on voit Ariane tout près de l'homme qui tend le câble. Elle est assise sur un rocher et regarde sa sœur Phèdre. Celle-ci se balance sur une corde à laquelle elle se tient des deux mains. L'attitude suggère, sous une forme très gracieuse, la manière dont Phèdre périt (τὰ ἐς τῆς Φαίδρας τὴν τελευτήν).

Pausanias, *Description de la Grèce* X, 29, 3. Traduction A.-J. Reinach (Cité par PICARD, 1928, 47-48).

Et quand son amour insensé fut connu, Phèdre se pendit (γενομένου δὲ τοῦ ἔρωτος περιφανοῦς ἑαυτὴν ἀνήρτησε Φαίδρα).

Pseudo-Apollodore, *Épitome* I, 19. Traduction U. Bratelli 2003¹.

❖ Philaulos

De Méléagre

« Réponds à ma question : qui es-tu et qui était ton père ?

-Philaulos, fils d'Eucratidès.

-Et de quel pays te flattes-tu d'être ?

-De Thria.

-Et quelle existence as-tu aimée de ton vivant ?

-Pas celle de la charrue ni celles des vaisseaux ; celle de la société des sages.

-Est-ce de vieillesse ou de maladie que tu as quitté la vie ?

-Je suis allé chez Hadès de plein gré, après avoir goûté aux coupes de Céos (Ἦλυθον Ἴαιδαν αὐτοθελεί, Κείων γευσάμενος κυλίκων).

-Vieux ?

-Extrêmement.

-Eh bien ! que la terre te reçoive légère, toi dont la vie s'est accordée à un esprit avisé ».

Anthologie palatine VII, 470. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dimitrescu, H. Le Maître 1941.

❖ Phobos

Lampsaké.

Il y avait à Phocée deux jumeaux de la race des Codrides, Phobos et Blepsos. Phobos est le premier à s'être jeté des rochers de Leucade dans la mer (ὄν ὁ Φόβος ἀπὸ τῶν Λευκάδων πετρῶν πρῶτος ἀφῆκεν ἑαυτὸν εἰς θάλασσαν), selon les récits de Charon de Lampsaque.

Plutarque, *Moralia* 255A. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ Phyllis

Phyllis se pendit (*ipsa se suspendio necavit*) à cause de Démophon fils de Thésée.

Hygin, *Fables* 243, 6. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

La pensée m'est venue de précipiter mon corps dans les ondes qui en baignent le pied, et, puisque tu persistes à me tromper, ce sera ! Que les flots portent ma dépouille vers tes rivages, et que, privée de sépulture, j'aie m'offrir à tes yeux. Quand tu passerais en dureté le fer, le diamant et toi-même, tu diras : « Ce n'est pas ainsi, Phyllis, que tu devais me suivre ». Souvent j'ai soif des poisons ; souvent je voudrais périr d'une mort sanglante, percée d'un glaive. Et mon cou, parce qu'il s'est offert à l'étreinte de tes bras infidèles, j'aimerais à le serrer d'un lacet. J'ai résolu, par une mort prématurée, de racheter ma tendre pudeur (*ultima*

¹ <http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome/EP-1-24.htm> (Consulté le 6 juillet 2014)

Suicide : les personnages fictifs

praerupta cornua mole rigent. Hinc mihi suppositas inmittere corpus in undas mens fuit; et, quoniam fallere pergis, erit. Ad tua me fluctus proiectam litora portent, occurramque oculis intumulata tuis! Durtia ferrum ut superes adamantaque teque, 'non tibi sic,' dices, 'Phylli, sequendus eram!' Saepe venenorum sitis est mihi; saepe cruenta traiectam gladio morte perire iuvat. Colla quoque, infidis quia se nectenda lacertis praebuerunt, laqueis implicuisse iuvat. Stat nece matura tenerum pensare pudorem). Le choix du trépas m'arrêtera peu de temps. Tu en seras désigné sur mon sépulcre comme l'odieux auteur : cette inscription ou une autre semblable te fera connaître : « Phyllis fut vouée à la mort par Démophon, l'amante par l'hôte ; à son trépas il a fourni la cause ; elle, la main ». Ovide, *Héroïdes* II, 132-147. Traduction M. Prévost 1965.

Elle jette les yeux sur sa ceinture ; elle regarde aussi les arbres. Elle hésite, elle recule devant ce qu'elle veut oser ; elle craint et porte les doigts à son cou. Ovide, *Remède à l'amour* 601-604. Traduction H. Bonecque 1930.

Démophon arriva à Chypre, et s'y établit. Le délai d'attente passé, Phyllis maudit Démophon et se tua (ἐαυτὴν ἀναρπεῖ). Démophon ouvrit le coffret : frappé de terreur, il sauta sur son cheval, s'élança à bride abattue et mourut : car le cheval fit une chute et Démophon, désarçonné, tomba sur son épée. Ses compagnons s'établirent à Chypre. Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* VI, 17. Traduction U. Bratelli 2003¹.

❖ Politès

Une fois revenu en Italie, il livra alors bataille au Héros. Voici ce qu'il en était. Ulysse, qui errait après la prise de Troie, fut amené, dit-on, par des vents en diverses cités d'Italie et de Sicile, et, notamment, il arriva à Témésa avec ses bateaux ; et là, un de ses marins, pris de vin, viola une jeune fille et fut, pour ce forfait, lapidé par les gens du lieu. Ulysse ne tint aucun compte de la perte de cet homme et continua sa route par mer ; mais le *daimôn* de l'individu lapidé ne connaissait pas de relâche, tuant sans discrimination les gens de Témésa, et s'en prenant à tous les âges, jusqu'à ce que la Pythie leur défendit absolument de vouloir tenter de fuir l'Italie et de quitter Témésa, et leur ordonnât d'apaiser le Héros, de lui réserver une enceinte sacrée et de lui construire un temple, de lui donner, en outre, chaque année comme épouse la plus belle des jeunes filles de Témésa. Ils obéirent aux commandements du dieu et n'eurent plus à l'avenir rien à craindre du *daimôn*. Euthymos – il arriva à Témésa au moment où on rendait au *daimôn* le culte habituel -, Euthymos donc s'informe de ce qu'il leur arrivait ; il eut le désir d'entrer dans le temple, et, une fois entré, de voir la jeune fille. Dès qu'il la vit, il fut tout d'abord pris de pitié, puis, en second lieu, d'amour pour elle. Et la jeune enfant lui jurait qu'elle l'épouserait s'il la sauvait ; Euthymos s'équipa et attendit l'attaque du *daimôn*. Il en triompha dans le combat et, comme il l'avait chassé du territoire, voilà que le Héros disparaît en plongeant dans la mer (ὁ Ἥρωος ἀφανίζεται τε καταδύς ἐς θάλασσαν) ; Euthymos eut un mariage éclatant et les gens du lieu furent à l'avenir libéré du *daimôn*. J'ai encore entendu dire ceci à propos d'Euthymos, qu'il atteignit une extrême vieillesse, qu'il échappa une première fois à la mort et qu'il quitta le monde des hommes d'une tout autre façon. J'ai entendu dire par un marin, qui naviguait pour faire du commerce, que Témésa était encore habitée de mon temps. Voilà ce que j'ai entendu dire, mais ma connaissance vient aussi de ma rencontre avec un tableau, à peu près tel : c'était la copie d'un tableau ancien. Il s'y trouvait un jeune homme, Sybaris, un fleuve, le Calabros, et une source Lyca, et en outre Héra et la cité de Témésa ; et, parmi eux, le *daimôn* qu'Euthymos avait chassé : il était terriblement noir

¹ <http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome/EP-VI-16-22.htm> (consulté le 6 juillet 2014)

de teint, et toute son apparence était extrêmement effrayante ; il était enveloppé d'une peau de loup, l'inscription de la peinture lui donnait le nom de Lycas.

Pausanias, *Description de la Grèce* VI, 6, 7-11. Traduction M. Casevitz, J. Pouilloux, J. Jacquemin 2002.

❖ Rhodanès et Sinonis

Il décide d'envoyer la jeune fille au roi Garmus, parce qu'elle est belle ; c'est pourquoi Rhodanès et Sinonis préparent le poison des frères, car ils aiment mieux mourir que revoir Garmus (καὶ κινῶται διὰ τοῦτο τὸ τῶν ἀδελφῶν φάρμακον Ῥοδάνει καὶ Σινωνίδι αἰρετώτερον γὰρ αὐτοῖς ὁ θάνατος ἢ Γάρμον ἰδεῖν). Une servante révèle à Soraichus ce que Rhodanès et Sinonis étaient sur le point de faire ; en cachette, Soraichus répand le poison mortel, remplit la coupe d'un breuvage soporifique et, quand ils l'ont bu et qu'ils sont endormis, il les fait prendre en voiture pour les emmener près du roi. Tandis qu'ils s'approchent du but, Rhodanès est effrayé par un songe ; il crie et réveille Sinonis. Celle-ci se frappe à la poitrine d'un coup d'épée (Ἡ δὲ ξίφει αὐτῆς τὸ στέρνον πλήττει) et Soraichus demande à connaître toute leur aventure ; après avoir reçu des gages, ils racontent, puis Soraichus les délivre et leur indique le temple d'Aphrodite érigé dans la petite île et où Sinonis allait même être guérie de sa blessure.

Photius, *Bibliothèque* 94 (Jamblique) 75a, 21-36. Traduction R. Henry 1960.

❖ Scamandre

Le Scamandre est un fleuve de la Troade, qui, anciennement, s'appelait le Xanthe; il changea de nom pour la raison que je vais dire. Scamandre, fils de Goryhas et de Démodice, ayant paru tout à coup dans le lieu où l'on célébrait les mystères de Rhéa, la déesse le rendit furieux, et il courut précipitamment se jeter dans le Xanthe (ἐμμανῆς ἐγένετο καὶ μεθ' ὀρμῆς ἐπὶ Ξάνθον τὸν ποταμὸν ἐνεχθεὶς, ἑαυτὸν εἰς τοῦτον ἔβαλεν), qui, depuis, fut appelé Scamandre. Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XIII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Séléne

Parmi ces filles, Basiléia, qui était l'aînée, et qui l'emportait de beaucoup sur les autres à la fois par sa sagesse et par son intelligence, éleva tous ses frères en leur témoignant à tous une bienveillance maternelle : aussi fut-elle appelée la Grand Mère ; quand son père fut passé des hommes aux dieux, elle accéda à son tour à la dignité royale avec l'assentiment de la foule et de ses frères, alors qu'elle était encore vierge et que, par un excès de sagesse, elle n'avait voulu s'unir à personne. Par la suite, cependant, voulant laisser des fils pour lui succéder dans la dignité royale, elle s'unit à l'un de ses frères, Hypérion, qui était celui qu'elle préférait. **4.** Comme deux enfants lui étaient nés, Hélios et Séléne, et qu'ils étaient admirables tant par leur beauté que par leur sagesse, on dit que ses frères, jaloux de son bonheur de mère et effrayés à l'idée qu'un jour, Hypérion ne détournât la royauté à son profit, accomplirent une action absolument impie : **5** s'étant conjuré, ils égorgèrent Hypérion et noyèrent Hélios encore enfant en le jetant dans l'Eridan. Quand ce crime fut dévoilé, Séléne qui aimait extrêmement son frère se jeta du haut du toit (ὑπερβολῆν ἀπὸ τοῦ τέγους ἑαυτὴν ῥῖψαι), et leur mère à tous deux, qui cherchait le corps de son fils le long du fleuve, fut victime d'une syncope et, ayant sombré dans le sommeil, elle eut une vision dans laquelle, lui sembla-t-il, Hélios debout près d'elle l'exhortait à ne pas pleurer la mort de ses enfants : les Titans recevraient le châtement qu'il méritait et lui-même et sa sœur seraient transformés en êtres immortels en vertu de la providence divine ; en effet, les hommes nommeraient Hélios ce qu'ils appelaient jusqu'alors dans le ciel *feu sacré*, et Séléne ce qu'ils désignaient auparavant par le mot *méné*.

Diodore, *Bibliothèque historique* III, 57, 3-5. Traduction B. Bommelaer 1989.

❖ **Simplet**

C'est un idiot qui est en procès. Il entend dire qu'aux Enfers les tribunaux rendent des arrêts justes... et, du coup, il se pend. (μωρὸς ἀκούσας, ὅτι ἐν Ἄιδου κριτήρια, πρᾶγμα ἔχων ἀπήγγατο)

Philogelos 109. Traduction A. Zucker 2008.

❖ **Sipylus**

Près de ce fleuve est le mont Sipyle, ainsi nommé de Sipylus, fils d'Agénor et de Dioxippe, lequel tua sa mère sans la connaître ; agité par les furies, en punition de ce meurtre, il alla sur le mont Céraunius, et il s'y pendit de désespoir (καὶ διὰ λύπης ὑπερβολὴν βρόχῳ τὸν βίον περιέγραψεν). Les dieux voulurent que la montagne prît le nom de Sipyle.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* IX,4. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Solois**

Thésée se joint à l'expédition d'Héraclès contre les amazones, il capture Antiope par la ruse.

3. Selon certain Ménécraates, qui a publié un ouvrage historique sur la cité de Nicée en Bithynie, Thésée séjourna dans la région en d'Antiope. Il se trouve qu'il était accompagné, dans cette expédition de trois adolescents originaires d'Athènes, qui étaient frères, Eunéon, Thoas et Solois. 4. Ce dernier devint amoureux d'Antiope. Nul n'était informé de cette passion, sauf un de ses amis, auquel il se confia, et qui en parla à Antiope ; celle-ci repoussa vivement ses propositions, mais traita l'affaire avec sagesse et douceur, et n'accusa pas le jeune homme devant Thésée. 5. Solois, désespéré, se précipita dans un fleuve et s'y noya (ρίψαντος ἑαυτὸν εἰς ποταμὸν τινα καὶ διαφθαρέντος). Thésée apprit alors la cause de ce malheur et la passion du jeune homme ; il en fut très affecté, et dans son chagrin, il se rappela un oracle qu'il avait reçu.

La Pythie lui avait ordonné de fonder une cité quand en terre étrangère il serait particulièrement triste et chagriné. Il fonda donc Pythopolis.

Plutarque, *Vie de Thésée* XXVI, 3-5. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ **Sosipatros**

De Dioscoride.

Nous avons fait à Éros un seul et même serment, et ce serment assurait à Sosipatros le constant amour d'Arsinoé. Mais elle l'a trahi : ses serments étaient vains ; lui, au contraire, a gardé toute l'ardeur de sa tendresse ; ah ! la puissance des dieux ne se montre guère. Puisses-tu, Hyménée, entendre à la porte fermée d'Arsinoé des chants de deuil, qui lui reprochèrent d'avoir trahi son amant.

Anthologie palatine V, 52(51). Traduction P. Waltz, J. Guillon 1960.

❖ **Sphinx**

Le Sphinx se précipita alors du haut de la citadelle (ἡ μὲν οὖν Σφιγξ ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἑαυτὴν ἔρριψεν).

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 5, 8. Traduction E. Clavier 1805.

Œdipe fils de Laios arriva et donna le sens de la formule; la Sphinge se jeta à la mer (*illa se praecipitavit*).

Hygin, *Fables* 67. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Alors le Sphinx se précipita du haut du rocher (ἡ μὲν οὖν Σφιγξ ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἑαυτὴν ἔρριψεν) où il était, ainsi que l'avait prédit un oracle.

Diodore, *Bibliothèque historique* IV, 64, 4. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ **Sthénébée**

Euripide. – Et quel tort, misérable, font-elles à la cité, mes Sthénébéees ?

Eschyle. – De nobles épouses de nobles maris ont été amenées par toi à boire la ciguë pour s'être déshonorées à cause de tes Bellorophons ("Ότι γενναίας και γενναίων ανδρων αλόχους ανέπεισας κώνεια πίνειν αισχυνθείσας δια τους σους Βελλεροφόντας).

Aristophane, *Grenouilles* 1049-1052. Traduction H. Van Daele 1991.

Beaucoup de femmes qui avaient imité Sthénébée moururent après avoir pris la ciguë (πολλαι την Σθενέβοιαν μιμησάμεναι πιούσαι κώνειον έτελεύτησαν).

Aristophane, *Scholie aux Grenouilles* I, 1051b. Traduction M. Chantry 2009

Le roi, admirant sa valeur, lui donna sa seconde fille en mariage. Quand elle l'eut appris, Sthénébée se suicida¹ (*ipsa se interfecit*).

Hygin, *Fables* 57, 5. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ **Straton**

À Haliarte, en Béotie, il y avait une fille remarquablement belle du nom d'Aristoclée. Elle était fille de Théophane. Elle fut demandée en mariage par Straton d'Orchomène et par Callisthène d'Haliarte. Des deux prétendants Straton était le plus riche et le plus épris. Il lui était en effet arrivé d'apercevoir la jeune fille alors qu'elle se baignait dans la fontaine Hercyna à Lébadée, à l'occasion d'une fête de Zeus Basileus où elle devait être canéphore. Mais Callisthène avait la préférence car, en outre, il était parent de la jeune fille par le sang. Théophane était bien embarrassé. Il redoutait Straton qui n'était pas loin d'être l'homme le plus riche et le plus noble de Béotie et il voulait remettre à la décision de Trophonios le choix de l'époux. Mais Straton, à qui les serviteurs de la jeune fille avaient fait croire que le cœur de celle-ci penchait pour lui, exigeait qu'on laissât choisir l'intéressé elle-même. Théophane interrogea sa fille en présence de tous et elle choisit Callisthène. Sur le coup Straton fut manifestement ulcéré par cet affront. Mais, deux jours plus tard, il vint trouver Théophane et Callisthène pour leur déclarer que leur amitié ne devait pas souffrir du fait qu'une divinité lui avait refusé cette union. Ceux-ci louèrent ses paroles et l'invitèrent même au banquet nuptial. Lui, ayant rassemblé une foule d'amis et une troupe nombreuse de serviteurs, les dissimula çà et là jusqu'au moment où, suivant l'usage traditionnel, la jeune fille descendit à la fontaine appelée Kissoessa pour offrir aux Nymphes le sacrifice préliminaire. Alors les gens qu'il avait placés en embuscade fondirent tous en même temps sur la noce et se saisirent d'Aristoclée. Straton était de ceux qui l'avaient empoignée. Bien entendu Callisthène et les siens s'accrochaient à elle de leur côté, si bien que, tirée de part et d'autre, la fille leur mourut entre les mains sans qu'ils s'en aperçussent. Callisthène disparut aussitôt : ou bien il se suicida, ou bien il s'enfuit en Béotie ; en tout cas nul ne put dire ce qu'il était advenu de lui. Pour Straton, il se poignarda à la vue de tous sur le cadavre de la jeune fille (ό δέ Στράτων φανερώς έπικατέσφαξεν έαυτον τή παρθένω).

Plutarque, *Moralia* 772C. Traduction M. Cuvigny 1980.

¹ Voir également Nicolas de Damas fr. 16 Mueller.

❖ **Stymphèle**

L'Alphée, fleuve d'Arcadie qui coule près de Pisé d'Olympie, s'appela d'abord Stymphèle, du nom de Stymphélus, fils d'Arès et de Dormothée, lequel, vivement affligé de la mort d'Alcméon Philippe, son fils, se précipita dans le fleuve Nyctime (ἐαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Νύκτιμον), qui, de son nom, fut appelé Stymphèle.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XIX. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Tanaïs**

Le Tanaïs, fleuve de Scythie, s'appelait anciennement Amazonius, parce que les Amazones allaient s'y baigner. Voici à quelle occasion il changea de nom. Tanaïs, fils de Borossus et de l'amazone Lysippe, vivait dans la plus grande chasteté, haïssait les femmes, n'honorait que le dieu Arès, et méprisait le mariage. Vénus, pour le punir, lui inspira de l'amour pour sa propre mère. Tanaïs résista d'abord à cette passion ; mais, ne pouvant plus réprimer la violence de ses désirs, et voulant conserver sa chasteté, il se précipita dans le fleuve des Amazones (ἐαυτὸν ἔρριψεν εἰς τὸν Ἀμαζόνιον ποταμὸν), qui fut depuis appelé Tanaïs.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XIV, 1. Traduction Abbé Ricard 1814.

❖ **Taygète**

Dans le voisinage de l'Eurotas est le mont Taygète, ainsi nommé de la nymphe Taygète, qui, déshonorée par Zeus, se pendit de désespoir (ἡ δὲ λύπη συσχεθεῖσα βρόχῳ τὸν βίον περιέγραψεν) sur le sommet du mont Amyclée, qui porta depuis son nom.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XVII,3. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Théano**

Quand on eut ramené leur corps au palais, Théano se tua (*se interfecit*) avec un couteau de chasse.

Hygin, *Fables* 186. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ **Thémisto**

Thémisto, parce qu'Ino l'avait privé de son mariage, voulut tuer ses fils ; aussi se dissimula-t-elle en secret dans le palais et, l'occasion venue, et alors qu'elle pensait avoir tué les enfants de son ennemie, elle mit les siens à mort par mégarde, trompée par la nourrice, celle-ci ayant jetée sur eux le mauvais vêtement. Thémisto, quand elle s'en fut rendu compte, se tua (*ipsa se interfecit*).

Hygin, *Fables* 1, 2. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Comme Athamas, roi de Thessalie, pensait que son épouse Ino, dont il <avait eu> deux fils, était morte, il prit pour épouse Thémisto, fille d'une nymphe ; il en eut deux fils jumeaux. Il apprit par la suite qu'Ino se trouvait sur le Parnasse, et qu'elle y était venue en tant que Bacchante. Il l'envoya chercher, et, quand on l'eut ramenée, la cacha. Thémisto apprit qu'on l'avait retrouvée, mais elle ignorait qui elle était. Elle se prit à vouloir tuer ses enfants et mit Ino elle-même dans la confiance, la prenant pour une captive ; elle lui dit de couvrir de vêtements blancs ses fils à elle, et de noir ceux d'Ino. Ino couvrit de blanc les siens, et de sombre ceux de Thémisto ; Thémisto trompée tua alors ses fils ; lorsqu'elle l'apprit, elle se tua (*ipsa se necavit*). Frappé de folie, Athamas tua alors, au cours d'une chasse, son fils aîné Learchus ; quant à Ino, elle se jeta à la mer, avec son plus jeune fils Mélicerte, et devint déesse.

Hygin, *Fables* 4. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Suicide : les personnages fictifs

Thémisto fille d'Hypseus, à l'instigation d'Ino, pour avoir tué ses propres enfants.
Hygin, *Fables* 243, 5. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

❖ **Thestius**

L'Achéloüs, fleuve d'Étolie, fut anciennement appelé Thestius pour la raison suivante. Thestius, fils d'Arès et de Pisidice, ayant transporté sa demeure à Sicyone, à cause de quelque chagrin domestique, et y ayant fait un assez long séjour, retourna enfin dans sa patrie. Il trouva son fils Calidonius dans le lit de sa mère, et ne doutant pas que ce ne fût un adultère, il tua son fils sans le connaître. Quand ensuite il eut vu de quelle perte irréparable il était lui-même l'auteur, il se précipita dans le fleuve Axénus (ἑαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Ἄξενον), qui prit depuis le nom de Thestius.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XXII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Thyeste**

Celle qui déclare que ces actes sont totalement impies, odieux à la divinité et infâmes parmi les infâmes. Or la raison n'en est-elle pas celle-ci. Personne sur ce point ne tient un autre langage et, sitôt né, chacun de nous entend, partout et toujours, parler de la sorte soit sur le ton de la comédie soit sur le ton le plus sérieux qui soit, qu'on appelle souvent le ton tragique, quand on met en scène des Thyeste, des Œdipe ou des Macarée qui, ayant avec leurs sœurs un commerce clandestin, d'eux-mêmes, une fois découverts, se donnent la mort pour se punir de leur faute (ὀφθέντας δὲ ἐτοίμως θάνατον αὐτοῖς ἐπιτιθέντας δίκην τῆς ἀμαρτίας).

Platon, *Lois* VIII, 838b-c. Traduction L. Brisson, J.-F. Pradeau 2006.

❖ **Thymoïtès (Dimète)**

Phylarque raconte cette histoire.

On raconte aussi que Thymoïtès épousa Evopis, la fille de son frère Troïzen. Mais il s'aperçut qu'elle avait un amour passionné pour son frère et, du coup, entretenait avec lui des relations sexuelles, et il le fit savoir à Troïzen. Evopis, prise de terreur et de honte, se pendit, non sans avoir auparavant lancé toutes sortes de malédictions contre l'auteur de son malheur. Là-dessus Thymoïtès, peu de temps après, découvrit une femme, très belle à voir, que les flots avaient roulée jusqu'au rivage. Il éprouva du désir pour elle et s'unit à elle. Mais lorsque le corps commença, au fil du temps, à se décomposer, il lui fit dresser un tombeau imposant ; et là, incapable de renoncer à sa passion, il s'immola (ἐπικατασφάζαι αὐτόν) sur le tombeau.

Parthénios, *Passions d'amour* XXXI. Traduction M. Biraud *et alii* 2008.

❖ **Thyrié**

Une pensée affreuse s'empara de Cynos, parce qu'il se croyait méprisé contre son attente. Démoralisé, il se précipita dans le lac nommé Cônôpé et disparut. Le voyant mourir, sa mère Thyrié se précipita elle aussi dans le même lac que son fils (ἀθυμήσας δὲ κατέβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν Κωνώπην λεγομένην λίμνην καὶ ἠφανίσθη· πρὸς δὲ τὸν θάνατον αὐτοῦ καὶ Θυρή ἡ μήτηρ κατέβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ λίμνην); et la volonté d'Apollon fit de tous les deux des oiseaux vivant dans le lac.

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XII, 8. Traduction M. Papatomopoulos 1968¹.

¹ Chez Ovide (Ovide, *Métamorphoses* 7, 371-391) elle se transforme en étang.

Suicide : les personnages fictifs

❖ **Vierge de Lindos**

[...] comme se jeta d'une roche élevée la vierge de Lindos (*Lindia se scopulis ut uirgo misit ab altis*) qui avait insulté le Dieu Invaincu¹ !

Ovide, *Contre Ibis* 499. Traduction J. André 1963.

❖ **Vieillard quelconque**

Épuisé de vieillesse et de pauvreté, sans âme qui vive pour faire l'aumône à mes infortunes, sur mes jambes tremblantes j'ai gagné sans bruit une tombe. J'ai trouvé quoi que à grand peine, un terme à ma misérable existence ; mais la loi funèbre a changé pour moi : au lieu de commencer par mourir, puis d'être enterré, une fois enterré, je suis mort (Γήραϊ καὶ πενίῃ τετυμένος, οὐδ' ὀρέγοντος οὐδενὸς ἀνθρώπου δυστυχίης ἔρανον, τοῖς τρομεροῖς κάλοισιν ὑπήλυθον ἡρέμα τύμβον. Εὗρον οἰζυροῦ τέρμα μόλις βιότου, ἠλλάχθη δ' ἐπ' ἐμοὶ νεκῶν νόμος· οὐ γὰρ ἔθνησκον πρῶτον, ἔπειτ' ἐτάφην, ἀλλὰ ταφείς ἔθανον)

Anthologie palatine VII, 336. Traduction G. Soury, P. Waltz, E. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître 1960.

¹ Le dieu invaincu c'est « Hercule » selon le commentaire de J. André 1963.

Sacrifices.

❖ Alceste

C'est le fils de Phérès, qu'à la mort j'arrachai ; j'éludai les Destinées ; j'obtins de ces déesses qu'Admètos pût différer de descendre chez Hadès, s'il donnait à Ceux d'en bas, au lieu du sien, un autre cadavre. De tous les siens alors il sonda l'amitié ; il fit appel à tous, [sans oublier son père et la vieille mère qui le mit au monde]. Il n'en trouva point, sauf sa femme, qui voulût mourir et, pour le sauver, dire adieu à la lumière (οὐχ ἦνρε πλὴν γυναικὸς ὅστις ἤθελε θανὼν πρὸ κείνου μηκέτ' εἰσορᾶν φάος). Et c'est elle à présent qu'en ses bras il soutient ; un reste de vie lutte encore en elle, mais voici venir le jour qu'à son mortel exil a fixé le Destin. Mais moi, fuyant la souillure qui m'atteindrait en cette demeure, je quitte de ces murs le trop aimable asile.

- Déjà je vois paraître le Génie de la Mort ; il est là, le prêtre du mortel sacrifice ; en bas dans le palais d'Hadès, il vient entraîner sa victime ; exact au rendez-vous, il guettait ce jour, marqué par le Destin pour le trépas d'Alkestis.

La Mort.

Quoi ! Près de ce palais ? Ici pourquoi rôder, Phoibos ? Injuste dieu, tu veux encore des maîtres infernaux rogner les privilèges, voire les abolir ! Il ne te suffit pas d'interposer entre Admètos et son destin ta frauduleuse éloquence, et de te jouer de Celles qui distribuent le sort ? Voici que tu montes la garde auprès d'Elle, la main armée de ton arc ? N'a-t-elle donc pas accepté, pour sauver son époux, de mourir elle-même, la fille de Pélidas ? (ἦ τόδ' ὑπέστη πόσιν ἐκλύσασ' αὐτὴ προθανεῖν Πελίου παῖς)

Euripide, *Alceste* 10-37. Traduction M.H. Berguin 1966.

Apollon lui accorda également qu'un autre pût, volontairement, mourir à sa place ; son père et sa mère ayant refusé de mourir à sa place, son épouse Alceste s'offrit et mourut à sa place, le remplaçant dans la mort ; Hercule, par la suite, la ramena des enfers.

Hygin, *Fables* 51, 3. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Alceste, fille de Pélidas, pour son époux Admète, à la place de qui elle périt.

Hygin, *Fables* 243, 4. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

La Pagaséenne racheta la vie de son mari, le fils de Phérès, et, au lieu de l'époux, c'est la femme qui fut portée au tombeau de cet époux.

Ovide, *L'art d'aimer* III, 21. Traduction H. Bornecque 2002.

Apollon lui ayant conseillé d'apaiser la déesse, obtint en outre des Parques que lorsqu'Admète serait sur le point d'expirer, il serait rendu à la vie si quelqu'un voulait mourir pour lui (ἀπολυθῆ τοῦ θανάτου, ἂν ἐκουσίως τις ὑπὲρ αὐτοῦ θνήσκειν θελόντων). Étant près de sa dernière heure, et son père et sa mère s'étant refusés à perdre la vie pour lui, Alceste se dévoua à sa place (Ἀλκηστις ὑπεραπέθανε), et Proserpine la renvoya, ou, comme d'autres le disent, Héraclès l'enleva à Hadès, en se battant contre lui

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 9, 15. Traduction E. Clavier 1805¹.

¹ Voir également Fulgentius, *Les Mythologies* I, 22.

❖ **Antiloque**

Autrefois aussi, le valeureux Antiloque portait en lui de tels sentiments. Il attendit de pied ferme le chef homicide des Éthiopiens, Memnon, et mourut pour défendre son père (ὄς ὑπερέφθιτο πατ'ρός). Blessé par les traits de Pâris, un des chevaux de Nestor clouait son char sur place ; Memnon brandissait sa forte javeline ; l'esprit éperdu, le vieillard messénien appela son fils, et la parole qu'il avait lancée ne tomba point vainement à terre. Le héros divin, faisant face au danger, acheta au prix de sa vie le salut de son père (πρίατο μὲν θανάτοιο κομιδὰν πατρός). Pour avoir accompli cet exploit prodigieux, il apparut aux yeux de la postérité, comme celui qui, dans les temps antiques, avait donné le plus bel exemple de piété filiale. Mais c'est là le passé ; aujourd'hui, Thrasybule, plus qu'aucun autre, prend pour règle la volonté de son père.

Pindare, *Phytiques* VI, 28. Traduction A. Puech 1931.

Antiloque s'étant jeté au-devant de son père pour le défendre a été tué par Memnon (ὁ Μέμων ἐξ Αἰθιοπίας ἀφικόμενος κτείνει τὸν Ἀντίλοχον προβεβλημένον τοῦ πατρὸς καὶ τοὺς Ἀχαιοὺς οἷον δεῖμα ἐκπλήττει) [...] Mais revenons à Antiloque et contemplons l'adolescent, sa barbe naissante et sa longue chevelure aux reflets dorés. La jambe est fine, le corps bien pris pour la course; le sang brille comme la pourpre sur l'ivoire à l'endroit où la lance a percé la poitrine. Il est couché, le jeune guerrier, non pas triste et semblable à un mort, mais avec un visage doucement éclairé par un demi-sourire. Le bonheur d'avoir sauvé son père rayonnait sans doute sur sa figure, lorsque le coup mortel l'a atteint, et l'âme, en s'envolant, a laissé sur son front, non l'empreinte de la souffrance, mais l'expression de la joie.

Philostrate, *Images* II, 7. Traduction A. Bigaud 1881.

❖ **Callicratidas**

Callicratidas, commandant de la flotte lacédémonienne, rassembla ses troupes et excita leur courage par un discours convenable qu'il termina par ces paroles : « Je suis tellement prêt à braver le danger pour la défense de la patrie qu'au moment même où le devin vous prédit la victoire et à moi la mort, je ne balance pas à sacrifier ma vie (ὁμῶς ἔτοιμός εἰμι τελευτᾶν). Mais, sachant que la mort des chefs met les armées en désordre, je nomme dès à présent, dans le cas où il m'arriverait quelque malheur, comme mon successeur au commandement, Cléarque, homme éprouvé dans le métier des armes. »

Diodore, *Bibliothèque historique* XIII, 98. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ **Codros¹**

Les rois d'alors, juges, furent assez braves pour aimer mieux mourir en sauvant leurs sujets que de vivre en cherchant ailleurs un nouveau pays. On raconte que Codros, après avoir averti les Athéniens de guetter le moment où il aurait péri, revêtit un habit de mendiant pour tromper les ennemis, et se glissa hors des portes pour ramasser quelques fagots devant la ville. Deux soldats, sortis du camp ennemi, s'approchèrent et l'interrogèrent sur ce qui se passait dans la place : il abattit l'un d'eux, qui succomba sous les coups de sa serpe ; (87) le survivant, furieux, et prenant Codros pour un mendiant, dégaina et le tua. Là-dessus, les Athéniens dépêchèrent un héraut pour réclamer le roi afin de l'ensevelir, en révélant toute la vérité : les Péloponnésiens rendirent le corps ; mais, comprenant qu'il ne leur serait plus possible de s'emparer du pays, ils se retirèrent.

¹ Voir également Hellanicos *FGrH* 323 a F 23 et *FGrH* F 1a,4, F 125 ; Phérécyde *FGrH* 3 F 154 ; Stobée, *Florilège* III, 332 Hense ; Hésychios s.v. Lukabêtios.

Sacrifices

Lycurgue, *Contre Léocrate* 86-87. Traduction F. Burrbach 1956.

Et il s'en allait attaquer l'Attique quand il reçut un oracle annonçant qu'il vaincrait s'il épargnait le roi des Athéniens. L'oracle fut connu de ceux-ci ; ils persuadèrent à Codrus, qui était septuagénaire, de se sacrifier pour son pays. Il changea de vêtements et, sous l'aspect d'un porteur de bois, il fut tué par un Dorien (τῶν Δωριέων ἀναιρεῖται). Quand les Doriens l'apprirent, plus tard, ils désespérèrent de la victoire et traitèrent avec les Athéniens.

Photius, *Bibliothèque* 186 (Conon), 135a, 22-39. Traduction R. Henry 1962.

[...] < ils célèbrent > Codrus qui, déguisé en esclave pour éviter qu'on ne le reconnût à ses insignes royaux, se jeta au milieu des ennemis, parce que l'oracle avait répondu qu'Athènes serait victorieuse si son roi était tué dans la bataille (*Codrum, qui se in medios inmisit hostis veste famulari, ne posset adgnosci, si esset ornatu regio, quod oraculum erat datum, si rex interfectus esset, victrices Athenas fore*).

Cicéron, *Tusculanes* I, 48, 116. Traduction J. Humbert 1960.

À peu près à la même époque, Athènes cessa d'être soumise à des rois. Son dernier roi fut Codrus, fils de Mélanthe, homme dont il est impossible de ne pas parler. Les Lacédémoniens, en effet, accablaient les Athéniens sous le poids de la guerre, et le dieu pythien avait répondu que ceux dont le chef périrait sous les coups de l'ennemi, auraient la victoire. Codrus se dépouilla de son costume royal, revêtit un habit de berger, se glissa dans le camp ennemi et faisant naître volontairement une rixe fut tué sans être reconnu (*de industria imprudenter rixam ciens, interemptus est*). Cette mort lui valut une gloire éternelle et procura aux Athéniens la victoire. Qui n'admirerait cet homme qui employa pour chercher la mort les artifices par lesquels un lâche cherche à sauver sa vie ! Médon, son fils, fut le premier archonte d'Athènes: c'est de lui que vient le nom de Médontides que les Athéniens donnèrent à ses successeurs. Médon et les archontes qui suivirent jusqu'à Charops, occupèrent cette charge pendant toute leur vie.

Velleius Paterculus, *Histoire de Rome* I, 2. Traduction P. Hainsselin, H. Watelet.

Les Thraces étaient en guerre avec Athènes. Un oracle leur prédit la victoire à condition d'épargner Codrus. Celui-ci se rendit avec une serpe chez l'adversaire dans une tenue ordinaire. Il tua un homme et fut supprimé par un autre (καὶ ἓνα φονεύσας ὑπὸ θατέρου ἀνηρέθη). Du coup, les Athéniens remportèrent la victoire. Ma source est le deuxième livre de l'Histoire de la Thrace de Socrate.

Plutarque, *Moralia* 310A. Traduction J. Boulogne 2002.

Les Athéniens soutiennent que l'Ilissos est aussi consacré à d'autres dieux : il y a en outre sur la rive un autel des Muses Ilissides. On y montre aussi l'endroit où les Péloponnésiens ont tué Codrus, fils de Mélanthos, qui régnait sur Athènes (δείκνυται δὲ καὶ ἔνθα Πελοποννήσιοι Κόδρον τὸν Μελάνθου βασιλεύοντα Ἀθηναίων κτείνουσι).

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 19, 5. Traduction J. Pouilloux 1992.

Ceux qui, avant Miltiade, accomplirent de brillants exploits, Codrus, fils de Mélanthos, le spartiate Polydoros, Aristoménès de Messène et tant d'autres n'ont bien mérité, c'est évident, que de leur patrie respective et non de la Grèce en bloc.

Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 52. Traduction M. Jost 1998.

Sacrifices

Codrus, le roi qui se voua pendant la guerre du Péloponnèse, selon l'oracle d'Apollon, pour le salut et la victoire de sa patrie (*Codrus rex qui pro salute et victoria patri[ci]ae secundum oraculum Apollinis bello Peloponnesio se devovit*).

Ampélius, *Aide-mémoire* XV, 6. Traduction P.M. Arnaud-Lindet 1993.

Plus tard, les Doriens, depuis longtemps ennemis d'Athènes, lui ayant déclaré la guerre, l'oracle, consulté sur le succès de leurs armes, répondit qu'ils seraient vainqueurs, s'ils ne tuaient point le roi des Athéniens. Le premier ordre donné aux soldats fut donc de respecter la vie de ce prince. Codrus était alors roi d'Athènes : instruit de la réponse de l'oracle et du projet de l'ennemi, il quitte les ornements royaux, se couvre de haillons, charge son dos de sarments, et entre dans le camp dorien ; là, se faisant jour dans la foule, il blesse de sa faux un soldat, qui l'égorge à l'instant. Les Doriens reconnurent bientôt son corps, et se retirèrent sans combat. Ainsi, par le courage de son roi, qui se dévoua à la mort pour le salut de la patrie, Athènes fut délivrée d'un ennemi redoutable.

Justin, *Histoire universelle* II, 6. Traduction A.-L Paul 1805¹.

Chapitre XVIII. - Codrus.

Les Athéniens faisaient la guerre à ceux du Péloponnèse. Un oracle avait assuré la victoire aux Athéniens si leur roi était tué par un Péloponnésien. Cet oracle était connu, et les Péloponnésiens avaient donné un ordre très exprès d'épargner dans les combats la personne de Codrus, roi d'Athènes. Mais Codrus, déguisé en bûcheron, sortit un soir hors des retranchements, et se mit à couper du bois. Des Péloponnésiens, sortis dans le dessein de couper aussi du bois, rencontrèrent Codrus, qui les attaqua et en blessa quelques-uns à coups de serpe. Ils se vengèrent sur lui et l'assommèrent avec leurs serpes. Ils se retirèrent à leur camp, bien contents de cet exploit. Les Athéniens, de leur côté, voyant l'avantage que l'oracle leur faisait espérer de cette perte, poussèrent de grands cris de joie ; et se présentant courageusement pour combattre les Péloponnésiens, ils commencèrent par leur envoyer un héraut, pour demander la permission d'enlever le corps du roi. Les Péloponnésiens voyant ce qui était arrivé, prirent la fuite, et les Athéniens, après la victoire, décernèrent à Codrus les honneurs dus aux héros, en reconnaissance de ce qu'il avait sacrifié sa vie pour l'avantage de sa patrie.

Polyen, *Ruses de guerre* I, 18. Traduction Don Gui-Alexis Lobineau 1840.

Codrus aurait donné volontairement sa vie (Κόδρος δὲ θανάτῳ ἑαυτὸν ἐπιδοῦς)

Eustathius, *Commentaire à l'Odyssee d'Homère* I, 20, 15. Ma traduction.

❖ Coronides (Ménippe et Métioche)

Histoire représentée sur un cratère offert, selon, Ovide, à Enée par Anius. Exécuté par Aclon d'Hyla.

L'artiste a représenté au milieu de Thèbes les filles d'Orion ; l'une, avec un courage au-dessus de son sexe, frappe sa gorge, mise à nu; l'autre, qui a plongé dans son cœur son arme pacifique a succombé pour son pays (*Hac non femineum iugulo dare vulnus aperto, illac demisso per fortia pectora telo pro populo cecidisse suo pulchrisque per urbem*) ; un magnifique cortège funèbre emporte leurs corps et les brûle en un lieu couvert d'une grande foule ; puis des cendres de ces jeunes filles naissent, pour que leur race ne périsse pas avec elles, ces deux jeunes hommes que la renommée appelle les Couronnes et on les voit conduire le convoi des cendres maternelles.

¹ <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/justin/livre1.htm#p1> (Consulté le 10 juillet 2014).

Ovide, *Métamorphoses* XIII, 681-684. Traduction G. Lafaye 1930.

2. Mais la peste s'abattit sur toute l'Aonie et beaucoup de gens en mourraient ; alors on envoya des députés consulter l'oracle d'Apollon de Gortyne et le dieu leur répondit de supplier les deux dieux infernaux : « Ils apaiseront, dit-il, leur colère, si deux vierges se sacrifient volontairement en leur honneur. » 3. Mais, évidemment, pas une vierge de toute la ville n'obéit à l'oracle, jusqu'à ce qu'une servante eût rapporté la réponse du dieu aux filles d'Orion. Celles-ci étaient à côté de leur métier au moment où elles furent mises au courant et, aussitôt, elles acceptèrent la mort pour sauver leurs concitoyens avant que l'épidémie ne s'abattit sur elles et ne les fit périr. Après avoir crié trois fois aux dieux infernaux qu'elles s'offraient à eux comme victimes volontaires, elles se frappèrent de leur navette près de la clavicule et s'ouvrirent la gorge (τρὶς δὲ βοησάμεναι χθονίους δαίμονας, ὅτι αὐτοῖς ἐκοῦσαι θύματα γίνονται, ἐπάταξαν ἑαυτὰς τῇ κερκίδι παρὰ τὴν κλεῖδα καὶ ἀνέρρηξαν τὴν σφαγὴν). Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXV, 2-3. Traduction M. Parathomopoulos 1968.

❖ Cratinos

Parlant de l'amour entre hommes, suite à l'histoire de Chariton et Mélanipus.

Remarquable est aussi ce qu'on rapporte à propos de Cratinos d'Athènes. C'était un beau jeune homme qui vivait au temps où Épiménide pratiquait des sacrifices humains en vue de purifier l'Attique de ses souillures. Néanthès de Cyzique parle de lui dans le deuxième livre de ses *Rituels d'initiation*. Cratinos se proposa de purifier la terre qui l'avait nourri et s'offrit en sacrifice. Son amant Aristodème fit de même, et la souillure fut expiée (ἐκὼν αὐτὸν ἐπέδωκεν [ὁ Κρατῖνος] ὑπὲρ τῆς θρειαμένης· ᾧ καὶ ἐπαπέθανεν ὁ ἐραστής Ἀριστόδημος, λύσιν τ' ἔλαβε τὸ δεινόν).

Athénée, *Deipnosophistes* XIII, 602D. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ Disciples de Pythagore

Pythagore lui-même, dit-on, mourut à Métaponte ; il s'était réfugié au sanctuaire des Muses, où il était resté quarante jours privé du nécessaire. Selon d'autres, quand le feu ravageait l'habitation où ils se trouvaient réunis, ses adeptes se jetèrent dans le feu pour ouvrir un passage à leur maître, en faisant de leur corps un pont sur le feu (θέντας αὐτοὺς εἰς τὸ πῦρ τοὺς ἐταίρους δίοδον παρέχειν τῷ διδασκάλῳ, γεφυρώσαντας τὸ πῦρ τοῖς σφετέροις σώμασι). Ayant ainsi passé à travers l'incendie, Pythagore, désespéré d'avoir perdu ses familiers, se donna la mort (ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν).

Porphyre, *Vie de Pythagore* LVII. Traduction E. Des Places 1982.

❖ Erechthides

Donc ton père Érechthée a immolé tes sœurs? (πατὴρ Ἐρεχθεὺς σὰς ἔθυσσε συγγόνους;) Euripide, *Ion* 278. Traduction H. Grégoire 1965.

Les Erechthides savaient tous qu'Érechthée, leur éponyme, pour sauver son pays, supprima ses filles nommées Hyacinthides, en les livrant à une mort publique : ils ont donc jugé honteux qu'un descendant des dieux eût tout fait pour délivrer son pays, tandis qu'eux-mêmes on les verrait préférer leur corps mortel à une gloire immortelle.

Démosthène, *Oraison funèbre* XXVII. Traduction R. Clavaud 1974.

« Un bienfait, offert dans un élan spontané, touche plus le cœur des mortels ; obliger, mais avec hésitation, c'est le fait d'une âme moins bien née. Pour ma part, je suis prête à donner ma fille en sacrifice (ἐγὼ δὲ δώσω τὴν ἐμὴν παῖδα κτανεῖν) ; et bien des raisons m'y engagent.

Tout d'abord, où trouver une ville qui l'emporte sur la nôtre ? [...] Quant à ma fille, elle sera seule à obtenir la couronne, puisque seule elle mourra pour la patrie (τήμη δὲ παιδί στέφανος εἷς μιᾷ μόνῃ πόλεως θανούσῃ τῆσδ' ὑπερδοθήσεται).

Lycurgue, *Contre Léocrate* 100 (Euripide, Fragment 360 Erechthée). Traduction F. Durrbach 1956.

Partant de ces témoignages et d'autres analogues, on conclut que, dans la question dont il s'agit, les dieux se sont virtuellement prononcés. Il y a plus : Alcidas, l'un des plus célèbres rhéteurs de l'époque ancienne, alla jusqu'à écrire un éloge de la Mort, qui n'est qu'une revue des misères de la vie ; il lui manque la profondeur d'argumentation à laquelle s'attachent les philosophes, mais il ne manque pas d'abondance oratoire. Quant à ceux qui se sont illustrés en mourant pour leur patrie, les rhéteurs en général ne leur attribuent pas seulement la gloire, mais la félicité. Ils remontent jusqu'à Érechthée et à ses filles qui, malgré la faiblesse du sexe, sollicitèrent la faveur de mourir pour sauver la vie de leurs concitoyens (*repetunt ab Erechtheo, cuius etiam filiae cupide mortem expetiverunt pro vita civium*) [...].

Cicéron, *Tusculanes* I, 48, 116-117. Traduction J. Humbert 1960.

Érechthée fils de Pandion eut quatre filles qui décidèrent entre elles que si l'une mourait, les autres se tueraient. À ce moment-là vint mettre le siège devant Athènes Eumolpe fils de Neptune, selon qui la terre d'Attique avait été le lot de son père. Comme il avait été vaincu avec son armée, et tué par les Athéniens, Neptune demanda, pour qu'Érechthée ne pût se réjouir de la mort de son fils, qu'une de ses filles < lui > fût sacrifiée. Sa fille Chthonia ayant été sacrifiée, les autres, conformément à leur serment, se tuèrent donc elles-mêmes (*Itaque Chthionia filia cum esset immolata ceterae fide data se ipsae interfecerunt*), Erechthée lui-même fut frappé par la foudre de Jupiter, à la demande de Neptune.

Hygin, *Fables* 46. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Érechthée ayant consulté l'Oracle sur les moyens de faire obtenir la victoire aux Athéniens, le dieu la lui promit, s'il sacrifiait une de ses filles. Il sacrifia la plus jeune, et les autres se tuèrent, car on prétend qu'elles avaient pris la résolution de mourir toute ensemble (ἐὰν μίαν τῶν θυγατέρων σφάζῃ. Καὶ σφάζαντος αὐτοῦ τὴν νεωτάτην καὶ αἱ λοιπαὶ ἑαυτὰς κατέσφαξαν· ἐπεποίητο γάρ, ὡς ἔφασάν τινες, συνωμοσίαν ἀλλήλαις συναπολέσθαι). La bataille se livra ensuite et Érechthée tua Eumolpe.

Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* III, 15, 4, 5. Traduction E. Clavier 1805.

❖ Filles d'Antipaenos

Le temple d'Artémis Euclia est voisin de ces tombeaux, la statue est de Scopas. On dit qu'Androclia et Alcida, filles d'Antipaenos, sont enterrées dans l'intérieur de ce temple. Un combat étant sur le point de se livrer entre les Orchoméniens et les Thébains commandés par Héraclès, il fut rendu à ces derniers un oracle qui leur promettait la Nikê, si celui de leurs citoyens le plus distingué par sa naissance, voulait se tuer de sa propre main (ἀποθανεῖν αὐτοχειρίᾳ θελήσαντος); Antipoenos, qui était celui dont la famille était la plus illustre, ne paraissant pas disposé à sacrifier sa vie pour le salut du peuple, ses filles se dévouèrent et se tuèrent elles-mêmes (οὐχ ἡδὺ ἦν ἀποθνήσκειν πρὸ τοῦ δήμου, ταῖς δὲ Ἀντιποίνου θυγατράσιν ἤρεσκε· διεργασάμεναι δὲ αὐτὰς) ; on leur rend en reconnaissance des honneurs.

Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 17, 1. Traduction M. Clavier 1821.

❖ **Macarie**

Et je n'ai point non plus, mes frères une fois morts et moi-même sauvée, l'espoir du bonheur, - lui qui à tant de gens fit trahir leurs amis. Car qui consentira à prendre pour épouse une fille abandonnée, ou bien à avoir de moi des enfants ? Ne vaut-il donc pas mieux mourir que de tomber dans ces maux immérités ? Pareil sort bien plutôt serait bon pour une autre, qui n'aurait pas un nom insigne comme moi.

Menez-moi où mon corps doit périr, couvrez-le de bandelettes, préludez au sacrifice, à votre guise, et triomphez de l'adversaire : voici ma vie qui s'offre volontiers, sans regret. Je déclare mourir pour le salut de mes frères et pour le mien. Car j'ai fait, ne tenant pas à vivre, la plus belle trouvaille : avec gloire quitter l'existence (ἡγεῖσθ' ὅπου δεῖ σῶμα καταθανεῖν τόδε καὶ στεμματοῦτε καὶ κατάρχεσθ', εἰ δοκεῖ νικᾶτε δ' ἐχθρούς· ἦδε γὰρ ψυχὴ πάρα ἐκούσα κούκ ἄκουσα· κάξαγγέλλομαι θνήσκειν ἀδελφῶν τῶνδε κάμαντῆς ὑπερ. εὔρημα γὰρ τοι μὴ φιλοψυχοῦσ' ἐγὼ κάλλιστον ἤρρηκ', εὐκλεῶς λιπεῖν βίον).

Euripide *Héraclides* 520-533. Traduction L. Méridier 1961.

Il y a à Marathon, une source appelée Macaria (Fortunée) et voici ce qu'on dit à on propos. Comme Héraclès quittait Tirynthe pour échapper à Eurysthée, voici qu'il vient résider chez Céyx, son ami, qui régnait sur Trachis. Quand Héraclès eut quitté le monde des hommes, Eurysthée réclamait ses enfants ; le Trachinien les envoie à Athènes, prétextant sa propre faiblesse et disant que Thésée était parfaitement capable des les protéger. Les enfants arrivent en suppliants et font que, pour la première fois alors, les Péloponnésiens font la guerre à Athènes, puisque Thésée ne les avait pas remis à Eurysthée qui les réclamait. Un oracle, dit-on, fut rendu aux Athéniens : il fallait que l'un des enfants d'Héraclès mourût volontairement (ἀποθανεῖν [...] ἐθελοντήν), sans quoi les Athéniens n'auraient pas la victoire. Alors Macaria, la fille de Déjanire et d'Héraclès, s'égorgea elle-même (ἀποσφάξασα ἑαυτήν): elle donna aux Athéniens de remporter la guerre et à la source le nom qu'elle tire du sien.

Pausanias, *Description de la Grèce* I, 32, 6. Traduction J. Pouilloux 1992¹.

❖ **Ménécée**

Sachez-le donc : j'irai sauver la ville, et donner ma vie en mourant pour le pays (ὥς οὖν ἂν εἰδῆτ', εἴμι καὶ σώσω πόλιν ψυχὴν τε δώσω τῆσδ' ὑπερθανεῖν χθονός). Honte à moi ! quand les autres, affranchis des oracles, et sans être contraints par un arrêt du Ciel, le bouclier au flanc, accepteront la mort en combattant pour la patrie devant les tours, moi trahissant mon père et mon frère et ma ville, comme un lâche je sortirais du territoire ! Partout où je vivrai, j'apparaîtrai infâme.

Euripide, *Phéniciennes* 997-1006. Traduction H. Grégoire, L. Méridier, F. Chapoutier 2002.

❖ **Menestratos**

On remarque encore à Thespie une statue en bronze de Zeus Saotès ; les gens du pays racontent que la ville étant ravagée par un dragon, ce dieu leur ordonna de donner tous les ans, à ce monstre, celui des adolescents que le sort désignerait. Ils ne se rappellent pas, à ce qu'ils disent, les noms de tous ceux qui périrent ; mais le sort étant tombé sur Cléostratos, voici ce qu'imagina Ménestratos qui était amoureux de lui. [8] Il fit faire une cuirasse de cuivre, sur chacune des écailles de laquelle il y avait un hameçon dont la pointe était tournée en haut; s'étant revêtu de cette cuirasse, il se livra volontairement au dragon, qu'il fit périr en périsant

¹ Voir également Zénobe II, 61.

lui-même (παρέδωκε τῷ δράκοντι ἔκουσίως αὐτόν, παραδοῦς δὲ ἀπολεῖσθαι τε καὶ αὐτὸς ἀπολεῖν ἔμελλε τὸ θηρίον). C'est pour cela qu'on donna à Zeus le surnom de Saotès (sauveur). Pausanias, *Description de la Grèce* IX, 26, 7-8. Traduction M. Clavier 1821.

❖ Oresthasiens

Les fugitifs de Phigalie décidèrent d'aller à Delphes interroger le dieu sur leur retour au pays. La Pythie leur dit que s'ils essayaient par leurs seules forces de rentrer à Phigalie, elle ne voyait pas ce retour ; mais que s'ils s'adjoignaient cent soldats d'élite provenant d'Oresthasion, ceux-ci périraient dans la bataille, mais les Phigaliens retourneraient grâce à eux dans leur foyer. Les Oresthasiens, quand ils apprirent l'oracle rendu aux Phigaliens, rivalisèrent d'empressement pour s'enrôler parmi les Cent et participer à l'expédition contre Phigalie. Ils marchèrent contre la garnison lacédémonienne et réalisèrent en tout point la prédiction de l'oracle. En effet, après avoir combattu glorieusement, ils trouvèrent la mort et, en ayant chassé les Spartiates, ils permirent aux gens de Phigalie de recouvrer leur patrie. Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, 39, 4-5. Traduction M. Jost 1998.

❖ Pausanias, garde du corps de Philippe

[...] lorsqu'il perdit la vie volontairement et dans une circonstance inattendue (περὶ τῶν μελλόντων πράττεσθαι ἔκουσίως καὶ παραδόξως ἑαυτὸν ἐκ τοῦ ζῆν μετέστησεν.) : il se trouva peu de jours après, dans une bataille que Philippe livrait au roi des Illyriens ; placé au-devant de Philippe, il reçut tous les coups qui étaient destinés au roi et expira. Diodore, *Bibliothèque historique* XVI, 93, 5. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Sur ceux qui se sacrifient

Partant de ces témoignages et d'autres analogues, on conclut que, dans la question dont il s'agit, les dieux se sont virtuellement prononcés. Il y a plus : Alcidas, l'un des plus célèbres rhéteurs de l'époque ancienne, alla jusqu'à écrire un éloge de la Mort, qui n'est qu'une revue des misères de la vie ; il lui manque la profondeur d'argumentation à laquelle s'attachent les philosophes, mais il ne manque pas d'abondance oratoire. Quant à ceux qui se sont illustrés en mourant pour leur patrie, les rhéteurs en général ne leur attribuent pas seulement la gloire, mais la félicité. Ils remontent jusqu'à Erecthée et à ses filles qui, malgré la faiblesse du sexe, sollicitèrent la faveur de mourir pour sauver la vie de leurs concitoyens ; < ils célèbrent > Codrus qui, déguisé en esclave pour éviter qu'on ne le reconnût à ses insignes royaux, se jeta au milieu des ennemis, parce que l'oracle avait répondu qu'Athènes serait victorieuse si son roi était tué dans la bataille. On n'oublie point Ménoécée qui, sur la réponse d'un oracle également, se sacrifia de même à sa patrie. Iphigénie à Aulis demande qu'on la conduise à l'autel, « pour que son sang appelle par incantation le sang des ennemis. » De là on passe à une époque plus récente. On exalte les noms d'Harmodius et d'Aristogiton ; on fait revivre le Lacédémonien Léonidas, le Thébain Epaminondas. Pour nos compatriotes, on ne les connaît pas, et il y aurait fort à faire pour les énumérer, tant ils sont nombreux ceux à qui nous voyons que la mort dans la gloire a paru digne d'envie. Cicéron, *Tusculanes* I, 48, 116-117. Traduction J. Humbert 1960.

En effet ceux qui ne se risqueraient pas d'eux-mêmes à tenir des propos outrageants, ont du moins plaisir à en entendre de la bouche d'autrui. Aussi, craignant tous à bon droit ces accusations, honteux des reproches qui en résulteraient, ont-ils attendu vaillamment le danger qui, du camp des adversaires, avançait sur eux, préférant une belle mort à une vie déshonorée (καὶ θάνατον καλὸν εἶλοντο μᾶλλον ἢ βίον αἰσχρόν).

[...]

Sacrifices

Je vais dire maintenant les raisons qui dans chaque tribu les ont poussés à se montrer vaillants. Les Erechthides savaient tous qu'Érechthée, leur éponyme, pour sauver son pays, supprima ses filles nommées Hyacinthides, en les livrant à une mort publique (ἔνεκα τοῦ σῶσαι τὴν χώραν τὰς αὐτοῦ παῖδας, ἃς Ὑακινθίδας καλοῦσιν, εἰς προὔπτον θάνατον δόντ' ἀναλῶσαι): ils ont donc jugé honteux qu'un descendant des dieux eût tout fait pour délivrer son pays, tandis qu'eux-mêmes on les verrait préférer leur corps mortel à une gloire immortelle.

[...]

Les Léontides avaient appris la légende des Vierges, filles de Léos, qui s'offrirent en victimes à leurs concitoyens pour la sauvegarde de leurs pays (ὡς ἑαυτὰς ἔδοσαν σφάγιον τοῖς πολίταις ὑπὲρ τῆς χώρας): dès là que ces femmes témoignèrent d'une telle virilité, ils se dirent qu'il ne leur était pas permis de conduire, eux des hommes, en soldats moins virils qu'elles.

Démosthène, *Oraison funèbre* 26-29. Traduction R. Clavaud 1974.

Les cas de suicide chez les Barbares

A. Cas individuels

❖ Achitophel (juif)

Cependant Achitophel, voyant que son avis n'avait pas prévalu, monta sur une bête de somme, courut à Gelmon, sa ville natale, et, avant convoqué tous les siens, leur raconta ce qu'il avait conseillé à Absalon, et comment, n'ayant pu se faire écouter, il ne doutait pas de la perte prochaine de celui-ci : David aurait le dessus et remonterait sur le trône. Mieux valait, disait-il, quitter la vie librement et fièrement (τοῦ ζῆν αὐτὸν ξαγαγεῖν ἐλευθέρως καὶ μεγαλοφρόνως) que d'attendre le châtement que lui réservait David, si entièrement trahi par lui en faveur d'Absalon. Avant ainsi parlé et s'étant retiré dans le fond de sa maison, il se pendit (ἀνήρτησεν ἑαυτόν). Le corps d'Achitophel, qui s'était fait ainsi son propre justicier, fut décroché et enseveli par ses parents (καὶ τὸν μὲν Ἀχιτόφελον τοιοῦτου θανάτου δικάστην αὐτῷ γενόμενον καθελόντες ἐκ τῆς ἀγχόνης ἐκήδευσαν οἱ προσήκοντες).

Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* VII, 230. Traduction R. Harmand 1900-1932.

❖ Adraste, fils de Gordias (mort entre 561 et 546)

Debout devant le corps, il se livrait à Crésus, les mains tendues ; il invitait Crésus à l'immoler sur le cadavre, il disait sa première infortune, et comment après cette première infortune, il était l'assassin de l'homme qui l'avait purifié, et que la vie lui était impossible. Entendant ces paroles, Crésus, bien que plongé dans un malheur domestique si cruel, s'apitoya sur Adraste et lui dit : « J'ai reçu de toi, ô mon hôte, toute la satisfaction qu'il faut, puisque tu te condamnes toi-même à la mort. Ce n'est pas toi qui es pour moi cause de ce malheur, sinon dans la mesure où, sans le vouloir, tu en as été l'instrument ; c'est, je pense quelque dieu, celui qui, il y a déjà longtemps, m'annonça ce qui devait arriver ». Crésus fit célébrer comme il devait les funérailles de son fils. Quant à Adraste fils de Gordias fils de Midas, l'homme qui avait été meurtrier de celui qui l'avait purifié, lorsque le calme et la solitude régnèrent autour du monument, se rendant compte que, des hommes qu'il connaissait, il était le plus profondément misérable, il s'immola lui-même sur le tombeau (ἐπικατασφάζει τῷ τύμβῳ ἑωυτόν).

Hérodote, *Histoires* I, 45. Traduction Ph.-E. Legrand 1993.

Excerpt. de Virt. et Vit., p. 553. — Le Phrygien Adraste, dans une partie de chasse, lança son javelot sur un sanglier, et atteignit mortellement le fils de Crésus, nommé Atys. Quoiqu'il l'eût tué bien involontairement, il se crut indigne de vivre. Aussi engagea-t-il Crésus de ne point lui pardonner, mais de l'immoler sur-le-champ sur le tombeau de son fils. Crésus était d'abord exaspéré contre Adraste et menaçait de le faire brûler vif. Mais voyant que ce jeune homme, loin de vouloir éviter le supplice, venait offrir sa vie pour expier le résultat déplorable d'un événement imprévu, il passa la colère à la clémence et fit grâce à cet infortuné, ne pouvant s'en prendre qu'au destin. Néanmoins Adraste se rendit seul sur le tombeau d'Atys et s'y donna la mort (ἑαυτὸν κατέσφαξεν).

Diodore, *Bibliothèque historique* IX, 29. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ **Amilcar (Carthaginois)**

Amilcar cependant, demeuré au camp, sacrifiait et cherchait d'heureux présages, brûlant sur un vaste bûcher des corps entiers ; mais, quand il vit ses troupes prendre la fuite, occupé alors à faire des libations sur les victimes, il se jeta dans le feu ; et c'est ainsi qu'il aurait disparu, consumé par les flammes (ὥσε ἐωυτὸν ἐς τὸ πῦρ· οὕτω δὴ κατακαυθέντα ἀφανισθῆναι). Hérodote, *Histoires* VII, 167. Traduction Ph.-E. Legrand 1963.

❖ **Amytis, frère de Cambyse**

Amytis le maudit, prend du poison et meurt (ἡ δὲ ἐπαρᾶται, καὶ πιούσα φάρμακον τελευταῖ). Photius, *Bibliothèque* (72 Ctésias) 38a. Traduction R. Henry 1959.

❖ **Anchouros, fils de Midas (Phrygien)**

À Kélaïnaï, une cité de Phrygie, il s'ouvrit, lors d'une inondation, un gouffre et furent entraînées au fond de nombreuses maisons avec leurs occupants. Midas, le roi, reçut d'un oracle la réponse que l'ouverture se refermerait s'il y jetait ce qu'il avait de plus précieux. Il y jeta de l'or et de l'argent, mais sans aucun résultat. Or Anchouros, le fils de Midas, réfléchit que rien n'était plus précieux dans la vie qu'une âme humaine ; il embrassa celui qui l'avait engendré et son épouse Timothéa, puis il se précipita à cheval dans l'espace du gouffre (ἐφιππος εἰς τὸν τόπον τοῦ χάσματος ἠνέχθη). La terre se referma et Midas consacra à Zeus du mont Ida un autel qui se transforma en or dès qu'il l'eut touché de la main. Cet autel, à la date qui vit se produire le gouffre, devient pierreux, mais, une fois le jour anniversaire passé, c'est en or qu'il s'offre aux regards. Ma source est le deuxième livre des Métamorphoses de Callisthène.

Plutarque, *Moralia* 306E-F¹. Traduction J. Boulogne 2002.

❖ **Antoine (Romain) (I^{er} siècle)**

Mais, son armée d'Afrique ayant fait défection avec le chef à qui il l'avait confiée, Antoine voulut se donner la mort (ὀρμήσας ἑαυτὸν ἀνελεῖν) ; il en fut empêché par ses amis, qui l'amènèrent à Alexandrie, où il trouva Cléopâtre occupée à une grande et audacieuse entreprise.

Plutarque, *Vie d'Antoine* LXIX, 3. Traduction R. Flacière 1977.

Il fut vaincu par Auguste en un illustre et éclatant combat naval, à Actium, une localité d'Épire ; de là, il s'enfuit en Égypte et, sa situation étant désespérée parce que tous passaient du côté d'Auguste, il se suicida (*ipse se interemit*) ; Cléopâtre se fit mordre par un aspic et succomba à son venin.

Eutrope, *Abrégé de l'histoire romaine* VII, 7. Traduction J. Hellegouarc'h 1999.

Antoine se suicida si courageusement qu'il racheta par sa mort la lâcheté dont il fut si souvent accusé

Vellius Paterculus, *Histoire romaine* II, 87, 1. Traduction J. Hellegouarc'h 1982.

❖ **Araxus**

L'Araxe, fleuve d'Arménie, tira son nom d'Araxus, fils de Pylus, qui tua à coups de flèches Arbélus, son aïeul, à qui il disputait le trône. Agité par les furies en punition de ce crime, il se

¹ Voir également Stobée, *Florilège* III, 331 Hense ; Jacoby, *Frag.Gr.Hist* 2, 124, 56.

jeta dans le fleuve Bactus (ἐαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Βάκτρον), qui prit le nom d'Araxe, comme le dit Ctésiphon dans le premier livre des Persiques
Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XXIII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Araxe, roi d'Arménie**

Araxe, roi d'Arménie, ayant déclaré la guerre aux Perses ses voisins, et voyant qu'on différait, d'en venir aux mains, consulta l'oracle, qui lui promit la victoire s'il immolait aux dieux préservateurs deux jeunes filles de la plus haute naissance. La tendresse paternelle lui ayant fait épargner ses propres enfants, il fit conduire à l'autel les filles d'un de ses sujets, toutes deux de la plus grande beauté, et elles y furent immolées. Mnésalque, leur père, irrité de cette violence, dissimula d'abord son ressentiment ; mais ayant trouvé une occasion favorable, il tua les deux filles du roi, qu'il avait attirées dans le piège, et quittant son pays natal, il s'enfuit dans la Scythie. À cette nouvelle, Araxe, accablé de chagrin, se précipita dans le fleuve Halmus (ἐαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Ἄλμου), qui prit le nom d'Araxe.
Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XXIII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Ariaioi**

Les Ariaioi, dit le même, ont à leur service trois cent mille Prospelates, gens d'une condition analogue à celle des Ilotes. Ils se rassemblent tous les jours par coteries, et boivent sans retenue. En général, ils sont intempérants sur le boire et le manger. Les Celtes, étant en guerre avec eux, [443c] et ayant appris leur dérèglement, firent savoir dans toutes les tentes que les soldats eussent à préparer le repas le plus splendide, mais qu'en même temps on mît dans les mets certaine plante capable de donner des tranchées, et de lâcher violemment le ventre. Ceci ayant été exécuté, les Ariées périrent, les uns devant les Celtes, dans les douleurs intestinales dont ils furent pris ; les autres en se précipitant dans les rivières (οἱ δὲ καὶ εἰς τοὺς ποταμοὺς αὐτοὺς ἔρριψαν), ne pouvant plus tenir à leur cours de ventre.
Athénée, *Les Deipnosophistes* X, 443b-c. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789

❖ **Bagoas**

La fin de Bagoas présente quelque chose de singulier et digne de mémoire. Accoutumé à se souiller de meurtre, il avait conçu le projet d'empoisonner également Darius. Ce projet ayant été découvert, le roi fit venir Bagoas auprès de lui, comme pour lui accorder une faveur ; il lui présenta une coupe et le força à boire le poison (καὶ δοῦς τὸ ποτήριον ἠνάγκασε πιεῖν τὸ φάρμακον).
Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 5, 6. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ **Bogès (Borgès) (476)**

Assiégé par les Athéniens et Cimon fils de Miltiade, alors qu'il lui était loisible de sortir de la place en vertu d'une capitulation et de retourner en Asie, il ne le voulut pas, pour que le roi ne pensa pas de lui qu'il conserverait sa vie au prix d'une lâcheté ; mais il tint bon jusqu'à la dernière extrémité. Quand il n'y eut plus du tout de vivre dans la place, il accumula un grand bûcher, égorgea ses enfants, sa femme, ses concubines, ses serviteurs, qu'il jeta dans le feu ; puis, du haut de ses murailles, il sema dans le Strymon tout ce qu'il y avait en ville d'or et d'argent ; et cela fait, il se jeta lui-même dans le feu (ποιήσας δὲ ταῦτα ἐαυτὸν ἐσέβαλε εἰς τὸ πῦρ). Aussi est-ce avec justice que, de nos jours encore, il est loué par les Perses.
Hérodote, *Histoires* VII, 107. Traduction. Ph.-E. Legrand 1963.

Cimon, que les alliés avaient désormais rejoint, fit voile, en qualité de stratège, vers la Thrace, car il avait appris que des Perses de haut rang, apparentés au Grand Roi, s'étaient emparés de

la cité d'Eion, au bord du Strymon, et inquiétaient les Grecs de cette région. Il vainquit d'abord ces Perses au combat et les enferma dans la cité. Puis il chassa les Thraces qui habitaient au-delà du Strymon et ravitaillaient les Perses, et plaça toute la région sous son contrôle, réduisant les assiégés à une telle disette que Bogès, le général du Grand Roi, désespérant de la situation, mit le feu à la cité et y périt avec ses amis et ses richesses (τῆ πόλει πῦρ ἐνεῖναι καὶ συνδιαφθεῖραι μετὰ τῶν φίλων καὶ τῶν χρημάτων ἑαυτόν). Cimon s'en empara ainsi, Il n'en retira aucun avantage appréciable, car presque tout avait été brûlé avec les Barbares, mais le territoire était très fertile et très beau : il le donna aux Athéniens pour qu'ils s'y établissent.

Plutarque, *Vie de Cimon* VII, 1-3. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Borgès.

Le grand roi avait donné à Borgès le commandement d'Éione, ville située sur le bord du Strymon. Les Grecs assiégèrent la place, Borgès la défendit le plus long temps qu'il lui fut possible mais désespérant enfin de la pouvoir conserver, et ne pouvant souffrir de voir au pouvoir des ennemis une place que le grand roi lui avait confiée, il mit le feu à la ville, la brûla, et s'y brûla lui-même avec sa femme et ses enfants (ἡ πόλει πῦρ ἐνῆκεν, ὥστε αὐτός τε καὶ γυνὴ καὶ τέκνα καὶ ἡ πόλις ὁμοῦ συγκατεφλέγησαν).

Polyen, *Ruses de guerre* VII, 24. Traduction Gui-Alexi Lobineau 1840.

❖ Brennus

Après avoir ingurgité une grande quantité de vin pur, Brennos se trancha lui-même la gorge (Βρέννος δὲ ἄκρατον πολὺν ἐμφορησάμενος ἑαυτὸν ἀπέσφαξε).

Diodore, *Bibliothèque historique* XXII, 9, 2¹. Traduction P. Goukowsky 2006.

[6] Le combat s'étant ainsi engagé, les Barbares, principalement ceux qui étaient autour de Brennus (il avait avec lui ce qu'il y avait de plus distingué par la stature et par la valeur), se défendirent encore quelque temps avec courage, quoique attaqués de tous les côtés, et non moins incommodés par le froid, surtout ceux qui étaient blessés. Brennus ayant reçu plusieurs blessures, on fut obligé de l'emporter sans connaissance du champ de bataille ; alors les Barbares, pressés de toutes parts par les Grecs, se virent forcés de prendre la fuite, et tuèrent tous ceux que leurs blessures ou leur faiblesse empêchaient de les suivre. Ils campèrent dans l'endroit, où la nuit les surprit pendant leur retraite, et, durant cette nuit, ils furent saisis d'une terreur panique (on croit que les frayeurs qui n'ont aucune cause réelle viennent de Pan).

[...]

Les blessures de Brennus lui laissaient encore quelque espérance, mais soit crainte, comme on le dit, du ressentiment de ses concitoyens, soit plutôt honte de reparaitre devant eux, lui qui était la cause de tous les maux qu'ils avaient éprouvés dans la Grèce, il termina lui-même ses jours en buvant du vin pur (ἐκουσίως ἀφεῖναι τὴν ψυχὴν ἀκράτου πίνοντα τοῦ οἴνου).

Pausanias, *Description de la Grèce* X, 23, 6 et 12. Traduction M. Clavier 1821.

❖ Calanos

Calanus, un Indou, un barbare ignorant né au pied du Caucase, se fit volontairement brûler vif (*sua uoluntate uiuus combustus est*). Et nous, un mal de pieds, une rage de dents [que serait-ce si la souffrance s'étendait à tout le corps ?], nous ne pouvons la supporter.

Cicéron, *Tusculanes* II, 22, 52. Traduction J. Humbert 1960.

¹ Voir également Diodore, *Bibliothèque historique* XV, 1, 62.

Il existe assurément, même parmi les peuples barbares une faculté de pressentir et de prévoir l'avenir puisque l'indien Callanus, allant à la mort s'exclama en montant sur un bûcher ardent : « Oh ! le beau départ de la vie, quand mon âme va, à l'instar de celle d'Hercule, une fois mon corps mortel détruit par les flammes, s'élever vers la lumière ! » Et comme Alexandre lui demandait de s'exprimer, s'il souhaitait quelque chose, il dit : « Merci ! je te verrai sous peu. » Cela se réalisa effectivement : Alexandre mourut quelques jours après à Babylone.

Cicéron, *De la divination* I, 47. Traduction G. Freyburger, J. Scheid 1992.

C'est vers ce moment-là que l'indien Calanos, qui était très avancé dans l'étude de la philosophie et jouissait de l'estime d'Alexandre, mit fin à ses jours d'une manière extraordinaire (παράδοξον ἐποίησατο τὴν τοῦ βίου καταστροφὴν). **2.** Comme il avait vécu soixante-treize ans sans jamais être atteint par la maladie et pensait que la Nature et la Fortune lui avaient accordé le bonheur suprême, il avait décidé de quitter volontairement l'existence (ἔκρινεν ἑαυτὸν ἐκ τοῦ ζῆν μεταστῆσαι). **3.** Éprouvé par une maladie qui le faisait souffrir chaque jour davantage, il pria le roi de lui faire préparer un grand bûcher et d'ordonner aux serviteurs de l'allumer lorsqu'il y serait monté. **4.** Au début, Alexandre s'efforçait de le détourner de son entreprise. N'étant pas écouté, il accepta ensuite d'exaucer sa requête. Mais l'affaire fut divulguée : une fois le bûcher préparé, la foule arriva pour assister à ce spectacle extraordinaire. **5.** Obéissant à ses croyances, Calanos se tint courageusement sur le bûcher et mourut consumé avec lui (ὁ δὲ Κάλανος ἀκολουθήσας τοῖς ἰδίῳις δόγμασι τεθαρρηκῶτως ἐπέστη τῇ πυρᾷ καὶ μετὰ ταύτης καταφλεχθεὶς ἐτελεύτησεν). Dans l'assistance, certains condamnèrent sa folie et d'autres la vaine gloire que lui valait son endurance. Mais d'autres s'émerveillèrent de son courage et de son mépris de la mort. **6.** Le roi le fit ensevelir somptueusement.

Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 107, 1-6. Traduction P. Goukowsky 1976.

Quant aux marchands qui, de nos jours, se rendent de l'Égypte dans l'Inde par la voie du Nil et du golfe Arabique, on pourrait compter (tant ils sont rares !) ceux qui ont rangé les côtes de l'Inde jusqu'au Gange. C'était d'ailleurs tous gens sans éducation et incapables par conséquent de nous renseigner utilement sur la disposition des lieux. D'autre part que nous a envoyé l'Inde ? en tout et pour tout, une ambassade chargée pour César Auguste des présents et hommages d'une seule de ses provinces [la Gandaride] et d'un seul de ses rois Porus III, et un de ses sophistes qui est venu mourir sur un bûcher dans Athènes et renouveler ainsi le spectacle donné jadis par Calanus à Alexandre (καθάπερ καὶ ὁ Κάλανος Ἀλεξάνδρῳ τὴν τοιαύτην θέαν ἐπιδειξάμενος).

Strabon, *Géographie* XV, 1, 4 (686). Traduction. Traduction A. Tardieu 1865.

Il conversa avec un de ces Brachmanes nommé Calanus, le même qui suivit Alexandre jusqu'en Perse, et qui finit ses jours en se brûlant sur un bûcher, suivant l'usage de son pays (καὶ ἀποθανεῖν τῷ πατρίῳ νόμῳ τεθέντα ἐπὶ πυρκαϊάν).

Strabon, *Géographie* XV, 1, 64 (715). Traduction A. Tardieu 1819.

Mais veut-on un exemple du peu d'accord des historiens qui ont écrit sur l'Inde ? On n'a qu'à comparer leurs récits en ce qui concerne Calanus. Que ce philosophe ait suivi Alexandre et qu'il soit mort de mort volontaire brûlé sur un bûcher (καὶ ἀπέθανεν ἑκὼν παρ' αὐτῷ διὰ πυρὸς) sous les yeux de ce prince, tous en conviennent, ils sont loin seulement de raconter tous de même les circonstances de cette mort, qu'ils attribuent du reste à des causes différentes. Ainsi, suivant les uns, Alexandre se serait attaché Calanus comme un simple flatteur à gage, et il l'aurait emmené avec lui quand il avait quitté l'Inde, le faisant contrevenir

ainsi à la première règle des gymnosophistes, qui est de rester toujours dans le pays à la disposition de leurs rois, puisque ceux-ci les ont investis d'une sorte de ministère sacré analogue à celui qu'exercent les mages en Perse ; Calanus serait tombé malade, pour la première fois de sa vie, à Pasargades (il était dans sa 73e année), et, sans avoir égard aux prières, aux instances d'Alexandre, il aurait aussitôt pris la résolution d'en finir avec la vie (ἐξαγαγεῖν ἑαυτόν). On lui aurait alors élevé un bûcher, surmonté d'un lit en or massif ; il s'y serait couché, et, s'enveloppant la tête, se serait laissé brûler. Mais, suivant d'autres, c'est une maison en bois qu'on lui avait bâtie ; cette maison avait été ensuite emplie de ramée, on y avait dressé un bûcher sur le toit ; puis on avait amené Calanus en grande pompe. Calanus avait donné l'ordre lui-même que la maison fût fermée, et l'on n'avait pas tardé à le voir, semblable à une poutre qui s'écroule dans un brasier ardent, se précipiter du haut du bûcher dans les flammes pour y périr consumé (ρίψαντα ἑαυτόν ὡς ἂν δοκὸν συνεμπρησθῆναι τῷ οἴκῳ).

Mégasthène assure que le suicide n'est nullement un dogme pour les philosophes indiens et que ceux d'entre eux qui finissent ainsi sont jugés sévèrement par les autres, qui les regardent comme autant de têtes folles ; [qu'on fait du reste des distinctions entre eux, suivant leur genre de mort ;] que ceux qui se jettent sur la pointe d'une épée ou se brisent le corps contre des rochers sont appelés les durs, ceux qui cherchent la mort au fond des flots les douilletts, ceux qui s'étranglent les entêtés, ceux enfin qui meurent brûlés les ardents (Μεγασθένης δ' ἐν τοῖς μὲν φιλοσόφοις οὐκ εἶναι δόγμα φησὶν ἑαυτοὺς ἐξάγειν· τοὺς δὲ ποιῶντας τοῦτο νεανικοὺς κρίνεσθαι, τοὺς μὲν σκληροὺς τῇ φύσει φερομένους ἐπὶ πληγὴν ἢ κρημνόν, τοὺς δ' ἀπόνους ἐπὶ βυθόν, τοὺς δὲ πολυπόνους ἀπαγχομένους, τοὺς δὲ πυρώδεις εἰς· πῦρ ὠθουμένους) ; que Calanus était de ceux-là, que, sans force contre ses passions, il était devenu l'esclave de sa gourmandise et le parasite d'Alexandre, qu'en raison de cette conduite tout le monde lui jetait la pierre, que Mandanis au contraire était porté aux nues, pour avoir répondu comme il avait fait aux messagers royaux qui l'appelaient auprès du fils de Zeus, avec promesse de récompense, s'il obéissait, avec menace de châtement, s'il refusait d'obéir : il leur avait déclaré qu'il ne reconnaissait pas comme fils de Zeus un prince qui ne possédait en somme qu'une assez mince portion de la terre, que, n'ayant aucune passion à assouvir, il n'avait que faire de ses présents, et qu'il ne redoutait pas davantage l'effet de ses menaces, par la raison que, tant qu'il vivrait, il avait dans l'Inde, sa patrie, une bonne nourrice qui suffirait à sa subsistance, et qu'à sa mort, débarrassé d'une guenille charnelle déjà usée par la vieillesse, il gagnerait en échange une vie meilleure, une vie plus pure. Belle réponse, qui lui avait valu l'admiration et le pardon d'Alexandre.

Strabon, *Géographie* XV, 1, 68 (717-718). Traduction Amédée Tardieu 1865.

C'est en Perse aussi que Calanos, qui souffrait du ventre depuis quelque temps, demanda qu'on lui dressât un bûcher. Il s'y rendit à cheval et, après avoir prié, fait des libations sur lui-même et offert en prémices une mèche de ses cheveux, il monta sur le bûcher, salua les Macédoniens présents et les engagea à passer ce jour-là dans la joie et à s'enivrer avec leur roi, ajoutant qu'il le reverrait bientôt à Babylone. Ayant dit ces mots, il s'étendit, se voila la tête et ne bougea pas quand le feu s'approcha de lui ; ainsi, gardant l'attitude qu'il avait prise en se couchant, il s'immola lui-même en sacrifice favorable (ἐκαλλιέρησεν ἑαυτόν), selon l'usage traditionnel des sages de son pays.

Plutarque, *Vie d'Alexandre* LXIX, 6-7. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1975.

Lorsque ceux qui en avaient reçu l'ordre mirent le feu au bûcher (de Calanos) (ὡς δὲ τὸ πῦρ ἐς τὴν πυρὰν ἐνέβαλον οἷς προστεταγμένον ἦν), Néarque dit que les trompettes retentirent, comme Alexandre l'avait ordonné, l'armée poussa un grand cri comme elle le fait au moment

Cas barbares

de marcher au combat, et les éléphants poussèrent en même temps leur barrissement aigu de guerre, en l'honneur de Calanos.

Arrien, *Anabase* VII, 3, 6. Traduction J. Auberge 2001.

Calanus le gymnosophe, qui avait demandé à se jeter dans le feu (αἰτησάμενον εἰς πῦρ εἰσελθεῖν) parce qu'une maladie l'accablait, reçut la permission de mourir selon la coutume de ses ancêtres

Photius, *Bibliothèque* 91 Arrien 68b, 3-5. Traduction R. Henry 1960.

Ceux-ci (les Brahmanes) ne sautent pas dans le feu, comme Onésicrite, le chef-pilote d'Alexandre, dit avoir vu brûler Calanos, mais lorsque le bûcher est prêt, ils se tiennent tout à côté et supportent sans broncher les brûlures, puis ils grimpent avec dignité et se laissent brûler sans bouger d'un pouce de leur lit de mort (εἶτ' ἐπιβάντες κατὰ σχῆμα καίονται, οὐδ' ὄσον ὀλίγον ἐντρέψαντες τῆς κατακλίσεως).

Lucien, *Pérégrinus* XXV. Traduction J. Auberge 2001.

Zénon, parlant probablement de Calanos « Je préfère voir un seul indien brûler à petit feu que d'apprendre abstraitement toutes les démonstrations que l'on développe sur la souffrance ».

Clément d'Alexandrie, *Stromate* II, 20, 125, 1. Traduction P. Hadot 1995, 153.

La fin de l'Indien Calanos mérite des éloges, un autre dirait même de l'admiration. Voilà ce qu'il en fut : Calanos, le sage de l'Inde, dit adieu à Alexandre, aux Macédoniens et à la vie, et qu'il voulut se libérer des chaînes du corps, son bûcher fut installé dans le plus beau faubourg de Babylone. Le bois était très sec et choisi avec soin pour qu'il fût parfumé : du cèdre, du thuya, du cyprès, du myrte et du laurier. Quant à lui, il fit son exercice physique habituel (il s'agissait de la course), monta au beau milieu du bûcher et se tint debout, la tête ceinte de roseaux. Le soleil le frappa de ses rayons, il se prosterna : c'était le signal convenu pour que les Macédoniens allumassent le bûcher. Ils le firent. Il se tint alors debout sans fléchir, tout enveloppé par la flamme, et ne tomba à la renverse qu'après sa mort (ὁ δὲ περιληφθεὶς ὑπὸ τῆς φλογὸς ἀτρέπτως εἰστήκει, καὶ οὐ πρότερον ἀνετρέπη πρὶν ἢ διελύθη). On raconte qu'Alexandre fut frappé de stupeur et dit que Calanos avait vaincu des adversaires plus grands que ceux qu'il avait vaincus lui-même. Lui, Alexandre, avait tenu bon contre Poros, Taxilès et Darius, mais Calanos contre la souffrance et la mort.

Élien, *Histoire variée* V, 6. Traduction A. Lukinovitch 1991.

Alexandre de Macédoine institua un concours musical, hippique, et athlétique en l'honneur du brahmane Calanos, le sage indien, lorsque celui-ci s'immola par le feu (ὅτε ἑαυτὸν ἐκεῖνος κατέπρησεν). Pour complaire aux Indiens, il inclut un concours local dans ses jeux en l'honneur de Calanos. Il proposa ainsi un concours de beuverie. Pour celui qui se classerait premier, le prix était d'un talent, pour le second de trente mines et pour le troisième de dix. C'est Promachos qui reçut la couronne de la victoire.

Élien, *Histoire variée* II, 41. Traduction A. Lukinovitch 1991.

Charès de Mytilène, dans ses Histoires d'Alexandre, parlant de Calanos..., dit qu'il se jeta dans le feu du bûcher qu'il avait construit et mourut ainsi (ὅτι ῥίψας ἑαυτὸν εἰς πυρᾶν νενημένην ἀπέθανε).

Athénée, *Les Deipnosophistes* X, 49. Traduction J. Auberge 2001.

❖ **Camma (Galate)**

Histoire de Galates, Sinorix convoite la jolie Camma femme de Sinat, il tue donc le mari pour la posséder et va la demander en mariage.

Au début, les refus de la femme n'étaient donc pas trop rudes, puis peu à peu elle paraissait s'adoucir. De fait, ses proches et ses amis, afin de servir Sinorix et de lui complaire, car sa puissance était grande, la poursuivaient de leurs instances en employant la persuasion et la contrainte. Pour finir, elle céda et le fit venir à elle pour que son assentiment et son engagement eussent lieu en présence de la déesse (*Artémis galatisée*). À son arrivée, elle le reçut avec amitié et le conduisit à l'autel, où elle fit une libation avec une coupe, et, après avoir bu elle-même une partie de son contenu (καὶ τὸ μὲν ἐξέπιεν αὐτῆ), elle l'invita à boire le reste. Or, c'était de l'hydromel empoisonné (πεφαρμαγμένον μελίκρατον). Quand elle vit qu'il avait bu, elle poussa de grands cris de joie et se prosterna devant la déesse en disant : "Je te prends à témoin, ô divinité très honorée, c'est pour ce jour que j'ai survécu au meurtre de Sinat, ne tirant tout ce temps aucun plaisir de la vie, sinon l'espérance de la vengeance, et maintenant que je la tiens, je descends rejoindre mon mari. Quant à toi, le plus impie de tous les hommes, au lieu d'une chambre nuptiale et de noces, c'est une tombe que peuvent te préparer tes parents !"

À ces mots, le Galate, qui sentait déjà le poison agir et troubler son corps, sauta sur un char dans l'espoir que les cahots et les secousses lui seraient salutaires, mais il le quitta aussitôt pour passer dans une litière, où il mourut le soir. Quant à Camma, elle vécut toute la nuit et, à la nouvelle qu'il avait expiré, elle finit dans la joie et la gaîté.

Plutarque, *Moralia* 258B. Traduction J. Boulogne 2002.

Camma

De l'empire des Gaules divisé en tétrarquies, Sinorix et Sinatus en possédaient deux portions. Sinatus avait une femme très renommée pour la beauté merveilleuse du corps et les vertus de l'âme. Elle s'appelait Camma, et était prêtresse de Artémis, l'une des divinités que les Gaulois servent le plus religieusement. Dans les cérémonies et les sacrifices, elle paraissait toujours avec des ornements pompeux et un grand éclat. Sinorix l'aimait passionnément, et, ne pouvant espérer de pouvoir lui plaire, ni l'enlever, pendant la vie de Sinatus, il prit le parti de le faire assassiner en cachette. Peu de temps après, il rechercha la veuve. Camma refusa longtemps son alliance, mais enfin, importunée par ses proches et par ses amis, elle feignit de se rendre et donna parole. « Que Sinorix, dit-elle vienne au temple de Artémis, et nous ferons le mariage en présence de la déesse. » Sinorix se rendit au temple accompagné de tout ce qu'il y avait d'hommes et de femmes de quelque condition parmi les Gaulois. Camma le reçut gracieusement, et le faisant approcher de l'autel, elle prit une coupe d'or, et en ayant fait une libation, elle but de la même coupe, et fit boire le reste à Sinorix. C'était un présent que l'époux ne refusait pas de l'épouse. Il vida la coupe avec joie, mais la liqueur qui était dedans, était de l'hydromel empoisonné. Camma voyant qu'il avait bu, jeta un grand cri, et adorant la déesse, elle dit : « Je te rends grâces, vénérable déesse, de ce que par ton secours j'ai pu, dans ton temple même, tirer vengeance de la mort de mon mari, tué injustement à cause de moi. » Elle mourut sur-le-champ, en achevant ces mots, et Sinorix mourut au même lieu au pied de l'autel de la déesse.

Polyen, *Ruses de guerre* VIII, 39. Traduction Don Gui-Alexis Lobineau 1840.

❖ **Camblès (Lydien)**

Xanthus rapporte, dans ses Histoires de Lydie, que Camblès, roi de cette contrée, était grand mangeur et grand buveur ; mais outre cela très glouton; [415d] que pendant certaines nuits il coupa sa femme par morceaux, et la mangea. S'étant aperçu de bon matin qu'une des mains lui

restait dans la bouche, il s'égorgea (ἐαυτὸν ἀποσφάζαι), parce que le bruit s'en était aussitôt répandu.

Athénée, *Les Deipnosophistes* X, 415c-d. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ **Chius**

Le Pactole, fleuve de Lydie, baigne la ville de Sardes. Il s'appelait anciennement Chrysorrhœos. Apollon eut d'Apathippé un fils nommé Chius, qui exerçait un art mécanique d'où il tirait une modique subsistance. Il trouva le moyen d'entrer pendant la nuit dans le trésor du roi Crésus, et d'en emporter beaucoup d'or qu'il distribuait à ses amis. Mais enfin, ayant été surpris par les gardes, et ne voyant aucune issue pour leur échapper, il se jeta dans le fleuve (ἐαυτὸν ἔρριπεν εἰς ποταμὸν), qui depuis fut appelé Chrysorrhœos, et qui reçut ensuite le nom de Pactole à l'occasion suivante.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* VII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Cinyras ou Théias (Assyrien)**

Cinyras, fils de Paphus, roi d'Assyrie, pour avoir couché avec sa fille Smyrna.

Hygin, *Fables* 242, 4. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Et Théias, père de Smyrna, se donna la mort (ἐαυτὸν ἀνεῖλε) pour avoir commis cet acte impie; quant à l'enfant, il fut élevé par la volonté de Zeus; on l'appela Adonis.

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XXXIV, 5. Traduction M. Papatomopoulos 1968.

❖ **Mamertin (III^e siècle)**

Le général des Mamertins, après s'être défendu vaillamment, succomba sous le nombre des blessures. Il fut pris respirant encore, porté dans le camp du roi et confié aux soins des médecins. Ainsi s'accomplit la prédiction des haruspices, suivant laquelle Cios devait passer la nuit dans le camp ennemi. Pendant que le roi mettait beaucoup d'empressement à faire soigner son prisonnier, on emmena devant lui les chevaux pris dans le combat. Cios, reconnaissant dans le nombre le cheval de son fils, crut que ce jeune homme avait été tué. Emporté par le chagrin, il déchira l'appareil de ses blessures et paya de sa vie la mort de son fils (τὴν ἀπώλειαν τοῦ τέκνου θανάτου τιμησάμενος).

Diodore, *Bibliothèque historique* XXII, 13, 6. Traduction F. Hoeffler 1865.

Ayant reconnu le cheval de son fils, Kiôs se figura que le jeune homme avait été tué. Fou de douleur, il déchira les bandages de ses plaies, payant de sa propre mort la perte de son enfant (τὴν ἀπώλειαν τοῦ τέκνου θανάτου τιμησάμενος).

Diodore, *Bibliothèque historique* XXV, Frgmt 13,6. Traduction P. Goukowsky 2006.

❖ **Crésus (Lydien) (VI^e siècle)**

Car, un jour justement, le souverain de la Lydie dompteuse de chevaux, Crésus, quand, Zeus exécutant le jugement fatal, Sardes fut prise par l'armée des Perses, dans le dieu à l'épée d'or, dans Apollon trouva sa sauvegarde. Parvenu au jour plein de larmes qu'il n'avait pensé voir, il n'allait pas attendre encore l'esclavage. En avant des murs de bronze de la cour, il fit édifier un bûcher.

Il y monta avec sa chère épouse, avec ses filles aux belles tresses, qui gémissaient interminablement. Puis levant ses mains vers les hauteurs de l'éther, il proféra : « Où est le seigneur fils de Létô ? C'en est fait de la maison d'Alyattès ... innombrables ... la ville. Le Pactole où l'or tournoie devient rouge de sang. Les femmes sont emmenées indignement du manoir bien bâti.

Ce qui fut autrefois haïssable est aimable, et la mort est chose très douce. » Il n'en dit pas davantage et commanda à un Lydien au marcher délicat d'allumer l'édifice de bois. Les jeunes filles, poussant des cris, jetant les mains, se pendaient à leur mère ; car pour les mortels le trépas le plus haïssable, c'est celui que l'on a, visible, devant soi. Mais lorsque s'élança la vigueur éclatante d'un feu terrifiant, Zeus, arrêtant sur eux la noire enveloppe d'un nuage, éteignit la flamme jaune.

Rien n'est incroyable qui se fait par la sollicitude des dieux. À ce moment, le Dieu né à Délos, Apollon, emportant le vieillard au pays des Hyperboréens, l'y établit avec ses filles aux fines chevilles.

Ce fut pour sa piété, car il avait envoyé les dons les plus considérables du monde à la toute divine Pythô¹.

Bacchylide, *Épinicie* III, 26-62. Traduction J. Duchemin, L. Bardollet 1993.

❖ Darius

Consolez mon fils, s'il arrive avant mon retour, accompagnez-le dans le palais, de peur qu'à nos malheurs il n'ajoute encore un malheur.

Eschyle, *Les Perses* 530. Traduction E. Chambry 1964.

❖ Egyptus

Le Nil, fleuve d'Égypte, qui coule auprès d'Alexandrie, s'appelait anciennement Mêlas, d'un fils de Poséidon de ce nom. Il prit ensuite le nom d'Egyptus, par la raison que je vais rapporter. Egyptus, fils de Vulcain et de Leucippe, régnait dans cette contrée. Pendant une guerre qu'il eut à soutenir contre ses propres sujets, les eaux du Nil ne se retirant point des terres, et les peuples étant pressés par la famine, l'oracle leur promit une récolte abondante si, pour apaiser les dieux, le roi du pays sacrifiait sa propre fille. Egyptus, que les maux accablaient de toutes parts, conduisit à l'autel sa fille Aganippé, et l'immola. Mais bientôt, désespéré de cette perte, il se jeta dans le fleuve Mêlas (ἐαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Μέλανα), qui prit dès lors le nom d'Egyptus

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XVI. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Eléazar Auran

Son frère Eléazar, qu'on appelait Auran, voyant que le plus grand des éléphants était armé de cuirasses d'un luxe royal, et pensant que le roi le montait, se jeta de ce côté plein d'ardeur, tua plusieurs de ceux qui entouraient l'éléphant, dispersa les autres, et s'étant glissé sous le ventre de l'animal, le frappa à mort. L'éléphant en tombant sur lui l'écrasa sous son poids. C'est ainsi que mourut Eléazar après avoir vaillamment tué un grand nombre d'ennemis.

Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* XII, 374. Traduction René Harmand 1900-1932.

❖ Condamnés éthiopiens

C'est un usage chez eux que le roi ne mette à mort aucun de ses sujets, pas même si, condamné à mort, un homme mérite manifestement le châtement, mais il envoie l'un de ses serviteurs portant un signe de mort au coupable ; celui-ci, dès qu'il a vu ce signe convenu, se retire immédiatement chez lui et s'ôte lui-même la vie (ἐαυτὸν ἐκ τοῦ ζῆν μεθίστησι). S'exiler de son propre pays dans le pays voisin et, ainsi, par le changement de patrie, s'acquitter de la peine, comme cela se fait chez les Grecs, n'est permis en aucune façon. C'est ainsi, dit-on,

¹ Hérodote, *Histoires* I, 86-87 propose une version de la mort de Crésus où il ne se tue pas et Ptolémée (Photius 190 (Ptolémée Héphestion), 146b 19) un récit sur Crésus sauvé du bûcher.

qu'un individu, auquel le roi avait envoyé le signe de mort, tentait de s'exiler hors de l'Éthiopie ; mais, comme sa mère, informée de la chose, lui serrait le cou avec sa ceinture (καὶ τῇ ζώνῃ τὸν τράχηλον αὐτοῦ σφιγγούσης), le fils, sans oser le moindre geste pour la repousser, se laissa étrangler jusqu'à ce que la mort s'ensuivît (αὐτὸν δ' ἀγγόμενον καρτερῆσαι μέχρι τῆς τελευτῆς), pour éviter de transmettre à sa famille une honte plus grande. Diodore, *Bibliothèque historique* III, 5, 2-3. Traduction B. Eck 2003.

❖ Éthiopiens

Les gens ont une longévité hors du commun, étant donné que, dit-on, ils vivent jusqu'à cent cinquante ans et qu'ils ne tombent jamais malades. Toutefois, celui qui a subi une mutilation ou qui a une quelconque infirmité physique est contraint, en vertu d'une loi implacable, de mettre fin à ses jours (μεθιστάνειν ἑαυτὸν ἐκ τοῦ ζῆν ἀναγκάζουσι κατὰ τινα νόμον ἀπότομον). Ils ont comme coutume de vivre jusqu'à un âge fixé à l'avance et, quand ce laps de temps est écoulé, de trépasser en se suicidant d'une étrange manière (ἐκουσίως μεταλλάττειν ἐξηλλαγμένῳ θανάτῳ) ; chez eux pousse en effet une herbe hybride et, chaque fois que quelqu'un se couche sur elle, il sombre imperceptiblement dans un doux sommeil puis meurt.

Diodore, *Bibliothèque historique* II, 57,5. Traduction B. Eck 2003.

❖ Euphrate

Voici à quelle occasion il eut celui d'Euphrate. Euphrate, fils d'Arandacus, ayant trouvé son fils Axurtas couché avec sa mère, et le prenant pour un de ses sujets, dans le transport de sa jalousie, il le perça de son épée. Mais quand ensuite il se reconnut l'auteur d'un meurtre qu'il ne pouvait plus réparer, il se précipita dans le fleuve Médus (ἑαυτὸν ἔβαλεν εἰς ποταμὸν Μῆδον), auquel on donna depuis le nom d'Euphrate.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XX. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Euphratès (Syrien) (I^{er} / II^e siècle après J.-C.)

Voilà ce qui se passa cette année ; de plus, le philosophe Euphrate mourut de son plein gré, Adrien lui ayant permis de prendre de la ciguë, attendu son grand âge et sa maladie (καὶ ὁ Εὐφράτης ὁ φιλόσοφος ἀπέθανεν ἐθελοντῆς, ἐπιτρέψαντος αὐτῷ καὶ τοῦ Ἀδριανοῦ κώνειον καὶ διὰ τὸ γῆρας καὶ διὰ τὴν νόσον πειῖν).

Dion Cassius, *Histoire romaine* LXIX, 8, 3. Traduction E. Gros 1845.

❖ Femme de Céteus (Indienne) (316)

Et c'est ce qui se produisit alors : la loi ordonnait qu'une seule femme fût brûlée avec le mort, mais elles étaient toutes les deux présentes pour les funérailles de Céteus, se disputant le droit de mourir avec lui, comme s'il s'agissait d'une récompense suprême. Devant les stratèges qui faisaient office d'arbitres, la plus jeune déclarait que l'autre était enceinte et ne pouvait donc invoquer la loi. Mais, selon l'aînée, la justice voulait que celle qui l'emportait par les années le fît aussi par les honneurs : ne voit-on pas, dans tous les autres domaines, les aînés être plus respectés et plus honorés que les plus jeunes ? Les stratèges, auxquels ceux qui s'y connaissaient en obstétrique avaient confirmé la grossesse de l'aînée, donnèrent gain de cause à la plus jeune. À la suite de quoi, celle qui avait perdu sa cause s'en alla en sanglotant, après avoir brisé le diadème qui ceignait sa tête et en s'arrachant les cheveux, comme à l'annonce d'un grand malheur, tandis que l'autre, ravie de sa victoire, s'en allait vers le bûcher, couronnée de bandelettes par les femmes de sa maison et magnifiquement parée, comme si sa famille la conduisait à une cérémonie nuptiale, en chantant un hymne en l'honneur de sa force d'âme. Quand elle fût près du bûcher, elle retira sa parure et la distribua à ses parents et à ses

amis, pour, en quelque sorte, laisser un souvenir d'elle à ceux qui l'aimaient. Voici en quoi consistait sa parure [...].

Enfin, quand elle eut embrassé ses proches, son frère la fit monter sur le bûcher et elle acheva héroïquement sa vie, objet d'admiration pour la foule assemblée pour le spectacle (ὕπὸ τὰδελφοῦ μὲν ἐπὶ τὴν πυρὰν ἀνεβιβάσθη, ὑπὸ δὲ τοῦ συνδραμόντος ἐπὶ τὴν θεὰν πλήθους θαυμασθεῖσα κατέστρεψεν ἥρωικῶς τὸν βίον). Toute l'armée en arme fit trois fois le tour du bûcher avant qu'on l'allumât ; quant à elle, une fois étendue auprès de son mari, elle ne laissa échapper, durant la progression rapide du feu, aucune plainte et inspira ainsi à certains spectateurs de la pitié, aux autres une admiration extraordinaire. Cependant certains des Grecs blâmaient ces usages comme sauvages et cruels.

Diodore, *Bibliothèque historique* XIX, 34, 1-6. Traduction F. Bizière 1975.

❖ Femme de Crésus (Lydienne)

Il rapporte également que Cyrus part en campagne contre Crésus et contre la ville de Sardes, avec le concours d'Amorgès, et comment, suivant le plan d'Oïbaras, des mannequins de bois figurants des Perses, apparus au-dessus du rempart, semèrent la panique parmi les habitants – grâce à quoi cette ville fut également prise. Il dit comment, avant cette prise, le fils de Crésus est livré comme otage parce qu'une apparition divine a abusé Crésus ; comment, tandis que Crésus ourdit ses intrigues, son fils est tué sous ses yeux et comment sa mère, assistant à ce malheur, se précipite du haut du rempart et meurt (ἐαυτὴν τοῦ τείχους ἀποκρημνίζει, καὶ θνήσκει) [...].

Ctésias, *Persica* 4. Traduction D. Lenfant 2004.

❖ Femmes de l'Inde¹

(78) Les femmes de l'Inde, à la mort de leur mari, rivalisent entre elles pour qu'on juge laquelle a le mieux aimé son mari ; selon la coutume en effet, chaque homme a plus d'une épouse ; celle qui l'a emporté, toute joyeuse et escortée des siens, est placée sur le bûcher à côté de son mari ; celle qui est vaincue est dans l'affliction et se retire

Cicéron, *Tusculanes* V, 27, 78. Traduction E. Bréhier 1962.

Qu'elle est salutaire à l'hymen, cette loi des nations lointaines que l'Aurore, à son lever, colore de ses rayons de pourpre ! Quand on approche du lit de mort la torche funéraire, de tendres épouses environnent, les cheveux épars, les restes d'un époux, et se disputent le funeste honneur d'abandonner la vie pour le suivre. Celle dont on refuse les jours se retire la honte sur le front ; sa rivale, plus heureuse ; s'élance triomphante au milieu du bûcher, et va donner, malgré la flamme, un dernier baiser à des restes chéris. Mais, à Rome, on ne trouve plus de constance ni dans l'épouse ni dans l'amante ; on ne sait plus aimer comme Pénélope, ni demeurer fidèle comme Evadné.

Properce, *Elégies* III, 13, 15-22. Traduction J. Genouille 1834.

¹ Un texte de Strabon (Strabon, *Géographie* XV, 1, 30, 699) fait également allusion à cette coutume mais dans celui-ci, la jeune fille est condamnée à se faire brûler sur le bûcher de son mari. Cet usage permettrait d'éviter les risques d'empoisonnement du mari par la jeune épouse.

❖ **Femme de Pherorae (Juive)**

Le roi la fit venir et lui ordonna d'apporter immédiatement ce qu'elle avait reçu. Elle sortit comme pour aller le chercher mais se précipita du haut du toit (ρίπτει δ' ἐαυτὴν ἀπὸ τοῦ τέγους) pour échapper à la preuve de son crime.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* I, 593. Traduction A. Pelletier 1975.

❖ **Femme Trause (Thraces)**

Les Trauses, qui, pour tout le reste, se comportent comme les autres Thraces, agissent de la façon que voici au moment d'une naissance ou d'un décès : quand un enfant est né, les proches, assis tout autour, déplorent les malheurs dont, dès lors qu'il est né, il doit être comblé nécessairement, énumérant toutes les misères humaines ; lorsque quelqu'un est mort, ils l'enterrent au milieu des plaisanteries et de réjouissances, donnant comme explication que, délivré de tant de maux, il jouit d'un parfait bonheur.

Quant aux Thraces qui habitent au-dessus des Crestoniens, voici ce qu'ils font. Chacun a plusieurs femmes ; quand l'un d'eux meurt, il s'engage entre ses femmes de grandes contestations, où leurs amis prennent un vif intérêt, à l'effet de savoir laquelle d'entre elles était la plus aimée du mari ; celle en faveur de qui la contestation est tranchée et à qui est attribué le prix, après avoir reçu les éloges des hommes et des femmes, est égorgée, est ensevelie avec son mari ; les autres femmes tiennent pour un grand malheur de n'être pas choisies ; car il en résulte pour elles un très grand opprobre.

Hérodote, *Histoires* V, 2-5. Traduction Ph.-E. Legrand 1989.

❖ **Fille de Mykérinos (Égyptienne)**

À propos de la vache et des statues colossales, certains gens racontent l'histoire suivante : que Mykérinos s'éprit de sa propre fille et la posséda malgré elle ; ensuite, que la jeune fille se pendit de désespoir (μετὰ δὲ λέγουσι ὡς ἡ παῖς ἀπήγξατο ὑπὸ ἄχρους); qu'il l'ensevelit dans cette vache ; que la mère fit couper les mains aux servantes qui avaient livré sa fille aux entreprises paternelles, et que maintenant leurs images ont été traitées comme les femmes vivantes l'avait été. Ce récit n'est que sottise, en particulier ce qui concerne les mains des statues colossales, nous avons constaté nous-mêmes que ces statues ont perdu leurs mains par l'effet de la vétusté ; de mon temps encore on les voyait gisantes à leurs pieds.

Hérodote, *Histoires* II, 131. Traduction Ph.-E. Legrand 1963.

❖ **Frère de Darius (Perse)**

42. Après qu'Artaxerxès eut tué son fils aîné Darius qui complotait contre lui, son deuxième enfant, suivant l'ordre de son père, dégaina son sabre et se donna la mort devant le palais royal (σπασάμενος τὸν ἀκινάκην ἐαυτὸν πρὸ τῶν βασιλείων ἀπέκτεινεν).

Élien, *Histoire Variée* IX, 42. Traduction A. Lukinovitch et A.-F. Morand 1991.

❖ **Gaisates**

Finalement, se voyant incapables de repousser leurs adversaires à cause de la distance qui les séparait d'eux et de leur tir trop nourri, durement éprouvé et aux abois, les uns allèrent, dans un élan de fureur irraisonnée, se jeter en aveugles au milieu des ennemis, s'offrant volontairement à la mort (οἱ μὲν εἰς τοὺς πολεμίους ὑπὸ τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἀλογιστίας εἰκῆ προπίπτοντες καὶ διδόντες σφᾶς αὐτοὺς ἐκουσίως ἀπέθνησκον), tandis que les autres reculaient progressivement vers leurs camarades alignés derrière eux, qui furent fâcheusement impressionnés par le spectacle de leur défaillance.

Polybe, *Histoires* II, 30, 4. Traduction D. Roussel 2003.

❖ **Gangès**

Le Gange est un fleuve de l'Inde qui dut son nom au fait suivant. Une femme de Calaurie eut d'un Indien, son mari, un fils d'une beauté singulière, qui fut nommé Gangès, et qui, ayant perdu la raison dans l'ivresse, commit un inceste avec sa mère sans la connaître. Le lendemain, instruit par sa nourrice de ce qui s'était passé, il en eut une douleur si vive, qu'il se précipita dans le fleuve Chliarus (ἐαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Χλιαρὸν καλούμενον), qui fut depuis appelé Gange.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* IV. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Gobryas (Perse)**

Deux des sept s'y précipitèrent avec lui, Darius et Gobryas ; Gobryas saisit le mage à bras le corps ; Darius qui se tenait auprès, ne savait que faire, car on était dans l'obscurité, et il était retenu par la crainte de frapper Gobryas. Le voyant inactif près de lui, Gobryas lui demanda pourquoi il ne se servait pas de sa main. « C'est », dit Darius, « par sollicitude pour toi, de crainte de te frapper. » Gobryas répondit : « Pousse ton épée même à travers nous deux. » Darius obéit ; il poussa son épée, et le hasard voulut qu'il atteignit le mage.

Hérodote, *Histoires* III, 78. Traduction Ph.-E. Legrand 1958.

❖ **Gymnosophistes (Indiens)**

Quel pays barbare est plus étendu ou plus sauvage que l'Inde ; dans cette nation pourtant ceux qu'on tient pour les sages passent leur vie tout nus et supportent sans douleur les neiges du Caucase et la violence de l'hiver ; et quand ils sont en contact avec les flammes, ils subissent les brûlures sans gémir (78) Les femmes de l'Inde, à la mort de leur mari, rivalisent entre elles pour qu'on juge laquelle a le mieux aimé son mari ; selon la coutume en effet, chaque homme a plus d'une épouse ; celle qui l'a emporté, toute joyeuse et escortée des siens, est placée sur le bûcher à côté de son mari (*quae est uictrix, ea laeta prosequentibus suis una cum uiro in rogam imponitur*) ; celle qui est vaincue est dans l'affliction et se retire.

Cicéron, *Tusculanes* V, 27, 77-78. Traduction E. Bréhier 1962.

❖ **Hannibal**

En conséquence, dès qu'il apprit l'exigence de Titus, il essaya de fuir par ces souterrains, mais il rencontra des gardes du roi et décida de se donner la mort (ἔγνω δὲ αὐτοῦ τελευτᾶν). Selon certains, il enroula son manteau autour de son cou, puis ordonna à un serviteur d'appuyer par derrière son genou contre son dos et de tirer de toutes ses forces, en tendant et en tordant le manteau jusqu'à ce qu'il lui ait coupé la respiration, causant ainsi sa mort (διαφθείρειεν αὐτόν). Selon d'autres, à l'exemple de Thémistocle et de Midas, il but le sang de taureau (αἷμα ταύρειον πιεῖν). D'après Tite-Live, il avait sur lui du poison qu'il fit mêler à de l'eau. Quand on lui remit la coupe, il déclara : « Délivrons les Romains de leur grande inquiétude, puisqu'ils trouvent trop long et trop pénible d'attendre la mort d'un vieillard détesté [...] ».

Plutarque, *Vie de Flaminius* XX, 8-10. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ **Hébrus en Thrace**

L'Hèbre est un fleuve de Thrace qui avait dû son premier nom à la violence de son cours. Cassandre, roi de cette contrée, eut de son épouse Crotonice un fils qu'il nomma Hébrus. Dans la suite, il répudia sa femme, et épousa Damasippe fille d'Atrax, laquelle étant devenue amoureuse du fils de son mari, le sollicita de satisfaire ses désirs. Hébrus ayant fui sa belle-mère comme une furie, se livra à l'exercice de la chasse. Cette femme impudique, voyant sa

'passion méprisée, accusa ce vertueux jeune homme d'avoir entrepris de lui faire violence. Cassandre, aveuglée par la jalousie, courut avec emportement chercher son fils dans les bois, et le poursuivit l'épée à la main, pour le punir d'avoir voulu déshonorer son père. Le fils, voyant qu'il ne pouvait lui échapper, se précipita dans le fleuve Rhombus (ἐαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Ῥόμβου), qui, depuis, prit le nom d'Hèbre, comme Timothée le rapporte au premier livre des Fleuves.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* III, 1. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Hyperboréens

Ils passent leur vie dans les bois sacrés et dans les forêts, et, dès qu'ils se sentent rassasiés, plutôt que dégoûtés, de vivre, le front ceint d'une guirlande de fleurs, ils vont gaiement se précipiter dans la mer du haut d'un certain rocher c'est le genre de mort le plus distingué.

Pomponius Méla, *Chorographie* III, 5, 37. Traduction L. Baudet 1843

❖ Hyrcan (Juif)

Hyrcan, voyant la puissance d'Antiochus et craignant, s'il était fait prisonnier par lui, d'être puni pour sa conduite à l'égard des Arabes, se donna la mort de ses propres mains (τελευτᾶ τὸν βίον αὐτόχειρ αὐτοῦ γενόμενος).

Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* XII, 236. Traduction René Harmand 1900-1932.

❖ Jeu Thrace (Thraces)

Séleucus rapporte que quelques Thraces s'amuse, dans leurs festins, d'un jeu qu'ils appellent *anchone*, ou *pendaison*. Ils attachent à un endroit élevé une corde fort ronde, sous l'autre bout de laquelle ils roulent un globe de pierre que peuvent facilement faire rouler aussi ceux qui montent dessus: alors ils tirent au sort. Celui qui y est tombé, monte sur la pierre ayant une serpette à la main, et s'attache la corde au col : un autre vient pousser la pierre. Si celui qui est attaché au-dessus par le col, n'est pas assez prompt pour couper la corde avant que la pierre soit déplacée, il meurt pendu (τέθνηκε), et les autres éclatent de rire en se faisant un jeu de sa mort. »

Athénée, *Les Deipnosophistes* IV, 155E. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

❖ Josèphe et ses compagnons (Juifs)

Josèphe, qui dans cet embarras ne perdit pas sa présence d'esprit, met alors sa confiance dans la protection de Dieu : « Puisque, dit-il, nous sommes résolu à mourir, remettons-nous en au sort pour décider l'ordre ou nous devons nous entretuer : le premier que le hasard désignera tombera sous le coup du suivant et ainsi le sort marquera successivement les victimes et les meurtriers, nous dispensant d'attenter à notre vie de nos propres mains (μηδ' ἐπὶ τῆς ἰδίας κείσθω δεξιᾶς ἕκαστος). Car il serait injuste qu'après que les autres se seraient tués il y en eût quelqu'un qui pût changer de sentiment et vouloir survivre ». Ces paroles inspirent confiance, et après avoir décidé ses compagnons, il tire au sort avec eux. Chaque homme désigné présente sans hésitation la gorge à son voisin dans la pensée que le tour du chef viendra bientôt aussi, car ils préféraient à la vie l'idée de partager avec lui la mort. À la fin, soit que le hasard, soit que la Providence divine l'ait ainsi voulu, Josèphe resta seul avec un autre : alors, également peu soucieux de soumettre sa vie au verdict du sort et, s'il restait le dernier, de souiller sa main du sang d'un compatriote, il sut persuader à cet homme d'accepter lui aussi la vie sauve sous la foi du serment.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 387-391. Traduction René Harmand (Remacle).

❖ **Jument scythe (Scythe)**

On aussi que le roi de Scythie avait une jument de race dont tous les poulains étaient bons : voulant avoir un produit du meilleur de ces poulains et de la mère, il la fit amener pour la saillie. Mais le poulain ne voulait pas. On couvrit la mère d'un voile et il la monta sans la reconnaître. Mais après la saillie, on découvrit la face de la jument, et le poulain à cette vue prit la fuite et alla se jeter dans un précipice (ιδόντα τὸν ἵππον φεύγειν καὶ ῥίψαι ἑαυτὸν κατὰ τῶν κρημνῶν).

Aristote, *Histoire des animaux* IX, 45. Traduction P. Louis 1969.

❖ **Magon (Carthaginois)**

Magon ayant fui le combat pour la ville de Syracuse, Timoléon se rend maître de la cité et remplace la tyrannie par la démocratie. Mais la cité et la région sont victimes d'un manque de citoyens, on entreprend d'établir des colons corinthiens :

8, car la terre risquait de rester en friche, et l'on redoutait une guerre violente contre la Libye : on avait appris que Magon s'était suicidé (Μάγωνος ἑαυτὸν ἀνελόντος), et que les Carthaginois, furieux de la manière dont il avait conduit son expédition, avaient crucifié son cadavre et rassemblaient une armée importante pour passer en Sicile au printemps.

Plutarque, *Vie de Timoléon* XXII. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

❖ **Mausole**

L'Indus, fleuve de l'Inde, qui traverse avec beaucoup de rapidité le pays des Ichtyophages (90), s'appelait anciennement Mausolus, du nom de Mausole, fils du Soleil ; il changea de nom à l'occasion suivante. Pendant qu'on célébrait la fête de Dionysos et que les gens du pays étaient tout occupés de cette cérémonie religieuse, un jeune homme d'une naissance illustre, nommé Indus, fit violence à Damasalcide, fille du roi Oxyalus, et l'une des canéphores (91). Ce prince l'ayant fait chercher pour tirer vengeance de ce crime, Indus, par la frayeur qu'il en eut, se précipita dans le fleuve Mausole (ἑαυτὸν ἔβαλεν εἰς ποταμὸν Μανσωλὸν), qui, depuis, porta son nom.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XXV. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Médus**

L'Euphrate est un fleuve de la Parthie (80) qui traverse la ville de Babylone. Il se nommait autrefois Médus, du nom d'un fils d'Artaxerxés, qui fit violence à Roxane, fille de Cordyus, dont il était amoureux. Dès le lendemain, son père ayant donné ordre qu'on l'arrêtât pour le punir de son crime, Médus, saisi de crainte, se jeta dans le fleuve Zarande (ἑαυτὸν ἔβαλεν εἰς ποταμὸν Ξαράνδαν), qui depuis porta le nom de Médus.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XX. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ **Meiros et Joseph (Juifs)**

Parmi les prêtres, quelques-uns commencèrent par arracher du Temple les piques avec leurs douilles de plomb et les lancèrent contre les Romains ; mais ensuite, comme ils n'obtenaient aucun résultat et que le feu les menaçait, ils se réfugièrent sur le mur, large de huit coudées, et y restèrent. Deux d'entre eux, forts distingués, qui pouvaient se sauver en passant aux Romains, ou attendre avec patience l'instant de partager le sort de leurs compagnons, se jetèrent dans le feu et furent consumés avec le Temple (ἑαυτοὺς ἔρριψαν εἰς τὸ πῦρ καὶ τῷ ναῷ συγκατεφλέγησαν) : ils se nommaient Meiros, fils de Belgas, et Joseph, fils de Dalée.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* VI, 280. Traduction René Harmand (Remacle).

❖ **Menonès**

Le roi, admirant le courage de Sémiramis, la combla d'abord de magnifiques présents ; puis, épris de sa beauté, il pria son époux de la lui céder, en promettant de lui donner en retour, sa propre fille, Sosane. Menonès ne voulant pas se résoudre à ce sacrifice, le roi le menaça de lui faire crever les yeux, s'il n'obéissait pas promptement à ses ordres. Tourmenté de ces menaces, saisi tout à la fois de chagrin et de fureur, ce malheureux époux se pendit (βρόχον ἑαυτῷ περιθεις ἀνεκρέμασε) Sémiramis parvint aux honneurs de la royauté. Diodore, *Bibliothèque historique* II, 6, 10. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ **Midas**

Beaucoup de maux qui ne sont que médiocres, les effets de la superstition les rendent funestes. L'ancien roi Midas, plein de découragement et de troubles à la suite, semble-t-il, de certains songes, se trouva dans un état d'âme si lamentable qu'il se donna volontairement la mort en buvant du sang de taureau (ὥσθ' ἔκουσίως ἀποθανεῖν αἷμα ταύρου πιών). Plutarque, *Moralia* 168F. Traduction J. Defradas 1985.

Selon d'autres, à l'exemple de Thémistocle et de Midas, il but le sang de taureau (αἷμα ταύρειον πιεῖν). Plutarque, *Vie de Flaminus* XX, 8-10. Traduction A.-M. Ozanam 2001.

Les Cimmériens, qu'on désigne quelquefois sous ce même nom de Trères (sinon toute la nation, au moins l'une de ses tribus), ont également à plusieurs reprises envahi les provinces qui s'étendent à la droite du Pont, soit la Paphlagonie soit même la Phrygie, l'une de leurs incursions en ce dernier pays coïncidant précisément avec l'époque où le roi Midas mit fin, dit-on, à ses jours en buvant du sang de taureau (ἡνίκα Μίδαυ αἷμα ταύρου πίνοντα φασὶν ἀπελθεῖν εἰς τὸ χρεών). Strabon, *Géographie* I, 3, 21¹. Traduction A. Tardieu 1865.

❖ **Militaire de Iotapata (juifs)**

Ce spectacle poussa plus d'un des soldats d'élite de Joseph à se donner la mort (ἐπ' αὐτοχειρίαν παρώξυνεν), car lorsqu'ils virent qu'ils ne pouvaient tuer aucun Romain, devant une mort par la main des romains, ils se rassemblèrent à l'extrémité de la ville et se donnèrent eux-mêmes la mort (σφαῖς αὐτοὺς ἀνεῖλον). [...] ils finirent par se rendre et présentèrent courageusement leur gorge aux assaillants. Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 331. Traduction A. Pelletier 1980.

❖ **Mithridate**

Mithridate essaya de *se tuer* (ἑαυτὸν διαχρήσασθαι): après avoir donné du poison à ses femmes et aux enfants qu'il avait encore, il but le reste ; mais il ne put s'ôter la vie ni par le poison, ni en se frappant lui-même avec une épée (οὐ μέντοι οὔτε δι' ἐκείνου οὔτε διὰ ξίφους αὐτοχειρίᾳ ἀποφθαρήναι ἠδυνήθη). Ce poison était mortel, il est vrai ; mais il fut impuissant, parce que Mithridate s'était prémuni contre la mort par les contrepoisons dont il faisait usage chaque jour. Quant au coup d'épée, il fut émoussé par une main que l'âge et les manières présents avaient engourdie, et par l'effet du poison quelque affaibli qu'il fut. Mithridate

¹ Voir également Apollonius, *Lexique Homérique* 156, 18 ; Eustathe, *Commentaire à l'Odyssée* 1671 (= p. 397.1.4 Stallbaum).

n'ayant donc pu mourir de sa propre main (δι' ἑαυτοῦ ἀνηλίσκετο) et paraissant devoir vivre trop longtemps, les hommes qu'il avait envoyés contre son fils précipitèrent sa fin, en se jetant sur lui avec leurs épées et leurs lances. Ainsi ce roi, qui avait traversé toutes les extrémités de la bonne et de la mauvaise fortune, termina sa vie d'une manière extraordinaire : il désira la mort, sans le vouloir (ἐπεθύμησέ τε γὰρ ἀποθανεῖν μὴ βουλόμενος) ; il essaya de se tuer par le poison et par le fer (καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ἀποκτεῖναι σπουδάσας οὐκ ἠδυνήθη, ἀλλὰ τοῦτο μὲν φαρμάκῳ τοῦτο δὲ καὶ ξίφει αὐθέντης τε ἅμα ἐγένετο), et il fut égorgé par ses ennemis¹ !
Dion Cassius, *Histoire romaine* XXXVII,13. Traduction E. Gros 1845.

❖ Nilus

Il le changea depuis en celui de Nil, et voici quelle en fut la cause. Garmathone, reine d'Égypte, pleurait amèrement, avec toute sa cour, son fils Chrysochoas, qui était mort avant d'avoir atteint l'âge de puberté. Isis lui ayant apparu subitement, la reine suspendit les témoignages de sa douleur, fit à la déesse l'accueil le plus gracieux, et lui laissa voir toute la satisfaction que sa présence lui causait. Isis, pour reconnaître sa piété, engagea Osiris à rappeler son fils des enfers. Il se rendit aux prières de la déesse (57); mais Cerbère, que d'autres appellent Phobéus, poussa des hurlements si terribles, que Nilus, le mari de Garmathone, saisi d'une fureur soudaine, se précipita dans le fleuve Egyptus (ἑαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν καλούμενον Αἴγυπτον), qui depuis prit son nom.
Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XVI. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Orontès

« Soleil, toi qui fends l'éther sur ton char de feu, en lançant ta lumière par-dessus les terres voisines des Kéthaiou, arrête ton attelage, je t'en pris et annonce à Dériade l'asservissement de la gent indienne et le suicide d'Orontès (καὶ αὐτοδάικτον Ὀρόντην) et les frêles thyrses briseurs de guerriers ; dis-lui aussi les philtres qui donnent la victoire à Dionysos qui ne connaît point les combats et les flots changés en vin du fleuve qui égare les esprits ; dis-lui comment l'invincible armée des Indiens bardés de fer est mise en pièce par des femmes armées de feuillages ! Si tu gardes encore le souvenir de la couche de ta Clyméné, protège Dériade, rejetons de ta race, puisqu'il porte le sang d'Astris que l'on dit être ta fille. Non je n'ai pas cédé à Bromios l'efféminé ! J'en prends à témoins le Soleil et la Terre sans borne et la divinité des Indiens, l'Onde sacrée ! Et toi, adieu ! Soit propice au combat des Indiens en guerre et donne une sépulture au défunt Orontès ! »

À ces mots, il tire son épée, il se la plante au milieu du ventre en se jetant, l'infortuné ! Sur son fer homicide (ὡς εἰπὼν ξίφος εἴλκε, μέση δ' ἐνὶ γαστέρι πήξας αὐτοφόνῳ βαρύποτμος ἐπεσκίρτησε σιδήρῳ).

Et il roule dans le fleuve et il donne son nom à l'Oronte. Et, comme il le voit respirer encore et se convulser, Sire Bacchos s'exclame, en déversant ces paroles railleuses : « Repose cadavre, dans ces eaux étrangères ! Ton Dériade va mourir et il sera enseveli par son père l'Hydaspe. Tous deux, beau-père et gendre, je vous ferai périr en brandissant, en guise de lance meurtrière et de cimeterre aiguisé, le thyrses de l'évoché et sa pointe garnie de vigne. Mais toi, en te tuant avec ton fer ensanglanté (ἀλλὰ δαφονήεντι κατακτείνων σε σιδήρῳ), tu n'as pas bu au suave courant d'un fleuve qui distille le miel : un fleuve t'a recouvert et tu n'as pas connu la douceur du vin. Libre à toi ! Bois à toi seul tout son cours ! Mais à quoi bon les courants de ce fleuve, puisque tu as bu l'onde funeste de l'Achéron ? Maintenant que ton ventre, enflé par la liqueur amère d'un cours homicide, est gros de la Moire, goûte aux eaux

¹ Voir également Appien, *Mithridate* XVII, 117.

du Cocyte ; libre à toi de boire celle du Léthé (l'Oubli), afin d'oublier la bataille et ton fer sanglant ! »

Tels sont les sarcasmes qu'il lance au cadavre humide. Le corps gonflé, le défunt Orontès vogue sur les flots mouvants ; et, les membres glacés, naviguant sur les courants, son cadavre sans vie est rejeté sur les berges du fleuve. Les Nymphes l'ensevelissent en lançant leur chant de deuil, les Nymphes Hamadryades, sur les terres de Daphné, la ville d'or, près du cours du fleuve, et elles inscrivent sur son tombeau :

« Ici gît, pour avoir outragé Dionysos, Le seigneur des armées qui, de sa propre main, S'est donné le trépas (αὐτοφόνω παλάμη δεδαϊγμένος), l'Indien Orontès. »

Nonnos, *Les Dionysiaques* XVII, 272- 314. Traduction B. Gerlaud 1994.

❖ Pactole

Pendant la célébration des mystères de Vénus, Pactole, le fils d'Iolis et de Leucothée, fit violence à sa sœur Démodicé, sans la connaître. Quand il fut instruit de son crime, il se jeta de désespoir dans le fleuve Chrysorroas (διὰ λύπης ὑπερβολὴν ἑαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Χρυσορροάν), qui prit alors le nom de Pactole. Il roule avec son sable des paillettes d'or très pur, et il se décharge dans le golfe Heureux.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* VII, 2. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Panthée

Abradatas, roi de Suse allié de Cyrus, est tué dans la bataille de Thymbrara par les Égyptiens. Voici ce qu'il advient après que Cyrus apprenne que sa femme ait récupéré le corps puis mené au Pactole pour les ablutions funèbres.

[...]

« [...] je vous confierai à quelqu'un qui vous conduise où vous le voulez bien ; il suffit de m'indiquer auprès de qui vous voulez être conduite ». Panthée répondit : « Rassure-toi, Cyrus, il n'est pas possible que je te dissimule auprès de qui je veux aller ». Cyrus ayant ainsi parlé, s'en allait, plaignant l'épouse d'être privée d'un tel époux, et l'époux d'avoir quitté une telle épouse pour ne plus jamais la voir. Quant à elle, elle invita les eunuques à se retirer « jusqu'à ce que, dit-elle, j'aie pleuré ce mort comme je l'entends ». À sa nourrice, elle dit de rester là, et la chargea de l'envelopper, une fois morte, elle et son mari, dans un même manteau. Comme la nourrice, malgré ses supplications réitérées de ne pas faire cela, n'obtenait aucun résultat et la voyait se fâcher, elle s'asseyait en pleurant. Elle, tirant un poignard depuis longtemps préparé, le plongea dans son sein et meurt après avoir posé la tête sur la poitrine de son mari (ἢ δὲ ἀκινάκην πάλαι παρεσκευασμένον σπασαμένη σφάττει ἑαυτὴν καὶ ἐπιθεῖσα ἐπὶ τὰ στέρνα τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἑαυτῆς κεφαλὴν ἀπέθνησκεν). Et la nourrice gémissait et enveloppait les deux morts selon les ordres de sa maîtresse.

Xénophon, *Cyropédie* VII, 3, 14. Traduction E. Delebecque 2000.

Mais Panthée ne croit pas le tombeau assez riche en offrandes funèbres, si elle ne s'offre elle-même. Elle s'est déjà plongé un cimeterre dans la poitrine (αὐτὴ γένοιτο. τὸν μὲν δὴ ἀκινάκην διελέηλακεν ἤδη τοῦ στέρνου), et cela avec tant de force qu'elle n'a pas même poussé un gémissement. Elle s'affaisse donc : sa bouche conserve sa régularité parfaite, et même son éclat, qui au moment où elle se tait pour jamais brille encore sur ses lèvres. Elle n'a point encore retiré le cimeterre de la blessure, elle l'y enfonce davantage, le tenant par la garde ; cette garde ressemble à une tige d'or ayant deux branches garnies d'émeraudes, mais les doigts qui la tiennent sont plus agréables à voir. D'ailleurs Panthée n'a rien perdu de sa beauté par la souffrance; pour dire mieux, elle ne paraît pas souffrir, mais plutôt quitter la vie avec joie, en femme qui se congédie elle-même (ἀλλ' ἀπιέναι χαίρουσα, ὅτι αὐτὴν πέμπει). Elle ne se retire

point comme la femme de Protésilas, après les cérémonies bachiques, encore couronnée de lierre, ni comme celle de Capanée, s'élançant de l'autel au tombeau ; elle conserve et emporte avec elle cette beauté sans apprêt qu'admirait Abradate, laissant flotter sur ses épaules et sa nuque une épaisse chevelure noire, et montrant la blancheur d'un cou embelli plutôt que déparé par la trace délicate des ongles. L'approche de la mort n'enlève point à ses joues l'éclat qu'elles tiennent de la beauté et de la pudeur. Les narines légèrement relevées dessinent comme une base au nez qui à son sommet déploie, semblables à deux rejetons en forme de croissant, des sourcils noirs sous un front blanc. Quant aux yeux, mon enfant, ne les admirons point pour être grands ou noirs; considérons le sentiment profond qui se peint en eux, et par Zeus, toutes les qualités de l'âme qu'ils attirent pour ainsi dire du fond à la surface; la pitié attendrit leur regard sans en voiler l'éclat ; ils sont hardis, mais d'une hardiesse où il entre plus de raison que de témérité ; ils attendent la mort, mais ne sont point encore fermés. Le désir, compagnon de l'amour, a si bien mouillé ses yeux qu'il s'en échappe visiblement comme goutte à goutte. Voici d'ailleurs Éros lui-même, témoin naturel d'une pareille scène, voici la Lydie qui recueille le sang de Panthée, et cela, comme tu vois, dans le pli doré de sa robe
Philostrate, *Images* II, 9. Traduction A. Bougot 1881.

❖ Phasaël (Juif)

Mais Antigone fut frustré par le courage de Phasaël qui, faute de disposer de l'usage de ses mains ou d'un fer, le devança en se brisant la tête contre un rocher (φθάσαντος πέτρα προσρῆξαι τὴν κεφαλὴν, ὡς καὶ σιδήρου καὶ χειρῶν εἴργετο). Ce vaillant montra qu'il était bien, lui, un frère d'Hérode et Hyrcan un lâche ; il mourut en parfait héros, par une fin qui répondait à la conduite de toute une vie.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* I, 271. Traduction A. Pelletier 1975.

❖ Phasis

Le Phasis est un fleuve de la Scythie (15) qui traverse une ville du même nom. Il s'appelait auparavant Arcturus, et ce nom venait de ce qu'il coule dans des climats froids (16) ; il en changea à l'occasion suivante. Phasis, fils du Soleil et de la nymphe Ocyrrhoé, fille de l'Océan, ayant surpris sa mère en adultère, la tua. Agité sans cesse par les furies, en punition de ce crime, il se précipita dans l'Arcturus (ἑαυτὸν ἔρριπεν εἰς τὸν Ἀρκτοῦρον), qui prit depuis le nom de Phasis.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* V. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Pirates de Joppé

De tout ce monde les uns périrent submergés par les flots, beaucoup embarrassés dans les épaves ; certain devancèrent la mer en se donnant eux-mêmes par le fer, une mort, à leurs yeux, plus tolérable (τινὲς δὲ ὡς κουφοτέρῳ τὴν θάλατταν ἔφθανον τῷ σιδήρῳ σφᾶς αὐτοῦς ἀναιροῦντες).

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 425. Traduction A. Pelletier 1980.

❖ Prêtres du temple (Juifs)

Mais le plus grand nombre furent tués par leurs congénères du parti adverse ; innombrables furent ceux qui se précipitèrent de lieux escarpés ; tout autour de l'enceinte, il y en eut qui, fou de désespoir ; allumèrent un incendie où ils étaient aussitôt carbonisés (καὶ κατὰ τῶν κρημνῶν ἔρριπτον ἑαυτοῦς ἄπειροι· καὶ τὰ περὶ τὸ τεῖχος δ' ἔνιοι μανιῶντες ἐν ταῖς ἀμμηχανίαις ὑπέπρησαν καὶ συγκατεφλέγοντο).

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* I, 150. Traduction A. Pelletier 1975.

❖ **Préxaspe (Perse)**

Et, après avoir prononcé maintes imprécations contre les Perses s'ils ne reconquerraient pas le pouvoir et ne punissaient pas les mages, il se précipita la tête la première du haut en bas de la tour (ἀπῆκε ἑωυτὸν ἐπὶ κεφαλὴν φέρεσθαι ἀπὸ τοῦ πύργου κάτω). Ainsi périt Préxaspe, qui, pendant tout le temps de sa vie, était un homme considéré.

Hérodote, *Histoires* III, 75. Traduction Ph.-E. Legrand 1958.

❖ **Prisonnier**

On vit enfin un prisonnier, que des soldats ivres s'étaient fait amener au milieu d'eux, se précipiter de lui-même dans les flammes d'un bûcher (κληθεὶς δὲ τις εἰς μεθυσκομένους ἔβαλεν αὐτὸν εἰς πυράν).

Strabon, *Géographie* III, 4, 17. Traduction A. Tardieu 1865.

❖ **Psamménite (Égyptien)**

Mais, dans ce cas, Psamménite trama de méchants desseins, et il en reçut le salaire : on le prit en flagrant délit de vouloir soulever les Égyptiens, et, quand il fut découvert par Cambyse, il dut boire du sang de taureau ; ce dont il mourut sur-le-champ (αἷμα ταύρου πῶν ἀπέθανε παραχρῆμα). Voilà quelle fut sa fin.

Hérodote, *Histoires* III, 15. Traduction Ph.-E. Legrand 1958.

❖ **Pyrame**

Il prend le voile de Thisbé et l'emporte avec lui sous l'ombrage de l'arbre convenu ; il couvre de ses larmes ce vêtement bien, connu, il le couvre de ses baisers : « Reçois aussi, s'écrie-t-il, mon sang, que ma main va répandre. » Et, tirant le fer qu'il portait à la ceinture, il le plonge dans son sein (*quoque erat accinctus, demisit in ilia ferrum, nec mora, ferventi moriens e vulnere traxit*) ; aussitôt après, déjà mourant, il l'arrache de la plaie brûlante ; de son corps tombé à la renverse le sang jaillit à une grande hauteur ; ainsi le tube de plomb, quand il a subi un dommage, se fend et lance en sifflant par une étroite ouverture de longs jets d'eau, dont la violence déchire l'air. Les fruits de l'arbre, sous cette rosée de mort, prennent un sombre aspect et sa racine, baignée de sang, donne la couleur de la pourpre aux mûres qui pendent à ses rameaux.

Ovide, *Métamorphoses* IV, 119. Traduction G. Lafaye 2002.

❖ **Roi gaulois (Anèroëstès)**

Vaincus dans les deux batailles, les Romains remportèrent la troisième fois une victoire écrasante, tuant quarante mille ennemis et capturant les survivants, si bien que leur roi suprême se trancha la gorge et qu'il obligea son second à mettre fin à ses jours (βασιλέα ἑαυτοῦ θερίσαι τὸν τράχηλον, τὸν δὲ δεύτερον αὐτοῦ ζῶντα ἀλῶναι)¹.

Diodore, *Bibliothèque historique* XXV, Frgmt 15. Traduction P. Goukowsky 2006.

Quarante mille Gaulois environ furent tués et dix mille au moins fait prisonniers, avec, parmi ces derniers, leur roi Concolitanos. Leur autre roi, Anèroëstès, qui avait pu gagner un refuge avec quelques compagnons, se donna la mort (τὰς χεῖρας αὐτῷ) après avoir tué ses proches.

Polybe, *Histoires* II, 31, 1-2. Traduction D. Roussel 2003.

¹ Voir également Polybe, *Histoires* II, 31, 1-2 sur ce cas.

❖ Rois de Méroé (Éthiopien)

Mais le plus déconcertant de tout est ce qui se passe pour la mort des rois. À Méroé, en effet, les prêtres qui s'occupent du culte et des honneurs divins, puisqu'ils tiennent le rang le plus important et le plus puissant, envoient, quand cela leur paraît opportun, un messenger au roi pour lui ordonner de mourir (κελεύοντες ἀποθνήσκειν). Tel est, en effet, disent-ils, l'oracle rendu par les dieux et l'ordre des immortels ne doit, sous aucun prétexte, être négligé par une créature mortelle.

Diodore, *Bibliothèque historique* III, 6, 1-2. Traduction B. Eck 2003.

❖ Sagaris

Le Sagaris est un fleuve de Phrygie qui portait anciennement le nom de Xérabate, parce qu'il est à sec la plus grande partie de l'été. Voici à quelle occasion il prit celui de Sagaris. Sagaris, fils de Mindonius et d'Alexirrhoé, avait souvent témoigné du mépris pour les mystères de la mère des dieux, et insulté ses prêtres et ses ministres. La déesse, indignée de son impiété, le rendit furieux, et, dans sa démence, il se précipita dans le fleuve Xérabate (ἐαυτὸν ἔβαλεν εἰς ποταμὸν Ξηροβάτην), qui, de son nom, fut appelé Sagaris.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XII. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Sages indiens

Pourtant, si nous avons encore besoin que les étrangers nous garantissent cette croyance, regardons ces Indiens qui font profession de pratiquer la sagesse. Bien que braves, ils supportent avec impatience le temps de la vie, comme une redevance nécessaire due à la nature, mais ils se hâtent de séparer leur âme de leur corps et, sans y être engagés ni poussés par aucun mal, cédant au désir de la vie immortelle, ils annoncent d'avance aux autres leur intention de quitter ce monde. Il n'y a personne pour les en empêcher : tous, au contraire, les jugent heureux, et leur donnent des lettres pour leurs proches, tant ils considèrent comme assurées et parfaitement vraies les relations qui unissent les âmes entre elles. Puis, quand ces sages ont entendu les messages qui leur sont confiés, ils livrent leur corps au feu, afin de séparer du corps, l'âme rendue à la pureté la plus parfaite, et ils meurent parmi les hymnes de louanges. Leurs amis les plus chers les accompagnent à la mort, plus volontiers que les autres hommes n'accompagnent leurs concitoyens partant pour un très long voyage ; ils pleurent sur eux-mêmes, mais vantent le bonheur de ces sages, qui déjà reçoivent leur place dans l'immortel séjour. N'avons-nous donc pas honte d'être inférieurs en sagesse aux Indiens et d'outrager honteusement, par notre timidité, ces lois de nos pères qui sont un objet d'envie pour tous les hommes ?

(οὐ μὴν ἄλλ' εἰ καὶ τῆς παρὰ τῶν ἀλλοφύλων δεόμεθα πίστεως, βλέψωμεν εἰς Ἴνδους τοὺς σοφίαν ἀσκεῖν ὑπισχνουμένους. ἐκεῖνοί τε γὰρ ὄντες ἄνδρες ἀγαθοὶ τὸν μὲν τοῦ ζῆν χρόνον ὥσπερ ἀναγκαίαν τινὰ τῇ φύσει λειτουργίαν ἀκουσίως ὑπομένουσι, σπεύδουσι δὲ τὰς ψυχὰς ἀπολῦσαι τῶν σωμάτων, καὶ μηδενὸς αὐτοὺς ἐπείγοντος κακοῦ μηδ' ἐξελαύνοντος πόθῳ τῆς ἀθανάτου διαίτης προλέγουσι μὲν τοῖς ἄλλοις ὅτι μέλλουσι ἀπιέναι, καὶ ἔστιν ὁ κωλύων οὐδεὶς, ἀλλὰ πάντες αὐτοὺς εὐδαιμονίζοντες πρὸς τοὺς οἰκείους ἕκαστοι διδόασιν ἐπιστολάς· οὕτως βεβαίαν καὶ ἀληθεστάτην ταῖς ψυχαῖς τὴν μετ' ἀλλήλων εἶναι δίαιταν πεπιστεύκασιν. οἱ δ' ἐπειδὴν ἐπακούσωσι τῶν ἐντεταλμένων αὐτοῖς, πυρὶ τὸ σῶμα παραδόντες, ὅπως δὴ καὶ καθαρωτάτην ἀποκρίνωσι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὑμνούμενοι τελευτῶσιν· ῥᾶον γὰρ ἐκείνους εἰς τὸν θάνατον οἱ φίλτατοι προπέμπουσι ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἕκαστοι τοὺς πολίτας εἰς μηκίστην ἀποδημίαν, καὶ σφᾶς μὲν αὐτοὺς δακρύουσι, ἐκείνους δὲ μακαρίζουσι ἤδη τὴν ἀθάνατον τάξιν ἀπολαμβάνοντας. ἄρ' οὖν οὐκ αἰδούμεθα χειρὸν Ἴνδῶν φρονούντες καὶ διὰ τῆς αὐτῶν ἀτολμίας τοὺς πατρίους νόμους, οἱ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰς ζῆλον ἤκουσιν, αἰσχρῶς ὑβρίζοντες)

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* VII, 351-358. Traduction R. Harmand 1900-1932.

Qui pourrait croire que la sagesse trouve sa place au milieu des vices ? Ceux qui ont le titre de sages vivent retirés du monde, à l'écart de la civilisation. Devancer la mort est pour eux une forme de courage et ils recommandent à ceux qui mènent une existence diminuée par l'âge ou la maladie de se jeter vivants dans le feu ; ils considèrent qu'attendre la mort discrédite toute une vie et refusent d'honorer la dépouille de ceux qui sont morts de vieillesse : ils croient qu'on souille le feu en y déposant un corps que la vie a quitté.

Les sages, qui habitent normalement dans les villes, sont réputés pour leur connaissance du mouvement des astres et la prévision de l'avenir. Ils croient qu'on ne devance pas la mort si on est en droit de l'attendre sans crainte. Ils considèrent comme divins tous les éléments de la nature, surtout les arbres : les détruire est puni de mort.

Quinte-Curce, *Histoire D'Alexandre* VIII, 9, 31-34. Traduction A. Flobert 2007.

Chez les peuples indiens civilisés, la population est divisée en plusieurs classes ; les uns cultivent la terre, d'autres font la guerre, d'autres exportent les produits indigènes et importent les produits étrangers ; les meilleurs et les plus riches administrent les affaires publiques, rendent la justice et conseillent le roi. Les membres d'une cinquième classe s'adonnent à une sagesse tenue en honneur chez ces peuples et presque tournée en religion, et mettent toujours fin à leur vie par le suicide sur un bûcher qu'ils ont préalablement allumé eux-mêmes (quintum genus, celebratae illis et prope in religionem versae sapientiae deditum, voluntaria semper morte vitam accenso prius rogo finit).

Pline, *Histoire naturelle* VI, 66. Traduction J. André, J. Filliozat 1980.

❖ Samiade

Samiade, subjugué par l'amour et le souvenir des habitudes du passé, et accablé par la honte d'un mariage contre nature, légua tous ses biens à Diophante, et s'ôta la vie (ἐαυτὸν δὲ τοῦ ζῆν μεταστῆσαι). Ainsi l'individu né femme s'acquiesça par sa bravoure la gloire d'un homme, et celui qui était réellement homme se montra plus faible qu'une femme.

Diodore, *Bibliothèque historique* XXXII, 10, 9. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Sardanapal (Perse)

Quand il aperçut Arbacès, il reprit du blanc et s'en humecta le visage. Presque tous les historiens, notamment Douris, disent que cet Arbacès, horrifié d'être le sujet d'un tel individu, le poignarda à mort.

De son côté, Ctésias affirme que Sardanapale, attaqué par ce même Arbacès, leva une armée considérable contre lui, mais qu'il fut finalement vaincu. C'est alors qu'il se fit brûler (τελευτῆσαι ἐαυτὸν ἐμπρήσαντα) dans son palais, au milieu d'un bûcher colossal de quatre cents pieds de haut, où il entassa cent cinquante divans en or, et autant de tables, en or également. Sur le bûcher, il fit construire une chambre en bois de quelque cent pieds de long, dans laquelle il entreposa tous les divans : sur l'un, il s'allongea aux côtés de la reine, les autres étant occupés par ses hétaires. Quant à ses trois fils et à deux filles, dès qu'il s'était su en mauvaise posture, il les avait envoyé au roi de Ninive, en leur confiant trois mille talents en or.

Il fit recouvrir la chambre de poutres très épaisses, et amoncela d'énormes bûches qui obstruaient toutes les sorties. Il jeta à l'intérieur dix millions de talents d'or, cent millions d'argent, des habits, des étoffes de pourpre, et une grande variété de robes. Quand tout fut prêt, Sardanapale ordonna d'embraser le bûcher, qui se consuma quinze jours durant. Le peuple, stupéfait par la fumée âcre qui s'élevait au loin s'imaginait que leur monarque offrait

des sacrifices ; seul l'eunuque était dans le secret du prince. C'est ainsi donc que Sardanapale, celui qui fut le plus frénétiquement voluptueux de tous les rois, quitta ce monde avec une noblesse incomparable.

Athénée, *Les Deipnosophistes* IX, 529B-D. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

Sardanapale, qui, après avoir perdu son royaume pour trop de plaisir et d'intempérance, but du poison avec ses compagnons de débauche, pour ne pas tomber au pouvoir des ennemis, et, < après avoir fait mettre le feu > sous sa couche, se consuma avec son palais royal.

Ampélius, *Aide-mémoire* XI, 4. Traduction P.M. Arnaud-Lindet 1993.

❖ Simon le Scothopolitéen (Juif)

Eh bien, nous qui avons éprouvé, comme il se doit, la mauvaise foi des étrangers et qui avons poussé à l'extrême l'impiété à l'égard des nôtres, mourrons de nos propres mains comme des maudits (θνήσκωμεν ὡς ἐναγεῖς χερσὶν ἰδίαις), car il ne convient pas que ce soit des mains de nos ennemis. [...] 476 Quand il eut fini avec toute sa famille, à la vue de tout le monde, debout sur leurs cadavres, il étend son bras droit pour que son geste n'échappe au regard de personne et se plonge son épée dans la gorge jusqu'à la garde (ὄλον εἰς τὴν ἑαυτοῦ σφαγὴν ἐβάπτισεν τὸ ξίφος): jeune homme digne de commisération, car s'il avait pour lui la vigueur de son corps et la fermeté de son âme, il subit d'autre part les pénibles conséquences de la confiance qu'il avait placé dans des étrangers.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* II, 475-476. Traduction A. Pelletier 1980.

❖ Spargasidès

Cyrus ne tint aucun compte de ce message. Cependant, le fils de la reine, Spargapisès, quand son ivresse se fut dissipée et qu'il eut compris son malheur, pria Cyrus de lui faire ôter ses liens, ce que Cyrus lui accorda ; à peine lui eut-on rendu l'usage de ses mains qu'il se tua (διεργάζεται ἑωπτόν).

Hérodote, *Histoires* I, 213. Traduction A. Barguet 1964.

❖ Sémiramis

Sémiramis, à Babylone, se jeta dans un bûcher (*in pyram se coniecit*) après la perte de son cheval.

Hygin, *Fables* 243,8. Traduction J.-Y. Boriaud 1997.

Quelque temps après, son fils Ninyas conspira contre elle à l'aide d'un eunuque et elle se souvint de la prédiction du sanctuaire d'Ammon : elle n'infligea aucun châtement au conspirateur : au contraire, elle lui transmit le royaume, ordonna aux gouverneurs de lui obéir, puis se donna rapidement la mort comme pour rejoindre les dieux conformément à l'oracle (ταχέως ἠφάνισεν ἑαυτήν, ὡς εἰς θεοῦς κατὰ τὸν χρησμὸν μεταστησομένη).

Selon la légende rapportée par certains, elle devint une colombe et, quand une volée d'oiseaux se posa en sa demeure, elle s'envola avec eux. C'est pour cette raison que, disent-ils, les Assyriens honorent la colombe comme une divinité, immortalisant ainsi Sémiramis.

Ctésias, *Persica* F1b1 20,1. Traduction D. Lenfant 2004.

❖ Sisygambris

Après la mort du roi, Sisygambris, la mère de Darios, se lamenta longuement sur la mort d'Alexandre et sa propre solitude. Comme elle était parvenue au terme de l'existence, elle se laissa mourir de faim et rendit l'âme au bout de quatre jours, quittant ainsi la vie dans

l'affliction, mais non sans gloire (ἐπὶ τῆς ἐσχάτης τοῦ βίου γραμμῆς ἐγκαρτερήσασα πεμπταία κατέστρεψε τὸν βίον, ἐπιλύπως μὲν, οὐκ ἀκλεῶς δὲ προεμένη τὸ ζῆν).

Diodore, *Bibliothèque Historique* XVII, 118, 3. Traduction P. Goukoswsky 1976.

❖ Strymon

Le Strymon, fleuve de Thrace, près de la ville d'Édonis (40), s'appelait anciennement Palestinus, d'un fils de Poséidon, du même nom, lequel étant tombé dangereusement malade pendant qu'il faisait la guerre à des peuples voisins, donna le commandement de ses troupes à son fils Haliacmon, qui, ayant livré témérairement la bataille, fut tué dans le combat. À la nouvelle de sa mort, son père, accablé de douleur, trouva le moyen de tromper ses gardes, et se précipita dans le fleuve Conozus, qui prit depuis le nom de Palestinus. Dans la suite, Strymon, fils d'Arès et d'Hélice, ayant appris la mort de Rhésus, fut si accablé de douleur, qu'il se jeta dans le fleuve Palestinus (ἐαυτὸν ἔρριψεν εἰς ποταμὸν Παλαιστῖνον), auquel il donna son nom.

Plutarque, *Des noms des fleuves et des montagnes* XI. Traduction Abbé Ricard 1844.

❖ Thisbé

« C'est ta propre main, dit-elle, et ton amour qui t'ont porté le coup fatal, malheureux ! Moi aussi, j'ai une main assez vigoureuse, au moins pour un tel dessein, et j'ai au cœur qui me donnera assez de force pour me frapper. Je te suivrai au-delà de cette vie ; on dira que j'ai été la cause déplorable et la compagne de ton trépas ; la mort seule, hélas ! pouvait t'arracher à moi ; tu ne pourras plus m'être arraché, même par la mort. Cependant nous vous adressons tous deux cette prière, ô mon malheureux père, et toi, malheureux père de mon ami : Que ceux qu'un amour fidèle et leur dernière heure ont unis l'un à l'autre reposent dans le même tombeau ; ne leur refusez pas cette grâce. Et toi, arbre, dont les rameaux n'abritent maintenant qu'un seul corps et bientôt en abritera deux, grave les marques de notre trépas, porte à jamais des fruits sombres en signe de deuil, pour attester que deux amants t'arrosèrent de leur sang. » Elle dit et, ayant fixé la pointe de l'épée au-dessous de sa poitrine, elle se laissa tomber sur le fer encore tiède du sang de Pyrame (*dixit et aptato pectus mucrone sub imum incubuit ferro, quod adhuc a caede tepebat*). Cependant sa prière toucha les dieux, elle toucha les deux pères ; car le fruit parvenu à sa maturité, prend une couleur noirâtre et ce qui reste de leurs bûchers repose dans la même urne.

Ovide, *Métamorphoses* IV, 162-163. Traduction G. Lafaye 2002.

❖ Vieillard juif

Pas un ne se rendit spontanément et parmi ceux qu'on voulait forcer à le faire, beaucoup préférèrent la mort à la captivité. 312 C'est là qu'un vieillard, père de sept fils, comme ceux-ci avec leur mère le suppliaient de leur permettre de sortir selon le serment (d'Hérode), les tua de la façon suivante : il commanda à ses fils de s'avancer un à un, et lui, debout près de l'orifice, il égorga ses fils à mesure que chacun s'avavançait. Hérode qui surveillait la scène d'un point d'observation, bouleversé d'émotion, tendait la main dans la direction du vieillard en le suppliant d'épargner ses enfants. 313 Mais lui, sans s'émouvoir le moins du monde de ses discours, et brocardant même Hérode sur sa bassesse, après ses enfants tua aussi sa femme et, après avoir lancé les cadavres dans le précipice, s'y jeta lui-même pour finir (τελευταῖον ἐαυτὸν ἔρριψεν).

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* I, 311-313. Traduction A. Pelletier 1975.

❖ **Vieillards de Trinacé**

Les Trinaciens, sans alliés puisque les autres villes étaient sujettes de Syracuse, n'en engagèrent pas moins une lutte vigoureuse. Ils affrontèrent les dangers avec ardeur et tuèrent beaucoup d'ennemis, mais tous perdirent la vie en luttant héroïquement. De même, la plupart des vieillards se tuèrent, incapables de supporter l'humiliation de la captivité (ὁμοίως δὲ καὶ τῶν πρεσβυτέρων οἱ πλείους ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ ζῆν μετέστησαν, οὐχ ὑπομείναντες τὰς ἐκ τῆς ἀλώσεως ὕβρεις). Les Syracusains, qui avaient triomphé de façon éclatante d'hommes jusque là invaincus, réduisirent la population en esclavage, rasèrent la ville, et envoyèrent à Delphes la meilleure part du butin, pour témoigner leur reconnaissance au Dieu. Diodore, *Bibliothèque historique* XII, 29, 3-4. Traduction M. Casevitz 1972.

❖ **Vieillards troglodytes**

Ceux que l'âge rend incapables de suivre les troupeaux s'étranglent en se serrant le cou au moyen d'une queue de vache et mettent ainsi à leur vie avec décision (βοδὸς οὐρᾷ τὸν αὐχένα περισφίγγαντες ἑαυτῶν ἀπολύονται τοῦ ζῆν προθύμως) ; et si quelqu'un essaie de différer sa mort, le premier venu a le droit de lui passer le lien autour du cou, dans la pensée de lui venir en aide, et, tout en l'admonestant, de lui ôter la vie. Pareillement, il est d'usage chez eux de faire périr les estropiés et ceux qui sont atteints de maladies incurables ; en effet, le plus grand des maux à leurs yeux est d'aimer la vie quand on n'est pas capable d'accomplir des actes qui vous rendent dignes de vivre. Voilà pourquoi, chez les Troglodytes, l'on ne voit que des gens sains de corps et encore dans la force de l'âge, personne chez eux ne dépassant la soixantaine. Diodore, *Bibliothèque historique* III, 33, 5-6. Traduction B. Bommelaer 1989.

Et quand les gens, accablés par la vieillesse, lot de tout homme, ne sont plus capables de suivre les troupeaux, on leur passe une queue de bœuf autour du cou et, en serrant bien le lien derrière la nuque, on les délivre de la vie. Si l'un d'eux cherche à retarder la fin, quiconque soudain le désir s'étant approché de lui, dans la pensée qu'il agit par bienveillance, met fin à son hésitation ; blâmant, conformément à la raison, ses atermoiements, il le tue de la même manière. Ce ne sont pas seulement les vieillards qu'ils retranchent ainsi de la vie, mais aussi ceux qu'une longue maladie ou la perte d'un membre rend incapables de suivre les troupeaux. Photius, *Bibliothèque* 250, 454b. Traduction R. Henry 1974.

❖ **Zarmanochégas (Indien) (Mort vers 20 avant J.-C.)**

Pour ce qui est des Indiens que l'on a vus chez nous, ils venoient tous d'une seule contrée de l'Inde, et avoient accompagné les ambassadeurs qu'un ou deux rois, tels que Pandion et Porus, avoient envoyés à Auguste avec des présents : on peut y joindre le gymnosophe Indien qui se brûla vif à Athènes, spectacle que Calanus avoit donné [anciennement] à Alexandre.

Strabon, *Géographie* XV, 686. Traduction. Traduction A. Tardieu 1819.

Avec ces ambassadeurs, dit-il, étoit aussi celui qui se brûla depuis à Athènes. Cette coutume de se brûler peut-être attribuée, chez les uns, au dégoût d'une vie malheureuse, dont ils cherchent à se délivrer ; chez les autres, au contraire, à la crainte de voir interrompre le cours de prospérité dont ils jouissent (καὶ ὁ Ἀθήνησι κατακαύσας ἑαυτόν· ποιεῖν δὲ τοῦτο τοὺς μὲν ἐπὶ κακοπραγία ζητοῦντας ἀπαλλαγὴν τῶν παρόντων, τοὺς δ' ἐπ' εὐπραγία, καθάπερ τοῦτον), et au désir de prévenir les malheurs qui peuvent menacer une existence trop long-temps prolongée.

Cas barbares

Celui qui se brûla à Athènes, ne portoit non plus qu'un caleçon : après s'être frotté d'huile, il sauta en riant sur le bûcher (καὶ δὴ καὶ γελῶντα ἀλέσθαι γυμνὸν λίπ' ἀηλιμμένον ἐν περιζώματι ἐπὶ τὴν πυράν). On grava sur son tombeau cette inscription :
Ci-gît Zarmanus Chegan, Indien de la ville de Bargose, qui s'est immortalisé en suivant l'antique usage des Indiens (τὰ πάτρια Ἰνδῶν ἔθῃ ἑαυτὸν ἀπαθανάτισας κεῖται).
Strabon, *Géographie* XV, 720. Traduction. Traduction A. Tardieu 1819.

Bien des années après, un autre Indien, qui se trouvait à Athènes avec César, se sacrifia de même (συνὸν ἐποίησε), et l'on montre aujourd'hui encore son tombeau, appelé Tombeau de l'Indien.

Plutarque, *Vie d'Alexandre* LXIX, 8. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1975.

Un des Indiens, Zarmaros, soit qu'il fût de la race de leurs sages, et qu'il agît ainsi par amour de la gloire, soit parce qu'il était vieux et qu'il suivait un usage de sa patrie, soit qu'il posât devant Auguste et les Athéniens (car c'est à Athènes qu'il était venu), ayant pris la résolution de mourir, se fit initier aux mystères des Deux-Déeses célébrées, dit-on, hors le temps consacré, par considération pour Auguste, qui s'y fit lui-même aussi initier; puis il se jeta tout vivant dans le feu (καὶ πυρὶ ἑαυτὸν ζῶντα ἐξέδωκεν).
Dion Cassius, *Histoire romaine* LIV, 9, 10. Traduction E. Gros 1845.

B. Suicide collectif.

❖ Cauniens (Lyciens) (546/540)

Les Lyciens, quand Harpage eut fait avancer son armée dans les plaines de Xanthos, sortirent à sa rencontre, et, dans le combat qu'ils soutinrent, une poignée d'homme contre beaucoup, accomplirent de beaux faits d'armes ; vaincus et refoulés dans la ville, ils rassemblèrent dans la citadelle leurs femmes, leurs enfants, leurs biens, leurs serviteurs, y mirent le feu et la brûlèrent complètement (συνήλισαν ἐς τὴν ἀκρόπολιν τὰς τε γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα καὶ τὰ χρήματα καὶ τοὺς οἰκέτας καὶ ἔπειτα ὑπήσαν τὴν ἀκρόπολιν πᾶσαν ταύτην καίεσθαι); cela fait, après s'être liés par de terribles serments, ils firent une sortie ; et tous les Xanthiens périrent en combattant. Des habitants de Xanthos qui prétendent aujourd'hui être de race Lycienne, la plupart, à l'exception de quatre-vingts familles, sont des émigrés ; ces quatre-vingts familles se trouvaient être alors absentes de la ville ; et c'est grâce à cela qu'elles survécurent. Voilà comment Harpage s'empara de Xanthos.

Et il s'empara également de Caunos dans des conditions presque pareilles ; car les Cauniens imitèrent les Lyciens sur la plupart des points (καὶ γὰρ οἱ Καόνιοι τοὺς Λυκίους ἐμιμήσαντο τὰ πλέω).

Hérodote, *Histoires* I, 176. Traduction Ph.-E. Legrand 1993.

❖ Eunuques de Panthée

Panthée vient de se tuer du fait de la mort de son mari ;

Apprenant l'acte de Panthée Cyrus, bouleversé, s'élance pour voir s'il peut intervenir. Les eunuques, voyant le malheur, tirent, eux aussi, tous les trois, leur poignard et se donnent la mort (ἀποσφάττονται), à l'endroit même où ils avaient reçu d'elle l'ordre de se tenir. L'on dit aujourd'hui que le tombeau des eunuques est resté élevé jusqu'à ce jour ; il paraît que sur la stèle supérieure sont inscrits les noms d'Adradas et de Panthée, en caractères assyriens, et qu'en bas il y a trois stèles avec l'inscription « les grands-massiers ». Lorsque Cyrus eut approché de la scène de deuil, après avoir admiré Panthée, après avoir gémi, il s'en allait. Il prit soin que les morts obtinssent tous les honneurs funèbres voulus et le tombeau alors élevé était, dit-on gigantesque.

Xénophon, *Cyropédie* VII, 3, 14. Traduction E. Delebecque 2000.

❖ Femmes d'Arduba (9 après J.-C.)

La place, en effet, était très forte, et tout le canton, excepté un faible espace, était enveloppé par un fleuve rapide coulant au pied des remparts, et les transfuges, révoltés contre les habitants du pays, qui désiraient traiter, en vinrent aux mains avec eux ; aidés par les femmes qui, à l'intérieur des murailles, malgré le sentiment de leurs maris, brûlaient de l'amour de la liberté et préféraient souffrir tout plutôt que l'esclavage, ils livrèrent un combat acharné ; vaincus, ils finirent par céder, quelques-uns même d'entre eux prirent la fuite. Quant aux femmes, saisissant leurs enfants, les unes se jetèrent dans le feu, les autres se précipitèrent dans le fleuve (αἱ δὲ δὴ γυναῖκες τὰ παιδιά ἀρπάσασαι αἱ μὲν ἐς πῦρ ἑαυτὰς ἐνέβαλον, αἱ δὲ ἐς ποταμὸν κατεκρήμνισαν). Arduba ainsi prise, les autres places voisines se rendirent d'elles-mêmes à Germanicus. Germanicus, après ces exploits, retourna auprès de Tibère, et ce fut Postumius qui acheva de soumettre le pays.

Dion Cassius, *Histoire Romaine* LVI, 15, 3. Traduction E. Gros 1865.

❖ **Indiens obsédés (IV^e siècle)**

Alexandre descendit à terre et s'avança sur deux cent cinquante stades de profondeur ; il dévasta la région et prit la capitale par blocus. Quarante mille fantassins d'une autre nation l'attendaient sur la rive ; mais il traversa le fleuve et les mit en fuite : ils s'enferment dans leurs murs, qu'il prend d'assaut. On tua les adultes, et on vendit les autres. Ensuite il tenta l'assaut d'une autre ville, mais les défenseurs le repoussèrent avec énergie, et il perdit nombre de Macédoniens. Mais, comme il continuait le siège, les habitants, sans espoir de salut, mirent le feu à leurs demeures : voici les flammes qui les consomment, eux, leurs enfants et leurs épouses. Ils cherchaient à accroître l'incendie, et les Macédoniens à l'éteindre : combat d'un nouveau genre. Les indigènes détruisaient leur ville, les ennemis la défendaient : tant la guerre amène de contradictions dans le comportement naturel de l'homme.

Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre* IX, 4, 7. Traduction H. Bardon 1948.

❖ **Isauriens (Pisidiens) (entre 323 et 318)**

De plus ils affrontaient le danger avec le courage du désespoir et mourraient de bon cœur pour la liberté. **4.** Le troisième jour, comme il y avait eu beaucoup de morts et que le rempart n'était plus suffisamment gardé en raison du manque d'effectifs, les gens de la ville accomplirent une action héroïque qui mérite d'être rapportée (ἥρωικὴν καὶ μνήμης ἀξίαν). Voyant en effet qu'un châtement inexorable les attendait et qu'ils n'étaient pas assez forts pour se défendre, ils décidèrent de ne pas livrer la ville à l'ennemi et de ne pas remettre leur sort entre ses mains, puisqu'il était manifeste que le châtement s'accompagnerait de violences dégradantes. Pendant la nuit, d'un commun accord, ils s'élancèrent vers une noble mort : ayant enfermé enfants, femmes et vieillards dans les maisons, ils y mirent le feu et choisirent de mourir et d'être ensevelis ensemble dans la fournaise (νοκτὸς δ'όμοθυμαδὸν πρὸς τὸν εὐγενῆ θάνατον ὀρμήσαντες τέκνα μὲν καὶ γυναῖκας καὶ γονεῖς εἰς τὰς οἰκίας ἐγκλείσαντες ἐνέπρησαν, κοινὸν θάνατον καὶ τάφον διὰ τοῦ πυρὸς ἐλόμενοι). **5.** Les flammes s'élevèrent soudain vers le ciel et les Isauriens jetèrent dans le brasier leurs biens et tout ce dont le vainqueur pourrait tirer parti, tandis que Perdicas, stupéfait de ce qui se passait, disposait son armée autour de la ville et, de partout, s'efforçait d'y pénétrer. **6.** Mais, du fait des remparts, les habitants se défendaient et abattaient de nombreux Macédoniens. Perdicas, encore plus abasourdi, se demandait pour quelle raison des gens qui avaient livré aux flammes leurs maisons et tout le reste mettaient ainsi tant de zèle à garder leurs murailles. **7.** À la fin, quand Perdicas et les Macédoniens se furent éloignés de la ville, les Isauriens se précipitèrent eux-mêmes dans le brasier et furent ensevelis dans leurs maisons avec leurs familles (οἱ Ἰσαυρεῖς ἑαυτοὺς εἰς τὸ πῦρ ῥίψαντες ἐν ταῖς οἰκίαις συνετάφησαν τοῖς οἰκείοις).

Diodore, *Bibliothèque historique* XVIII, 22, 4-7. Traduction P. Goukowsky 1978.

❖ **Juifs**

Le mur ayant été abattu par les machines, les Juifs, malgré cela, ne se rendirent pas encore ; bien plus, ils tuèrent un grand nombre de soldats qui cherchaient à s'ouvrir un passage par la force ; puis, mettant le feu à quelques édifices voisins dans l'intention d'empêcher les Romains, bien que maîtres du cercle, d'avancer plus loin, ils endommagèrent le mur et brûlèrent avec lui, malgré eux, l'enceinte qui protégeait le lieu sacré, et le chemin du temple fut ouvert aux Romains. Néanmoins les Juifs n'y coururent pas sur-le-champ, retenus par la superstition ; ce ne fut que tard que, forcés par Titus, ils se retirèrent dedans. Ils repoussèrent les Romains avec bien plus d'ardeur encore, comme s'ils avaient rencontré une heureuse occasion, en tombant auprès du temple et pour sa défense, rangés, le peuple dans le vestibule, les sénateurs sur les degrés, les prêtres dans le sanctuaire même. Ils ne furent vaincus, bien que combattant en petit nombre contre des forces bien supérieures, que lorsque le feu eut

dévoré une partie du temple ; alors, volontairement, les uns se percèrent des épées des Romains, les autres s'entre-tuèrent, d'autres s'égorèrent eux-mêmes, d'autres enfin s'élançèrent dans le feu (τότε γὰρ ἐθελούσιοι οἱ μὲν ξίφεσί σφας τοῖς τῶν Ῥωμαίων περιέπειρον, οἱ δὲ ἀλλήλους ἐφόνευον, ἄλλοι ἑαυτοὺς κατεχρῶντο, οἱ δὲ ἐς τὸ πῦρ ἐσεπήδων). Il semblait à tous, mais surtout aux derniers,] que c'était non la perte, mais la victoire, le salut et le bonheur de périr avec le temple.

Dion Cassius, *Histoire Romaine* LXVI, 6, 3. Traduction E. Gros 1867.

❖ Juifs de Gamala

La plupart des juifs, une fois cernés de toutes parts, désespérant de leur salut, tenant embrassés leurs enfants et leurs femmes se précipitèrent eux-mêmes dans le ravin (αὐτοὺς τε κατεκρήμνιζον εἰς τὴν φάραγγα); or ce ravin avait été creusé très profond au pied de la citadelle.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* IV, 79. Traduction A. Pelletier 1982.

❖ Juifs de Japha

En vain la cohue des fuyards, se ruant contre les portes, implore, en les appelant par leurs noms, ceux qui les gardent : pendant même que les supplications s'échappent de leurs lèvres, ils tombent égorgés. L'ennemi leur ferme la première muraille, leurs concitoyens la seconde : ainsi acculés et entassés entre les deux enceintes, les uns s'entre-tuent ou se tuent eux-mêmes (πολλοὶ μὲν τοῖς ἀλλήλων, πολλοὶ δὲ τοῖς ἰδίοις περιεπίροντο ξίφεσιν), les autres, en nombre prodigieux, périssent sous les coups des Romains sans avoir même l'énergie de se défendre ; car, à la stupeur où les a jetés l'ennemi, s'ajoute la perfidie de leurs frères qui achève de briser leur courage.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 296. Traduction R. Harmand 1900-1932.

❖ Juifs de Jotapata

Par ces raisonnements et beaucoup d'autres Josèphe cherchait à détourner ses compagnons de l'idée du suicide (τῆς αὐτοχειρίας ἔλεγεν). Mais le désespoir fermait leurs oreilles, comme celles d'hommes qui depuis longtemps s'étaient voués à la mort (καθοσιώσαντες ἑαυτοὺς τῷ θανάτῳ) : ils s'exaspéraient donc contre lui, couraient çà et là l'épée à la main en lui reprochant sa lâcheté, et chacun semblait sur le point de le frapper. Cependant Josèphe appelle l'un par son nom, regarde l'autre d'un air de commandement, prend la main de celui-ci, trouble celui-là par ses prières ; bref, livré dans cette nécessité aux émotions les plus diverses, il réussit cependant à détourner de sa gorge tous ces fers qui le menacent, comme une bête traquée de toutes parts qui fait face successivement à chacun de ses persécuteurs. Ces hommes qui, même dans l'extrémité du malheur, révèrent encore en lui leur chef, laissent mollir leurs bras et glisser leurs épées ; plusieurs, qui déjà levaient contre lui leurs sabres de combat, les jetèrent spontanément.

Josèphe, qui dans cet embarras ne perdit pas sa présence d'esprit, met alors sa confiance dans la protection de Dieu : « Puisque, dit-il, nous sommes résolus à mourir, remettons-nous en au sort pour décider l'ordre ou nous devons nous entretuer : le premier que le hasard désignera tombera sous le coup du suivant et ainsi le sort marquera successivement les victimes et les meurtriers, nous dispensant d'attenter à notre vie de nos propres mains. Car il serait injuste qu'après que les autres se seraient tués il y en eût quelqu'un qui pût changer de sentiment et vouloir survivre ». Ces paroles inspirent confiance, et après avoir décidé ses compagnons, il tire au sort avec eux. Chaque homme désigné présente sans hésitation la gorge à son voisin dans la pensée que le tour du chef viendra bientôt aussi, car ils préféreraient à la vie l'idée de partager avec lui la mort. À la fin, soit que le hasard, soit que la Providence divine l'ait ainsi

voulu, Josèphe resta seul avec un autre : alors, également peu soucieux de soumettre sa vie au verdict du sort et, s'il restait le dernier, de souiller sa main du sang d'un compatriote, il sut persuader à cet homme d'accepter lui aussi la vie sauve sous la foi du serment

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 383-391. Traduction R. Harmand 1900-1932.

❖ Marmariens (Lyciens) (334/333)

Aux confins de la Lycie, le peuple des Marmariens occupait un grand rocher remarquable par sa forte position. Comme Alexandre passait à proximité de ce bourg fortifié, ils s'attaquèrent aux Macédoniens de l'arrière-garde. Ils tuèrent quantité d'entre eux et enlevèrent bêtes et gens en grand nombre. Là-dessus, saisi de colère, le roi mit le siège devant le bourg, consacrant tous ses efforts à s'en emparer de vive force. Mais les Marmariens soutenaient fermement le siège, car ils étaient d'une bravoure peu commune et avaient confiance dans la forte position du lieu. Pendant deux jours, on lança des assauts ininterrompus, et il était clair que le roi ne se retirerait pas avant d'avoir pris le rocher. Les anciens conseillaient tout d'abord aux jeunes Marmariens de renoncer à la violence et de chercher un accommodement avec le roi, aux meilleures conditions possibles. Mais comme les jeunes, loin de se laisser convaincre, se faisaient gloire de périr avec la liberté de leur patrie, ils les exhortèrent à tuer enfants, femmes et vieillards. Quant à eux, puisque leur vigueur pourrait les sauver, ils s'échappèrent pendant la nuit en passant à travers les lignes ennemies et iraient se réfugier dans la montagne voisine. Les jeunes acquiescèrent, invitant chacun à rentrer chez soi avec sa famille et à goûter le plaisir des aliments et des boissons les plus agréables avant d'affronter un sort atroce. Les jeunes gens, qui étaient environ cinq cents, décidèrent toutefois de s'abstenir de massacrer leur parenté. Il valait mieux incendier toutes les maisons, faire une sortie et aller se replier dans les montagnes. Ils exécutèrent donc leur décision, si bien que chaque famille se trouva ensevelie dans son propre foyer (οὔτοι μὲν οὖν τὰ δεδογμένα συντελέσαντες ταῖς ἰδίαις ἐστίαις ἐκάστους ἐποίησαν ἐνταφῆναι), tandis qu'eux-mêmes, passant à travers les troupes d'investissement, s'échappèrent pendant qu'il faisait nuit et allèrent se réfugier dans la montagne voisine.

Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 28, 5. Traduction P. Goukowsky 1976.

Le général lui-même, qui avait placé sa tente dans le temple de Zeus, et qui avait profané le sanctuaire pour se procurer des richesses, se sauva ignominieusement à Carthage, accompagné d'un petit nombre de soldats, afin que, épargné par le fer, il mourût comme un sacrilège, et qu'il menât dans sa patrie une vie honteuse. Il arriva à un tel degré d'infortune que, couvert de haillons, il parcourait les temples de Carthage, se reprochant ses impiétés envers les dieux, et s'avouant puni de ses crimes par une divinité vengeresse. Enfin, se condamnant lui-même à mort, il se laissa périr d'inanition (τὸ δὲ τέλος ἑαυτοῦ καταγνοῦς θάνατον ἀπεκατέρησε), léguant à ses concitoyens la crainte des dieux. Bientôt après, la fortune leur prépara bien d'autres revers.

Diodore, *Bibliothèque historique* XVI, 76, 4. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Perses (V^e siècle)

En entendant ces paroles, Xerxès aurait déclaré : « hommes de Perse, à chacun de vous, maintenant de montrer l'intérêt qu'il porte à son roi ; car c'est de vous, semble-t-il, que dépend mon salut », ainsi aurait-il parlé ; eux se seraient prosternés et jetés à la mer (ἐκπηδᾶν ἐς τὴν θάλασσαν); et le vaisseau, allégé, aurait pu, dans ces conditions, arriver sauf en Asie.

Hérodote, *Histoires* VIII, 118. Traduction Ph.-E. Legrand 1953.

❖ **Sagonte (Ibères) (218)¹**

Comme le commandement était vacant après l'assassinat du Carthaginois Asdrubal, ils élurent général en chef le plus âgé de ses fils, Annibal.

La ville de Zacantha assiégée par Annibal. Après avoir rassemblé les objets précieux appartenant aux sanctuaires ainsi que l'or et l'argent qu'ils avaient chez eux, sans oublier les bijoux et les pendants d'oreille garnis d'argent de leurs femmes, les habitants les firent fondre et y mêlèrent du bronze et du plomb ; et, quand ils eurent rendu l'or inutilisable, ils firent une sortie. Au terme d'un combat héroïque, ils furent tous exterminés, après avoir eux-mêmes tué beaucoup d'ennemis. Les femmes de leur côté, après avoir tué leurs enfants, se suicidèrent par pendaison (ἐαυτὰς δι' ἀγχόνης ἀπέπνιξαν). Ce fut ainsi que, sans profit, Annibal s'empara de la ville. Mais les Romains réclamèrent Annibal afin de le juger pour les actes qu'il avait commis au mépris de la Justice. Comme il ne leur fut point livré, ils engagèrent la guerre appelée « guerre d'Annibal ».

Diodore, *Bibliothèque historique* XXV, frgmt 17. Traduction P. Goukowsky 2006.

Comme, pour entendre ce discours, une multitude de gens s'était mêlée au sénat, soudain, les principaux citoyens, qui s'étaient retirés avant qu'on donnât une réponse, apportèrent au forum tout l'argent et tout l'or des édifices publics et des maisons particulières, les jetèrent sur un bûcher allumé à la hâte dans ce but et, pour la plupart, s'y précipitèrent.

[...] Devant la baisse de vigilance de la population, Hannibal pénètre dans la ville et donne l'ordre de tuer les adultes.

Ordre cruel, mais presque inévitable, comme la suite le montra bien : qui, en effet, aurait-on pu épargner de ceux qui, enfermés avec leurs femmes et leurs enfants, firent s'écrouler sur eux leur maison en y mettant le feu ou, les armes à la main, ne s'arrêtèrent de combattre qu'en mourant ?

Tite-Live, *Histoire romaine* XXI, 14, 2. Traduction P. Jal 1988.

Il choisit donc, pour en faire le motif de la guerre, Sagonte, vieille et riche cité espagnole, grand, à la vérité, mais triste exemple de fidélité envers les Romains ; c'est cette ville, dont l'indépendance avait pourtant été reconnue par un traité commun, qu'Hannibal, cherchant de nouveaux prétextes de troubles, détruisit de ses propres mains et de celle de ses habitants, pour s'ouvrir, par la rupture du traité, le chemin de l'Italie. Les Romains ont pour les traités un immense respect : aussi, apprenant qu'une ville alliée était assiégée, se rappelant le traité qu'ils avaient conclu aussi avec les Carthaginois, ils ne courent pas tout de suite aux armes, préférant exposer d'abord leur plainte conformément aux usages juridiques. Cependant, les Sagontins, désormais épuisés par neuf mois de famine, de siège et de combats, et dont la fidélité avait fini par tourner à la rage, élèvent un énorme bûcher sur le forum, puis se jettent dessus, se détruisant, eux et leurs proches, avec tous leurs biens, par le fer et par le feu.

[...]

L'issue de la guerre répondit à ses débuts. En effet, comme si les Sagontins, dans leurs dernières malédictions, avaient prescrit pour eux ces sacrifices expiatoires, le jour fameux où, tous ensemble, ils détruisirent leur patrie dans les flammes, leurs mânes furent vengés par la dévastation de l'Italie, la captivité de l'Afrique, la mort des chefs et des rois qui conduisirent cette guerre. Aussi, dès que, funeste et meurtrière, la violente tempête de la guerre punique se fut une bonne fois mise en branle en Espagne, et eut, dans l'incendie de Sagonte, enflammé le foudre depuis longtemps destiné aux Romains, voici qu'aussitôt, emportée en quelque sorte

¹ Voir également sur le cas de Sagonte, Dion Cassius, *Histoire romaine* XIII = Zonaras VIII, 21-22.

par son élan, elle brisa les Alpes en deux et, comme si elle était envoyée du ciel, descendit sur l'Italie du haut de ces neiges à l'altitude fabuleuse.

Florus, *Epitomè* I, 22. Traduction P. Jal 1967.

Les Sagontains ne comptant plus sur l'aide de Rome, et atteints par la famine qui s'était abattue sur eux, comme Hannibal maintenait un siège permanent -il avait entendu dire que la ville était très prospère et très riche, et pour cette raison il ne relâchait pas le siège- publièrent un édit demandant d'apporter tout l'argent et tout l'or, public et privé, au forum, où ils le fondirent avec du plomb et du cuivre pour qu'il ne fût d'aucune utilité pour Hannibal. Puis, pensant qu'il valait mieux mourir en combattant que mourir de faim, ils firent une sortie de nuit sur les assiégeants alors qu'ils étaient endormis et ne s'attendaient pas à une attaque, et en tuèrent une partie au saut du lit, d'autres qui s'armaient maladroitement, et d'autres encore qui combattaient véritablement. La bataille continua jusqu'à ce que de nombreux Africains et tous les Sagontains fussent massacrés. Comme du haut des murs, les femmes étaient témoins de la mort de leurs maris, certaines d'entre elles se jetèrent des toits, d'autres se pendirent, et d'autres tuèrent leurs enfants avant de se tuer elles-mêmes (αἱ μὲν ἐρρίπτουν ἑαυτὰς κατὰ τῶν τεγῶν, αἱ δ' ἀνήρτων, αἱ δὲ καὶ τὰ τέκνα προκατέσφαζον). Telle fut la fin de Sagonte, une ville grande et puissante. Quand Hannibal apprit ce qu'on avait fait de l'or, il en fut irrité et fit mettre à mort après les avoir torturés tous les adultes survivants. Voyant que la ville n'était pas loin de Carthage, que la terre était fertile et qu'elle était située le long de la mer, il la fit reconstruire et en fit une colonie carthaginoise, et je pense qu'elle s'appelle maintenant Carthage Spartarian (qui produit une plante appelée spartos).

Appien, *Iberica* XII. Traduction P. Remacle¹.

❖ Sidoniens (vers 350)

Artaxerxès prend Sidon après avoir fait tuer 500 suppliants sidoniens ;

Mais lorsqu'ils virent la ville prise et les murs cernés par tant de milliers de soldats, alors ils s'enfermèrent avec leurs femmes et leurs enfants dans les maisons et les incendièrent (συγκλείσαντες ἑαυτοὺς καὶ τὰ τέκνα καὶ γυναῖκας εἰς τὰς οἰκίας ἐνέπρησαν). On rapporte que plus de 40000 hommes, y compris les esclaves, périrent dans les flammes. Dans cette horrible catastrophe, toute la ville avec ses habitants, fut consumée par le feu.

Diodore, *Bibliothèque historique* XVI, 45, 4. Traduction F. Hoeffler 1865.

❖ Suicide collectif

Le premier jour il fut question de ces griefs, mais les jours suivants l'enquête ne fut pas poussée plus loin : les envoyés de Gadara, en effet, voyant de quel côté inclinaient César lui-même et le tribunal et prévoyant qu'ils allaient être, selon toute vraisemblance, livrés au roi, se suicidèrent, dans la crainte des mauvais traitements ; les uns s'égorgeaient pendant la nuit, d'autres se précipitèrent d'une hauteur, d'autres enfin se jetèrent dans le fleuve (κατὰ φόβον αἰκίας οἱ μὲν ἀπέσφαττον αὐτοὺς ἐν τῇ νυκτί, τινὲς δὲ καθ' ὕψους ἠφίεσαν, ἄλλοι δ' εἰς τὸν ποταμὸν ἐπιπίπτοντες ἕκοντι διεφθείροντο). [359] On vit là un aveu de leur impudence et de leur culpabilité, et César acquitta Hérode sans plus ample informé.

Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* I, 358. Traduction R. Harmand 1900-1932.

¹ <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/appien/iberique.htm> (consulté le 30/04/2015).

❖ **Taoques (401/400)**

L'armée attaque une base taoque pour piller les vivres. Finalement les Grecs s'introduisent, voilà ce que raconte Xénophon à ce sujet ;

On vit alors un terrible spectacle : les femmes jetaient leurs petits enfants du haut du rocher, puis se précipitaient elles-mêmes, et les hommes de même (ἐνταῦθα δὴ δεινὸν ἦν θέαμα. Αἱ γὰρ γυναικες ρίπτουσαι τὰ παιδιά εἶτα ἑαυτὰς ἐπικατερρίπτουν, καὶ οἱ ἄνδρες ὡσαύτως). C'est alors que le lochage Aenéas de Stymphale, voyant courir pour se précipiter (ρίψοντα ἑαυτὸν) un barbare qui avait un bel habit, le saisit pour l'en empêcher ; mais l'autre l'entraîne avec lui et tous deux tombèrent sur des rochers et périrent. On ne fit que très peu de prisonniers ; mais on prit beaucoup de bœufs, d'ânes et de moutons.

Xénophon, *Anabase* IV, 7, 13-14. Traduction P. Chambry 1967.

❖ **Ville de Cappadoce**

Cependant Perdiccas, ayant porté la guerre dans les états d'Ariarathe, roi de Cappadoce, ne tira de sa victoire que des périls et des blessures : car les Barbares, chassés du champ de bataille, rentrent dans leur ville, égorgent leurs enfants et les femmes, brûlent leurs maisons et leurs richesses ; et pour ne laisser aux vainqueurs que le spectacle de l'incendie, ils jettent leurs esclaves dans les flammes, et s'y précipitent eux-mêmes.

Justin, *Histoire universelle* XIII, 6, 1-3. Traduction A.-L Paul 1805¹.

¹ <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/justin/livre13.htm> (consulté le 10 juillet 2014).

Textes sur le suicide.

A. Textes généraux.

Sophocle, *Œdipe-Roi* 1374 – Œdipe compare ses crimes au suicide

Et de quels yeux, descendu aux Enfers, eussé-je pu, si j'y voyais, regarder mon père et ma pauvre mère, alors que j'ai sur tous les deux commis des forfaits plus atroces que ceux pour lesquels on se pend (ἀγγόνης ειργασμένα) ?

Sophocle, *Œdipe-Roi* 1374. Traduction A. Dain, P. Mazon 1994

Platon, *Lois* VIII, 838 b-c. Les incestueux se donnent la mort.

L'étranger d'Athènes

N'est-ce pas une toute petite formule qui éteint toute l'ardeur de cette sorte de concupiscence ?

Mégille

Laquelle précisément veux-tu dire ?

L'étranger d'Athènes

Celle qui déclare que ces actes sont totalement impies, odieux à la divinité et infâmes parmi les infâmes. Or la raison n'en est-elle pas celle-ci. Personne sur ce point ne tient un autre langage et, sitôt né, chacun de nous entend, partout et toujours, parler de la sorte soit sur le ton de la comédie soit sur le ton le plus sérieux qui soit, qu'on appelle souvent le ton tragique, quand on met en scène des Thyeste, des Œdipe ou des Macarée qui, ayant avec leurs sœurs un commerce clandestin, d'eux-mêmes, une fois découverts, se donnent la mort pour se punir de leur faute (ὀφθέντας δὲ ἐτοίμως θάνατον αὐτοῖς ἐπιτιθέντας δίκην τῆς ἀμαρτίας).

Platon, *Lois* VIII, 838b-c. Traduction L. Brisson, J.-F. Pradeau 2006.

Platon, *Phédon* 68A – Tentation de rejoindre un défunt

Quoi ! des amours humaines, mignons, épouses, fils, ont pu morts inspirer à plusieurs le dessein d'aller volontairement aux demeures d'Hadès les y rejoindre (πολλοὶ δὴ ἐκόντες ἠθέλησαν εἰς Ἄιδου μετελθεῖν), conduits par l'espoir qu'ils reverraient là-bas l'objet de leur désir et seraient avec lui !

Platon, *Phédon* 68A. Traduction L. Robin 1967.

Xénophon, *Cyropédie* III, 1, 25 – Devancer la mort par crainte de la mort¹

Voici qui montre avec encore plus d'évidence de quel poids la peur nous accable : il est des hommes qui, par peur d'être pris et tués, devancent la mort en se précipitant dans le vide, ou en se pendant, ou en se coupant la gorge (ἔνιοι γὰρ φοβούμενοι μὴ ληφθέντες ἀποθάνωσι προαποθνήσκουσιν ὑπὸ τοῦ φόβου, οἱ μὲν ῥιπτοῦντες ἑαυτούς, οἱ δ' ἀπαγχόμενοι, οἱ δ' ἀποσφαττόμενοι). Tant il est vrai que, de tout ce qui est à redouter, c'est la peur qui abat le plus les âmes.

¹ Voir également sur ce sujet Sénèque, *Lettres à Lucilius* XXIV « L'imprudence des hommes, ou même leur folie, est telle que certains sont poussés à la mort par la crainte de la mort » (traduction de P. Miscevic, 1990).

Xénophon, *Cyropédie* III, 1, 25. Traduction M. Bizos 1973.

Lysias, Discours XII, 17-18 – Sur le corps de ceux qui se tuent avec la ciguë

À cette nouvelle, je m'embarquai dans la nuit pour Mégare. Quant à Polémarque, les Trente lui envoyèrent leur ordre habituel, celui de boire la ciguë, sans lui faire connaître le motif de sa condamnation, à plus forte raison sans le juger ni le laisser se défendre. Une fois mort, ils l'emportèrent hors de la prison ; mais au lieu de laisser le convoi partir d'une des trois maisons qui nous appartenaient, ils louèrent un hangar pour y exposer le corps. Nous avions beaucoup de manteaux, mais quand on en demanda, ils n'en donnèrent pas un seul pour les funérailles ; ce furent nos amis qui fournirent, l'un un manteau, l'autre un coussin, chacun enfin ce qu'il pouvait avoir, pour l'ensevelir.

Lysias, *Discours* XII, 17-18. Traduction L. Gernet, M. Bizos 1989.

Lysias, Discours XII, 95-96 – Suicide contraint

Rappelez-vous qu'ils vous ont bannis de la cité que vos pères vous ont transmise, qu'ils réclamaient votre extradition aux villes où vous vous étiez réfugiés.

Aussi soyez animés contre eux de la même colère qu'au temps de votre exil : n'oubliez pas non plus les autres maux qu'ils vous ont fait souffrir, quand ils entraînaient brutalement les citoyens hors de l'agora ou des sanctuaires pour les mettre à mort, ou qu'ils les arrachaient des bras de leurs enfants, de leurs parents et de leurs femmes et les obligeaient à se tuer eux-mêmes (φονέας αὐτῶν ἠνάγκασαν γενέσθαι), sans permettre qu'on leur rendît les derniers devoirs, persuadés que leur puissance était au-dessus de la vengeance divine.

Lysias, *Discours* XII, 95-96. Traduction L. Gernet, M. Bizos 1989.

Lysias, Discours XIX, 7 – Sur le corps de suicidés à la ciguë

Songez donc que Nicophèmos et Aristophane ont péri sans jugement, avant que personne pût les assister en face des accusateurs qui les chargeaient. Car personne ne les vit même plus après leur arrestation, puisqu'on ne rendit même pas leur corps pour la sépulture : leur malheur fut si affreux, sans parler du reste, que cela même leur fut refusé.

Lysias, *Discours* XIX, 7. Traduction L. Gernet, M. Bizos 1962.

Eschine, Contre Ctésiphon 212 – Démosthène n'est pas un Ajax

Par Héraclès, aucun d'entre vous évidemment n'aura à craindre que Démosthène, homme magnanime et remarquable pour ses faits de guerre, après avoir manqué ces prix de la bravoure, ne rentre chez lui et se tue (ἑαυτὸν διαχρήσῃται) ; il se moque tellement de votre estime qu'il a fait mille entailles à cette tête funeste de magistrat responsable, que mon adversaire au mépris de toutes les lois, vient de proposer de couronner, et que cela lui a rapporté de l'argent quand il a intenté des procès pour une blessure avec préméditation ; enfin il a été frappé à coup de poing si violemment qu'il porte encore, je présume, les marques des poings des amis de Midias, bien visibles ; ce n'est pas une tête qu'a cet homme, mais un gagne-pain !

Eschine, *Contre Ctésiphon* 212. Traduction C. Bouchet 2000.

Eschine, Sur l'ambassade infidèle 88 – Certains se tuent après un meurtre

Car s'il n'est personne d'entre vous qui voudrait se charger d'un meurtre, même légitime, à plus forte raison s'abstiendrait-il d'en commettre un qui fut injuste, par lequel il ravirait à

quelqu'un la vie, la fortune ou les privilèges du citoyen, un crime tel que plusieurs, après l'avoir commis, se sont donné la mort (ἐξ ὧν αὐτοὺς ἀνηρήκασί τινες) ou l'ont reçue d'une condamnation publique.

Eschine, *Sur l'ambassade infidèle* 88. Traduction V. Martin, G. de Budé 1973.

Cicéron, *Tusculanes I*, 29-30 – Socrate sur l'âme

Ce sont ces arguments et d'autres analogues qui déterminèrent l'attitude de Socrate dans un procès où il y allait de sa vie. Il ne se mit point en quête d'un avocat, il ne supplia point les juges, mais le prit sur un ton libre et assuré qu'inspirait la grandeur d'âme et non l'orgueil. Le jour même de sa mort, il développa longuement le point qui justement nous occupe ; déjà quelques jours auparavant, alors que la chose eût été facile, il n'avait pas voulu qu'on le fit évader de sa prison, et, au moment où il allait prendre en main la coupe fatale, à cet instant décisif, il parla, non point comme un homme que l'on traîne à la mort, mais comme si il allait monter au ciel. XXX Telle était en effet sa pensée et voici comment il l'exposa : deux routes, deux directions s'offraient aux âmes à leur sortie du corps ; pour celles qu'avaient souillées les vices de notre nature et qui s'étaient livrés sans réserve aux passions, qui, aveuglées par elles, s'étaient dans la vie privée salies dans le vice et la turpitude, ou attendant à l'État avaient commis des crimes sans pardon, pour celles-là il y avait certain chemin qui éloignaient de la grande route et ne communiquait pas avec l'assemblée des dieux. Quant aux âmes qui avaient gardé leur innocence et leur pureté, celles sur qui l'influence pernicieuse du corps avait été la moindre et qui avaient toujours cherché à s'en dégager, prenant dans un corps humain modèle sur la vie divine, à celles-là s'ouvrait facile la route du retour vers leur point de départ, vers les dieux. C'est pourquoi, rappelant que les cygnes n'ont pas été consacrés à Apollon sans motif, mais parce qu'ils paraissent tenir de lui le sens prophétique, ce qui fait qu'ils meurent avec des chants d'allégresse, parce qu'ils prévoient le bien que comporte la mort, Socrate dit que tous les honnêtes gens et tous les sages doivent en faire autant. Au reste, ajoute-t-il, ce bien ne serait douteux pour personne s'il ne nous arrivait, quand nous approfondissons le problème de l'âme, ce que l'on constate souvent chez ceux qui regardent fixement le soleil couchant, à savoir qu'ils perdent complètement la vue : ainsi parfois le regard perçant de l'esprit qui se contemple lui-même s'émousse, et c'est la raison pour laquelle nous perdons la précision de la vue intellectuelle. C'est pourquoi notre pensée, hésitante, désorientée, indécise et redoutant mille obstacles, vogue pour ainsi dire sur un radeau au milieu d'une mer sans limite. Mais il s'agit là d'exemples anciens et empruntés aux Grecs : or Caton quitta la vie comme s'il était heureux d'avoir une raison de mourir. C'est que la divinité qui règne en nous interdit qu'elle s'en aille d'ici bas sans son ordre ; mais quand elle-même nous aura fourni un motif légitime, comme ce fut le cas de Socrate, comme c'est celui de Caton et souvent de bien d'autres, oui, par Dius Fidius, le sage quittera joyeusement les ténèbres d'ici pour la lumière de là-bas ; il ne brisera point pour autant les chaînes de sa prison, – car la loi l'interdit – mais il s'en ira, libéré en bonne et due forme par la divinité, comme par un magistrat ou quelque autorité légitime. En effet la vie entière du philosophe, comme le dit encore Platon, est une préparation à la mort (*commentatio mortis est*).

Cicéron, *Tusculanes I*, 29-30. Traduction J. Humbert 1960.

Strabon, *Géographie XV*, 1, 68 (718) – Sur le suicide en Inde.

Mégasthène assure que le suicide n'est nullement un dogme pour les philosophes indiens et que ceux d'entre eux qui finissent ainsi sont jugés sévèrement par les autres, qui les regardent comme autant de têtes folles ; [qu'on fait du reste des distinctions entre eux, suivant leur genre de mort ;] que ceux qui se jettent sur la pointe d'une épée ou se brisent le corps contre des

rochers sont appelés les durs, ceux qui cherchent la mort au fond des flots les douillets, ceux qui s'étranglent les entêtés, ceux enfin qui meurent brûlés les ardents (Μεγασθένης δ' ἐν τοῖς μὲν φιλοσόφοις οὐκ εἶναι δόγμα φησὶν ἑαυτοὺς ἐξάγειν· τοὺς δὲ ποιῶντας τοῦτο νεανικοὺς κρίνεσθαι, τοὺς μὲν σκληροὺς τῇ φύσει φερομένους ἐπὶ πληγὴν ἢ κρημνόν, τοὺς δ' ἀπόνους ἐπὶ βυθόν, τοὺς δὲ πολυπόνους ἀπαγχομένους, τοὺς δὲ πυρώδεις εἰς πῦρ ὠθουμένους) ; que Calanus était de ceux-là, que, sans force contre ses passions, il était devenu l'esclave de sa gourmandise et le parasite d'Alexandre, qu'en raison de cette conduite tout le monde lui jetait la pierre, que Mandanis au contraire était porté aux nues, pour avoir répondu comme il avait fait aux messagers royaux qui l'appelaient auprès du fils de Zeus, avec promesse de récompense, s'il obéissait, avec menace de châtement, s'il refusait d'obéir : il leur avait déclaré qu'il ne reconnaissait pas comme fils de Zeus un prince qui ne possédait en somme qu'une assez mince portion de la terre, que, n'ayant aucune passion à assouvir, il n'avait que faire de ses présents, et qu'il ne redoutait pas davantage l'effet de ses menaces, par la raison que, tant qu'il vivrait, il avait dans l'Inde, sa patrie, une bonne nourrice qui suffirait à sa subsistance, et qu'à sa mort, débarrassé d'une guenille charnelle déjà usée par la vieillesse, il gagnerait en échange une vie meilleure, une vie plus pure. Belle réponse, qui lui avait valu l'admiration et le pardon d'Alexandre.

Strabon, *Géographie* XV, 1, 68 (717-718). Traduction Amédée Tardieu 1865.

Harpocraton s.v. Authentês – Sur le meurtrier.

Coupable : Lysias dans *Pour Erathosthène*. Dans *Contre Isodème* il a appliqué ce terme à sa manière pour les Trente, qui effectuèrent leurs meurtres par l'intermédiaire d'autres. Car « coupable » désigne toujours celui qui agit de sa propre main.

Αὐθέντης: Λυσίας ἐν τῷ ὑπὲρ τοῦ Ἐρατοσθένους. ἐν τῷ πρὸς Ἰσόδημον ἰδίως ἔταξεν ἐπὶ τῶν λ', οἱ δι' ἐτέρων εἰργάζοντο τοὺς φόνους· ὁ γὰρ αὐθέντης ἀεὶ τὸν αὐτόχειρα δηλοῖ.

Harpocraton s.v. *Authentês*. Ma traduction

Plutarque, *Moralia* 497D – Les hommes ne s'aiment pas parce qu'ils se tuent ?

Allons-nous dire que les hommes ne s'aiment pas eux-mêmes, parce que beaucoup se tranchent la gorge ou se jettent dans des précipices (ὅτι πολλοὶ σφάπτουσιν ἑαυτοὺς καὶ κατακρημνίζουσιν) ? Œdipe,

« Les bras levés se frappaient les paupières et ses pupilles teignaient de sang sa barbe ».

Par sa dialectique, Hégésias a persuadé beaucoup de ses auditeurs de renoncer à vivre (πολλοὺς ἔπεισεν ἀποκαρτερῆσαι τῶν ἀκρωμένων).

« Multiples sont les formes que revêt le divin ».

Mais dans un cas comme dans l'autre, ce sont des passions malades de l'âme qui font sortir l'homme de sa nature, selon leur propre témoignage contre eux-mêmes.

Plutarque, *Moralia* 497D. Traduction J. Dumortier 1975.

Épictète, *Entretiens* IV, 1,160-165 - Sur le comportement exemplaire de Socrate devant la mort

Envoyé par les tyrans pour appréhender Léon, et voyant là une mission honteuse, il refuse sans même délibérer, sachant bien qu'il lui faudrait mourir au temps fixé par le sort. (161) Et que lui importait ? C'est autre chose qu'il voulait sauver : non pas son misérable corps, mais la foi et l'honneur ; (162) c'est là ce qu'on ne peut attaquer ni assujettir. Et lorsqu'il dut présenter sa défense pour sa vie, se conduisit-il en homme qui a des enfants, une femme ? Non, mais en solitaire. Et lorsqu'il fallut absorber le poison (ὅτε πιεῖν ἔδει τὸ φάρμακον), comment se conduisit-il ? (163) Il pouvait se sauver, et, quand Criton lui dit : » Evade-toi

pour tes enfants », que répond-il ? [...] (165) Un pareil homme ne veut pas d'un salut qui le déshonore ; il se sauve en mourant, non en s'évadant.

Épictète, *Entretiens* IV, 1, 160-165. Traduction E. Bréhier 1962.

Épictète, *Entretiens* IV, 1, 171-172 – certains se tuent pour la liberté

Quoi d'étonnant si tu achètes à un si grand prix une chose d'une telle valeur ? Pour une prétendue liberté on voit des gens se pendre, se jeter dans un précipice et parfois des villes entières périr (οἱ μὲν ἀπάγχονται, οἱ δὲ ατακρημνίζουσιν αὐτούς, ἔστι δ' ὅτε καὶ πόλεις ὅλαι ἀπόλωντο) ; (172) et pour une liberté véritable, inattaquable et sûre, ne te déchargeras-tu pas de ce que Dieu t'a donné, quand il te le redemande ? Ne t'exerceras-tu pas, non seulement à la mort, comme le dit Platon, mais à la torture, à l'exil, aux mauvais traitements, en un mot à restituer tout ce qui t'est étranger ?

Épictète, *Entretiens* IV, 1, 171-172. Traduction E. Bréhier 1962.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 98 – Il est inutile de mourir pour des amis.

Il nie aussi l'amitié, parce qu'on ne la voit ni chez les sots ni chez les sages. Chez les sots, elle s'évanouit dès que la nécessité qui l'avait amenée disparaît, et les sages, se suffisant à eux-mêmes, n'ont pas besoin d'amis. Il disait qu'il était raisonnable que le sage ne s'exposât pas pour sa patrie (ἔλεγε δὲ καὶ εὐλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον ὑπὲρ τῆς πατρίδος μὴ ἐξαγαγεῖν αὐτόν), car il ne faut pas s'exposer à perdre sa sagesse à cause de l'utilité des sots, et qu'au surplus, la patrie du sage, c'est le monde.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* II, 98. Traduction R. Genaille 1933.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* I, 35 – Indifférence devant la mort pour Thalès

Il disait encore qu'il n'y a aucune différence entre la vie et la mort : « Qui t'empêche donc de mourir ? lui dit-on. — C'est, reprit-il, qu'il n'y a aucune différence. »

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* I, 35. Traduction R. Genaille 1965.

Macrobie, *Commentaire du Songe de Scipion* I, 13 – Sur le suicide

Il est, en effet, démontré que l'association des âmes avec le corps est établie sur des rapports numériques variables. Cette société subsiste aussi longtemps que ces valeurs ne sont pas épuisées, mais elles sont rompues du moment que les nombres mystérieux sont accomplis ; c'est à cet ordre de choses que nous donnons le nom de fatalité. L'âme, substance immortelle et toujours agissante, n'interrompt jamais ses fonctions ; mais le corps se dissout quand les nombres sont épuisés. L'âme conserve toujours sa puissance vivifiante ; mais le corps se refuse à l'action de l'âme lorsqu'il ne peut plus être vivifié [...].

La mort n'est donc vraiment naturelle que lorsqu'elle est le fait de l'épuisement des quantités numériques assignées à l'existence du corps ; elle ne l'est pas lorsqu'on ôte à ce dernier les moyens d'épuiser ces quantités. Et la différence est grande entre ces deux modes de dissolutions ; car l'âme quittée par le corps peut n'avoir rien conservé de matériel, si elle n'a pas perdu de vue la pureté de son origine ; mais lorsqu'elle est forcément expulsée de son domicile, et que ses chaînes se trouvent rompues et non détachées, cette rébellion contre la nécessité a une passion pour cause ; l'âme s'entache donc dès l'instant où elle brise ses liens.

Macrobe, *Commentaire du Songe de Scipion* I, 13. Traduction Y. Grisé 169-170.

Souda α s.v αὐτοσφαγή (α 4527)

Ceux qui s'égorgent. Celui qui est tué par lui-même (τὸν ὑφ' ἑαυτοῦ ἀναιρούμενον). Ajax dit « et qu'elles les saisissent, eux aussi, à leur tour, pour les faire périr, périr tout entiers, misérables, misérablement ; et, de même qu'elles me voient verser ici mon propre sang (αὐτοσφαγή πίπτοντα), que de même donc ils périssent (τὼς αὐτοσφαγεῖς) sous les coups des plus proches des leurs, qui ainsi à leur tour verseront leur propre sang » Sophocle dit.

Souda α 4527 s.v αὐτοσφαγή. Ma traduction (P. Mazon pour Sophocle, Ajax 839-842).

Souda α 4535 s.v αὐτόχειρες - suicidé (α 4535)

Ceux qui se tuent eux-mêmes. Par suicide (οἱ ἑαυτοὺς φονεύοντες. Αὐτοχειρία.).

Souda α 4535 s.v αὐτόχειρες. Ma traduction.¹

Souda, 1842 s.v Ἀναγυράσιος - Le héros Anagyros pousse au suicide

Il fut irrité contre son propre fils à cause de sa concubine, laquelle, ne parvenant à corrompre le garçon, l'accusa auprès du père de comportement impudique. Il le mutila et l'enferma. Après quoi le père se pendit et la concubine se jeta dans un puits (ἐπὶ τούτοις καὶ ὁ πατήρ ἑαυτὸν ἀνήρτησεν, ἡ δὲ παλλακὴ εἰς φρέαρ ἑαυτὴν ἔρριψεν).

Souda, 1842 s.v Ἀναγυράσιος. Traduction J.B Bonnard 2002.²

Souda, 4426 s.v < αὐθέντης > celui fait de sa propre main

Coupable, celui qui agit de sa propre main, ou celui qui se tue, d'où coupable chez Isocrate. Lysias a appliqué ce terme à sa manière pour les Trente, qui effectuèrent leurs meurtres par l'intermédiaire d'autres. Car « coupable » signifie toujours celui qui agit de sa propre main.

Souda s.v < Αὐθέντης > ὁ αὐτόχειρ, ἢ ὁ αὐτὸν ἀναιρῶν. διὸ παρ' Ἰσοκράτει αὐθέντης. Λυσίας ἰδίως αὐτὸ ἔταξεν ἐπὶ τῶν λ'· καίτοι δι' ἐτέρων εἰργάζοντο τοὺς φόνους. ὁ γὰρ αὐθέντης ἀεὶ τὸν αὐτόχειρα σημαίνει.

Souda 4426 s.v αὐθέντης. Ma traduction.

Hesychius s.v. αὐθέντης -

<αὐθέντης>· ἐξουσιαστής. αὐτόχειρ, φονεύς.

< maître > Puissant, qui agit de sa propre main, assassin

Hesychius s.v. αὐθέντης. Ma traduction.

¹ Voir également *Souda α 4527* et *4533*.

² Voir également *Souda α 4527* et *4533*.

B. Textes conseillant ou permettant le suicide

Théognis I, 173-182 – Mieux vaut le suicide que la pauvreté

L'homme de bien trouve dans la pauvreté son plus cruel tyran, plus que dans la blanche vieillesse et que dans la fièvre, Cynos. Il faut vraiment la fuir, et se jeter, Cynos, dans la mer aux abîmes peuplés de monstres, ou du haut des rochers escarpés (ἦν δὴ χρὴ φεύγοντα καὶ ἐς βαθυκίτητα πόντον ῥιπτεῖν καὶ πετρέων, Κύρνε, κατ' ἠλιβάτων). Car sous le joug de la pauvreté, l'homme ne peut rien dire ni rien faire, et sa langue reste enchaînée.

Aussi bien sur la terre que sur la vaste croupe de la mer, il faut, Cynos, chercher à desserrer les liens pénibles du besoin.

Mieux vaut pour l'homme pauvre d'être mort, cher Cynos, que de vivre sous la pénible étreinte du besoin.

Théognis I, 173-182. Traduction J. Carrière 1962.

Eschyle, fr. 401 Nauck – La mort est préférable à la vie.

La mort est préférable à une vie sans valeur (ζόης πονηρᾶς θάνατος αἰρετώτερος)

Eschyle, fr. 401 Nauck. Ma traduction.

Sophocle, Ajax 646-692 – Discours d'Ajax.

Ajax – Oui, le temps, dans sa longue, interminable course, le temps fait voir ce qui restait dans l'ombre, tout comme il cache ce qui brillait au jour. Il n'est donc rien à quoi l'on ne puisse s'attendre, et l'on trouve en défaut aussi bien le plus fort serment que les volontés les plus fermes. Moi-même, qui montrait il n'y a qu'un instant une résistance tout aussi farouche qu'un acier sortant de la trempe, je sens mollir maintenant ce langage si tranchant, lorsque j'entends cette femme. La pitié me défend de la laisser veuve, et mon fils orphelin, au milieu de mes ennemis. J'irai plutôt aux prairies du rivage pour me baigner, me purifier de mes souillures et échapper ainsi peut-être au lourd courroux de la déesse. Je gagnerai ensuite un lieu vierge de pas humains, et là, creusant le sol, j'y enfouirai ce fer, cette arme abhorrée entre toutes, si bien que nul ne le puisse plus voir : que la Nuit et Hadès le gardent là sous terre ! Du jour où mes mains l'ont reçu d'Hector, ce cadeau de mon pire ennemi, je n'ai plus rien eu de bon de la part des Argiens. Le vieux dicton des hommes est vrai : « Présents d'un ennemi ne sont pas des présents : n'en attends nul profit. » Aussi, dans l'avenir, je saurai céder aux dieux, j'apprendrai à rendre hommage aux Atrides. Ce sont nos chefs, il faut leur céder, point de doute ! Les puissances les plus terribles cèdent aux droits reconnus. L'hiver qui marche dans la neige laisse la place à l'été porteur de moissons. Le char lugubre de la nuit s'efface devant le jour aux blancs coursiers, afin de le laisser briller de tous ses feux. Le souffle des vents redoutables endort la mer aux flots grondants. Le tout-puissant sommeil lâche les êtres qu'il avait enchaînés et ne maintient pas son emprise indéfiniment sur eux. Et nous ne saurions pas, nous, être raisonnables ? ... Pour moi, je viens d'apprendre que l'on ne doit haïr son ennemi qu'avec l'idée qu'on l'aimera plus tard ; et, pour l'ami, je n'entends de ce jour l'assister, le servir, qu'avec l'idée qu'il ne restera pas mon ami à jamais. Ils ne sont pas nombreux, les gens dont l'amitié offre un refuge sûr. Mais tout ira bien. Rentre, femme, et prie les dieux d'achever pleinement les souhaits de mon cœur. Vous aussi, mes amis, excusez-les comme elle et, dès qu'il sera là, dites bien à Teucros et de songer à moi et d'être bon pour vous. Je m'en vais où je dois aller. Faits, vous, ce que je vous dis, et peut-être, qui sait ? peut-être apprendrez-vous qu'en dépit du malheur dont pour l'instant je souffre, j'ai enfin trouvé le salut.

Sophocle, Ajax 646-692. Traduction P. Mazon 1965.

Sophocle, Fragment 866N – Mieux vaut se tuer que vivre malheureux

Quiconque souhaite prolonger une vie malheureuse est lâche ou insensé (ἢ δειλός ἐστὶν ἢ δυσάλγητος φρένας)

Sophocle, Fragment 866N. Traduction J. De Romilly 1995, 166.

Euripide, *Les Héraclides* 246 – Plutôt se pendre que trahir le droit d’asile

Démophon – [...] Si je laisse un étranger commettre un rapt à cet autel, on dira que je n’habite pas une terre libre et que, par crainte des Argiens, j’ai trahi des suppliants. Autant vaut se pendre (καὶ τὰδ’ ἀγχόνης πέλας).

Euripide, *Les Héraclides* 246. Traduction H. Berguin, G. Duclos 1966.

Euripide, *Hécube* 1107-1108 – un homme peut se tuer en cas de souffrances insupportables.

En proie à des souffrances trop insupportables, un homme est excusable de mettre fin à une existence horrible (συγγνώσθ', ὅταν τις κρείσσον' ἢ φέρειν κακὰ πάθη, ταλαίνης ἐξαπαλλάξαι ζόης).

Euripide, *Hécube* 1107-1108. Traduction H. Berguin, G. Duclos 1966.

Euripide, *Suppliantes* 997-1008 – Il n’y pas de plus belle mort que de rejoindre l’être aimé

Je viens vers toi, de ma demeure. En vraie Bacchante, je me suis échappée ; je cherche la flamme d’un commun tombeau ; je veux dans l’Hadès finir ma douloureuse vie, terminer la peine de mon existence. La fin la plus douce est de suivre un être aimé dans la mort, lorsqu’un dieu lui fixa ce destin (ἦδιστος γὰρ τοι θάνατος συνθνήσκειν θνήσκουσι φίλοις, εἰ δαίμων τὰδε κραῖνοι).

Euripide, *Suppliantes* 997-1008. Traduction L. Parmentier, H. Grégoire 1965.

Platon, *Lois IX*, 854c – le piller de temple ne peut s’amender, il n’a plus qu’à se tuer

Toutes les fois que fond sur toi pareille pensée, va te faire purifier, va dans leurs temples supplier les divinités qui détournent la malédiction, va, fréquente les hommes que chez vous l’on dit vertueux, et laisse-toi dire et essaie de dire toi-même que tout homme doit honorer le beau et le juste. Quant à la compagnie des méchants, fuis-là sans te retourner. Compte-toi heureux si te conduisant ainsi tu obtiens une rémission du mal : sinon, regarde la mort comme une meilleure issue, et délivre-toi de la vie (καλλίω θάνατον σκεψάμενος ἀπαλλάττου τοῦ βίου).

Platon, *Lois IX*, 854c. Traduction L. Brisson, J.-F. Pradeau 2006

Xénophon, *Hiéron VII*, 13 – le tyran à intérêt à se pendre

Ah ! Simonide, si quelqu’un a intérêt à se pendre (λυσιτελεῖ ἀπάγξασθαι), apprends que, pour moi, il n’est personne qui ait autant d’avantage à le faire que le tyran, puisque lui seul ne gagne rien à garder ni à déposer ses misères.

Xénophon, *Hiéron VII*, 13. Traduction P. Chambry 1967.

Cicéron, *Des biens et des maux* I, 15 - Doctrine des épicuriens sur le suicide

J'en dirai autant de la force d'âme; car la fatigue du travail et la souffrance des douleurs n'ont par elles-mêmes aucun attrait qui nous sollicite; je n'en vois pas davantage dans la patience, l'assiduité, les veilles, dans cette industrieuse activité qu'on loue tant, dans l'énergie elle-même; mais il n'est rien qu'on ne souffre pour vivre après sans souci et sans crainte, et pour affranchir autant qu'on le peut, son esprit et son corps de toute peine. En effet, de même que la crainte de la mort trouble entièrement le repos de la vie, de même que c'est un misérable état de succomber à la douleur, ou de la supporter avec une indigne faiblesse, et que par une telle lâcheté souvent l'homme a trahi ses parents, ses amis, sa patrie, et enfin a été jusqu'à s'immoler lui-même (*se ipsos penitus perdidit*); ainsi un esprit ferme et élevé se trouve affranchi de toute espèce d'inquiétude et d'angoisse, parce qu'il méprise la mort qui remet tous les hommes dans l'état où ils étaient avant de naître, et se trouve armé contre la douleur en se rappelant que les extrêmes souffrances finissent bientôt par la mort, que les légères sont entremêlées de plusieurs intervalles de relâche, et que pour les autres, suivant que nous les trouvons tolérables ou non, nous sommes maîtres ou de les supporter ou de nous en délivrer, et de sortir tranquillement de la vie comme d'un théâtre. Vous voyez par là que ce n'est point pour elles-mêmes que nous trouvons blâmables la timidité et la lâcheté, et louables la patience et la force, mais que l'on réproche les unes parce qu'elles entraînent les douleurs à leur suite, et qu'on estime les autres parce qu'elles sont mères de la volupté.

Cicéron, *Des biens et des maux* I, 15. Traduction M. Nisard 1848.

Cicéron, *Des biens et des maux* I, 19 - Doctrine des épicuriens sur le suicide

Cependant tout n'est pas déraisonnable dans leurs propositions, et il en est que loin de combattre, nous adoptons nous-mêmes. C'est ainsi que, pour Épicure, le sage est toujours heureux. Il est borné dans ses désirs; il méprise la mort; il pense des dieux immortels ce qu'il en faut croire, mais sans aucune terreur; et si la vie lui devient insupportable, il ne fait aucune difficulté d'en sortir. Ainsi préparé, il est toujours dans la volupté; car en tout instant, il éprouve toujours plus de jouissances que de douleurs. Il se ressouvient du passé avec joie, il jouit du présent qu'il sait apprécier et prendre par le beau côté; il attend doucement l'avenir sans en être l'esclave; et comme il est très éloigné de tous les défauts et des erreurs dont nous venons de parler, il sent une volupté inconcevable quand il compare sa vie avec celle du vulgaire insensé. Lorsque les douleurs surviennent, elles ne sont jamais assez fortes pour que le sage ne puisse en faire une juste estime et trouver qu'il a toujours plus de sujets de se réjouir que de s'attrister. Épicure dit encore très bien que la fortune a infiniment peu de prise sur le sage, mais qu'il n'y a point d'affaires si importantes qu'il ne puisse heureusement manier par la force de sa raison, et qu'on ne peut pas recevoir de plus grande volupté dans toute l'éternité des temps, qu'il en reçoit dans les courtes limites où sa vie est renfermée. Quant à votre dialectique, il l'a regardée comme ne pouvant en aucune façon nous servir ni à vivre plus heureusement ni à mieux raisonner. Il attachait au contraire beaucoup de prix à la physique; cette science selon lui peut nous faire connaître la force des mots, la nature et les règles du discours, les lois de la conséquence et de la contradiction dans les propositions; d'un autre côté lorsque l'on connaît bien la nature des choses, on est délivré de la superstition, affranchi de la crainte de la mort, soustrait au trouble qu'inspire l'ignorance d'où naissent souvent de si terribles fantômes; enfin, quand on est parvenu à savoir bien ce que la nature désire, on est beaucoup plus réglé dans tout le cours de sa vie. De plus si nous possédons une solide et vraie connaissance des choses, et si nous suivons celle règle qui est comme descendue du ciel pour diriger et éclairer nos jugements, nous demeurerons toujours inébranlables dans nos sentiments, sans qu'aucune force d'éloquence puisse nous en faire dévier. Mais si nous ne connaissons à fond la nature des choses, il nous sera impossible de défendre l'autorité de nos sens. Or, toutes les conceptions de notre esprit ont leur source dans

les impressions des sens, dont le témoignage, s'il est fidèle, comme renseigne Épicure, peut nous conduire ainsi à de légitimes connaissances. Mais ceux qui le ruinent et disent qu'on ne peut être certain d'aucune perception, récusant l'autorité des sens, se rendent par là même incapables et de mettre au jour et d'établir l'opinion qu'ils soutiennent. En outre, si vous supprimez la connaissance et la science, il n'est plus rien sur quoi on puisse fonder la conduite de la vie et la règle des actions. C'est ainsi que, dans l'étude de la physique, on puise la fermeté de l'esprit contre la crainte de la mort, la force de caractère contre les vaines frayeurs de la superstition; le repos de l'intelligence, qui a levé le voile dont les principes des choses sont naturellement couverts; la modération des désirs, qui vient toujours d'une connaissance approfondie des diverses sortes de passions; et enfin, comme je l'ai déjà dit, les lois de la connaissance elle-même, et, par la règle de nos jugements qu'on en déduit naturellement, l'art infailible de distinguer le faux et le vrai.

Cicéron, *Des biens et des maux* I, 19. Traduction M. Nisard 1848.

Cicéron, *Des biens et des maux* II, 30 – Condamnation des doctrines épicuriennes sur le suicide

Pour vous en convaincre sans chercher bien loin, écoutez ce qu'Épicure dit lui-même en mourant, et voyez par là combien ses actions diffèrent de ses dogmes. “Épicure à Hermarque, Salut. Je suis au plus heureux jour de ma vie et en même temps au dernier, lorsque je vous écris ceci; j'éprouve cependant de telles douleurs de vessie et d'entrailles, que leur violence ne se pourrait accroître.” Voilà un homme bien malheureux, s'il est vrai que la douleur est le plus grand des maux; on ne saurait en disconvenir. Mais écoutons-le: “Tout cela pourtant est compensé par la joie que me donne le souvenir de mes dogmes et des grandes découvertes que j'ai faites. Vous cependant, pour marque de l'amitié que dès votre jeunesse vous avez toujours eue pour moi et pour la philosophie, souvenez-vous d'avoir soin des enfants de Métrodore.” En vérité je ne mets au-dessus d'une pareille mort ni celle d'Épaminondas, ni celle de Léonidas. Le premier ayant défait les Lacédémoniens à Mantinée et se sentant mourir d'une grande blessure qu'il avait reçue, dès que ses yeux se rouvrirent, demanda si son bouclier était sauvé. Les siens tout en pleurs lui répondirent qu'il était sauvé. Il leur demanda encore: Les ennemis sont-ils en fuite? La réponse ayant été telle qu'il pouvait la souhaiter, il donna ordre qu'on arrachât le javelot qui lui avait percé le corps. L'abondance du sang qui sortit, le fit incontinent expirer au sein de la joie et de la victoire. Pour Léonidas, roi de Lacédémone, il disputa le passage des Thermopyles aux ennemis, avec les trois cents braves qu'il avait amenés de Sparte, préférant ainsi une glorieuse mort à une fuite honteuse. Les belles morts sont celles des grands capitaines; les philosophes, eux, meurent ordinairement dans leurs lits. Épicure cependant veut illustrer la sienne: “Mes douleurs extrêmes, dit-il, sont compensées par ma joie.” Je reconnais le langage d'un philosophe, Épicure; mais ce que vous deviez dire vous l'avez oublié. Car si la doctrine dont le souvenir vous donne de la joie est la vraie doctrine; si la vérité se trouve dans vos découvertes et dans vos livres, vous ne devez plus vous croire heureux. Car il n'y a rien dans votre joie que l'on puisse rapporter aux jouissances corporelles, et vous avez toujours dit qu'on ne peut éprouver ni joie ni plaisir véritables, sans les rapporter au corps. C'est, dit-il, de mes plaisirs passés que je jouis. Mais de quels plaisirs passés? se rapportent-ils au corps? je vois que vous opposez à vos douleurs actuelles le souvenir de vos beaux raisonnements, mais nullement celui de voluptés corporelles. Sont-ils uniquement des plaisirs d'esprit? vous avez donc tort d'affirmer qu'il n'y a aucune joie de l'esprit qu'on ne puisse rapporter au corps. Pourquoi recommandez-vous ensuite les enfants de Métrodore? Et dans un office si charitable et qui vient d'une si admirable fidélité (car c'est ainsi que je le juge), qu'y a-t-il donc que vous puissiez rapporter au corps?

Cicéron, *Des biens et des maux* II, 30. Traduction M. Nisard 1848.

Cicéron, *Des biens et des maux* III, 18, 60-61. Suicide chez les stoïciens

(60) Comme tous les convenables procèdent des choses moyennes, l'on dit non sans motif que toutes nos réflexions se rapportent à elles, entre autres la question de savoir si nous devons quitter la vie ou y demeurer. Sont-ce les états conformes à la nature qui dominent chez un homme, il est alors convenable de rester en vie ; si ce sont les états contraires qui paraissent dominer ou sur le point de dominer, il est convenable de quitter la vie. Il apparaît donc que c'est parfois un devoir pour le sage de quitter la vie, qui qu'il soit heureux, et pour l'insensé d'y demeurer, qui qu'il soit malheureux.

(61) Car le bien et le mal, je l'ai souvent dit, ne sont pas primitifs ; les tendances naturelles primitives sont-elles favorisées ou contrariées, voilà ce qui tombe sous le jugement du sage et l'amène à choisir ; elles sont comme la matière soumise à la sagesse. C'est pourquoi les raisons de rester dans la vie ou de la quitter doivent se mesurer aux choses que j'ai dites ; ce n'est pas parce qu'on est vertueux qu'on est tenu de vivre, et l'absence de vertu n'est pas une raison pour devancer la mort. Souvent le convenable pour le sage est de s'écarter de la vie, alors qu'il est au comble du bonheur, s'il peut le faire à propos ; car les stoïciens pensent que la vie heureuse, c'est-à-dire conforme à la nature, est liée à l'opportunité des actes. Ainsi la sagesse prescrit qu'on l'abandonne, si le sage a profité à l'abandonner. Et comme les vices n'ont rien en eux-mêmes qui motive une mort volontaire, ce qui convient aux insensés, qui sont aussi les malheureux, c'est de rester en vie, si chez eux dominent ces choses qui sont, comme nous disons, conformes à la nature. Puisqu'il est également malheureux, qu'il sorte de la vie ou qu'il y reste, et puisque la prolongation de cet état ne lui donne pas plus de raison de fuir la vie, ce n'est pas sans motif qu'on lui dit qu'il doit rester en vie, s'il peut jouir d'un plus grand nombre d'avantages naturels.

Cicéron, *Des biens et des maux* III, 18, 60-61. Traduction E. Bréhier 1962.

Cicéron, *Tusculanes* V, 40-41 – Doctrine d'Épicure qui permet de se retirer de la vie

Dans notre première conférence nous avons parlé de la mort bien au long : nous en avons encore parlé dans la seconde, à propos de la douleur: ceux qui se rappelleront ce que nous en avons dit, seront certainement plus portés à la désirer qu'à la craindre.

XLI. Du moins je voudrais qu'à cet égard on suive la loi reçue par les Grecs dans leurs festins : « Que tout convive boive, ou se retire ». Loi sagement établie; car il est juste que tous participent aux plaisirs de la table, ou que le sobre la quitte, de peur qu'il n'éprouve la violence des têtes échauffées par le vin : et de même, si vous ne vous sentez point assez fort contre la fortune, dérobez-vous à ses atteintes, en renonçant à vivre. Tel est le langage d'Épicure, suivi par Hiéronyme mot pour mot. Si des philosophes qui tiennent que la vertu n'a d'elle-même nul pouvoir, et que tout ce que nous appelons honnête et louable, n'est qu'une chimère, décorée d'un vain nom : si ces philosophes, dis-je, ne laissent pas de croire que le sage est toujours heureux, quel parti jugez-vous que doivent prendre les sectateurs de Socrate et de Platon? Les uns élèvent tellement les biens de l'âme, que ceux du corps et de la fortune sont presque à compter pour rien. Les autres ne mettent pas même ceux-ci au rang des biens, et ne connaissent que ceux de l'âme. Carnéade, qui s'élevait de son chef en arbitre des Stoïciens et des Péripatéticiens, terminait ainsi leur querelle. Puisque les uns, disait-il, reconnaissent pour des avantages, ce que les autres nomment des biens; et qu'à cela près ils n'attachent que la même idée aux richesses, à la santé, et à tout le reste, leur différend ne roule que sur des mots, en sorte qu'ils sont réellement d'accord. Qu'ici donc les partisans des autres sectes disputent le terrain, comme ils pourront. Après tout ils disent que le sage peut être toujours heureux, et je

suis charmé qu'ils tiennent au moins un langage qui fait honneur à des philosophes. Mais, puisque nous nous séparons demain, tâchons de ne point oublier ce qui a fait depuis cinq jours le sujet de nos entretiens; je me chargerai volontiers de les rédiger par écrit; car mon loisir, quelle que soit la raison qui m'en procure, peut-il être mieux employé? Et comme c'est notre ami Brutus, qui m'a non seulement engagé, mais en quelque manière provoqué à écrire sur des matières philosophiques, il est juste de lui dédier aussi ces cinq traités. Je ne saurais dire quel fruit en retireront les autres. Pour moi, dans les plus cruelles situations de ma vie, et dans les divers chagrins qui m'environnent de toutes parts, je n'ai trouvé que cette seule consolation. Cicéron, *Tusculanes* V, 40-41. Traduction M. Nisard 1848.

Cicéron, *Tusculanes* V, 40 – un homme qui souffre trop de maux peut se tuer

Accumulons tous les maux sur un individu, supposons-le à la fois sourd et aveugle, accablons-le encore des souffrances physiques les plus cruelles. Mais d'abord ces souffrances à elles seules achèvent généralement leur homme ; si au contraire il arrive qu'elles traînent en longueur, tout en causant des tortures trop violentes pour qu'on ait intérêt à les supporter, y a-t-il donc, ô dieux bons ! lieu de se mettre en peine ? Car il y a un port à notre portée, puisque, là où il y a la mort, il y a un refuge qui nous garantit une insensibilité éternelle (*Portus enim praesto est, quoniam mors < ubi est > ibidem est aeternum nihil sentiendi receptaculum*). Cicéron, *Tusculanes* V, 40. Traduction J. Humbert 1960.

Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 15, 2 – Démosthène devrait se tuer pour sauver la patrie

(Phocion) affirma que ceux dont on réclamait l'extradition [Démosthène et consort] devaient imiter les filles de Léos et les Hyacintides en subissant volontairement la mort (καὶ τὸν θάνατον ἐκουσίως) pour que la patrie ne souffrît rien d'irréparable. À ceux qui ne voulaient pas mourir pour le salut de la cité, il reprochait leur manque de virilité et leur lâcheté. Diodore, *Bibliothèque historique* XVII, 15, 2. Traduction P. Goukowsky 1976.

Plutarque, *Moralia* 170A-B – Artémis force certains à se pendre¹

Timothée, en chantant sur le théâtre d'Athènes, appelait Artémis folle, insensée, furieuse et enragée². (θυιάδα φοιβάδα μαινάδα λυσσάδα)

Le musicien Cinésias se leva au milieu des spectateurs, et lui dit : (170b) « Puisse-tu avoir une fille qui lui ressemble ! » Telles et plus absurdes encore sont les idées qu'ont les superstitieux sur cette même déesse : « Viens, lui disent-ils ; quitte la corde de celui que tu as obligé de se pendre (αἴτε κα ἀπ' ἀγγόνας ἄξασα), ou la chaise d'une femme en couche que tu as cruellement fait souffrir; viens des carrefours, traînant à ta suite les expiations, et accompagnée d'un démon ennemi³. »

Plutarque, *Moralia* 170A-B. Traduction D. Richard 1814.

¹ Voir Artémis apanchomenè Pausanias, *Description de la Grèce* VIII, Callimaque fr. 461.

² On retrouve ce fragment (2b) de Timothée chez Plutarque, *Moralia* 22A.

³ « Ces vers, qui doivent être tirés d'un chœur de quelque tragédie, sont si mutilés et si corrompus, qu'aucun des traducteurs et des commentateurs de Plutarque n'ont pu jusqu'à présent les rétablir, les manuscrits n'offrant à cet égard que très peu de ressource. Aussi Xylandre les a-t-il laissés sans les traduire. J'ai pris ma traduction partie dans Amyot et partie dans M. le Fèvre, qui ont suivi l'un et l'autre les corrections de Turnèbe à peu de différences près » (Remacle note 30).

Plutarque, *Moralia* 1039F-1040A – Stoïciens sur le suicide

Voilà quel est Chrysippe dans la plupart de ses ouvrages. Mais quand il dispute contre les autres, il s'embarrasse très peu d'être en contradiction avec lui-même. Dans son traité de l'Exhortation, en blâmant Platon d'avoir dit que celui qui ne sait pas bien user de la vie aurait de l'avantage à en être privé, il dit en propres termes :

« Un tel discours est une contradiction palpable et n'est nullement propre à encourager. D'abord, en nous montrant qu'il ne nous est pas utile de vivre, et en nous conseillant en quelque sorte de mourir, il nous exhorte à toute autre chose (1039E) qu'à la culture de la philosophie; car il n'est pas possible de s'y appliquer si on n'est vivant, ni de devenir prudent, quelque temps que l'on vive, si l'on vit dans le mal et dans l'ignorance. »

Il dit un peu plus loin qu'il convient aussi aux méchants de rester dans la vie ; après quoi il ajoute en termes exprès:

« Premièrement, la vertu, considérée en elle-même, n'a rien qui puisse nous engager à vivre, ni le vice n'a rien qui doive nous déterminer à sortir de la vie. »

Il n'est pas nécessaire de parcourir d'autres ouvrages de Chrysippe, pour prouver ses contradictions. Dans ceux que j'ai déjà cités, il rapporte avec éloge ce mot d'Antisthène, qu'il faut faire provision de bon sens ou d'un lacs pour se pendre, et cite ce vers du poète Tyrée :

« Renoncez à la vie, ou soyez vertueux. »

(1039F) Mais que veulent dire ces maximes, sinon que, pour les méchants et les insensés, la mort est préférable à la vie? Ailleurs, il corrige Théognis, et prétend qu'il n'aurait pas dû dire :

« Faites tout, cher Cyrnus, pour fuir la pauvreté, »

mais plutôt,

« Cher Cyrnus, croyez-moi, pour échapper au vice, Jetez-vous dans la mer ou dans un précipice. » (χρή κακίαν φεύγοντα καὶ ἐς βαθυκίτητα πόντον ῥίπτειν καὶ πετρῶν, Κύρνε, κατ' ἡλιβίων)

(1040A) Que fait-il autre chose par là, que de transcrire dans ses propres ouvrages les maximes qu'il efface et qu'il condamne dans ceux des autres? Il blâme Platon d'avoir dit qu'il vaut mieux ne pas vivre que de rester dans le vice et dans l'ignorance, et il conseille à Théognis de dire que pour échapper au vice, il faut se jeter dans la mer ou dans un précipice. Il loue Antisthène de proposer un licol pour se pendre à ceux qui manquent de bon sens, et il condamne celui qui a dit que le vice n'est pas un motif suffisant pour abandonner la vie.

Plutarque, *Moralia* 1039F-1040A. Traduction Abbé Ricard 1844.

Plutarque, *Moralia* 1042A-E – stoïciens sur le suicide

Il soutient que l'essence du malheur est dans le vice, et il assure, dans tous ses ouvrages de physique et de morale, que vivre dans le vice, c'est être malheureux. Mais, dans son troisième livre de la Nature, après avoir dit qu'il vaut mieux pour l'insensé de vivre que d'être privé de la vie, encore qu'il n'ait aucune espérance de devenir sage, (1042B) il ajoute :

« Car il y a pour les hommes une sorte de biens qui font que les maux mêmes sont préférables pour eux aux choses indifférentes. »

Je ne fais pas remarquer ici qu'ayant dit précédemment que rien ne profitait aux insensés, il soutient ensuite qu'il leur est utile de vivre.

Mais dans l'opinion des stoïciens, les choses indifférentes n'étant ni bonnes ni mauvaises, dire que les mauvaises l'emportent sur les indifférentes, c'est dire que les choses mauvaises valent mieux que celles qui ne le sont pas, et qu'être malheureux est un état meilleur que de ne l'être pas. S'il n'est pas, selon lui, plus avantageux de n'être pas malheureux, il croit donc aussi que

cette exemption de malheurs est plus nuisible. Il est vrai que, pour adoucir un peu cette étrange doctrine, il dit en parlant des maux :

(1042C) « Ce ne sont pas les maux qui valent mieux, mais la raison, qui fait que la vie est préférable, même avec la certitude de n'être jamais sage. »

Premièrement, il donne le nom de maux au vice et à ce qui tient de la nature du vice, et à rien autre chose. Or le vice est uni à la raison, ou plutôt c'est une raison dépravée. Vivre donc même avec la raison lorsqu'on manque de sagesse, c'est vivre dans le vice. D'ailleurs, vivre sans sagesse, c'est être malheureux. En quoi donc les maux sont-ils préférables aux choses indifférentes? Sans doute il n'a pas voulu dire que ces choses indifférentes fissent le bonheur ou le malheur; car Chrysippe (1042D) au dire des stoïciens, n'a jamais cru qu'il fallût mettre au rang des biens de demeurer dans la vie, ni au nombre des maux d'en sortir; mais il a pensé que c'étaient des choses indifférentes de leur nature, et par conséquent qu'il convient quelquefois aux gens heureux de sortir de la vie, et aux malheureux d'y rester.

Mais dans quelle plus grande contradiction peut-on tomber, par rapport aux choses à rechercher et à fuir, que de vouloir que ceux qui sont parfaitement heureux renoncent, pour l'absence d'une chose indifférente, à tous les biens présents, tandis que les stoïciens soutiennent que rien de ce qui est indifférent n'est par soi-même à rechercher ou à fuir, mais que le bien seul est désirable, et que le mal seul doit être évité? Il suit de là, disent-ils, que quand on délibère sur le parti qu'on prendra, (1042E) il ne faut avoir égard ni aux biens ni aux maux, mais qu'en se proposant d'autres choses, qui ne sont ni à rechercher ni à fuir, on décidera d'après ces sortes de choses si l'on doit vivre ou mourir.

Plutarque, *Moralia* 1042A-E. Traduction Abbé Ricard 1844.

Plutarque, *Moralia* 1061D – Chrysippe sur le suicide

Il est même des privations qui le déterminent à quitter la vie (τῶν δ' αἰσθήσεων ἔστιν ὡς ἀποβαλῶν οὐδὲ ζῆν ὑπομένει).

Plutarque, *Moralia* 1061D. Traduction Abbé Ricard 1844.

Plutarque, *Moralia* 1063D – Sur le suicide

Mais à quoi pensez-vous, Chrysippe? Quoi! celui qui délibère s'il restera dans la vie ou s'il la quittera ne doit pas examiner et le bien et le mal qu'il a dans sa maison? (ἑικότως δέ' φησὶ Χρύσιππος· οὐ γὰρ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς δεῖ παραμετρεῖσθαι τὸν βίον ἀλλὰ τοῖς κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν.)

Plutarque, *Moralia* 1063D. Traduction Abbé Ricard 1844.

Épictète, *Entretiens* I, 2, 1-4 – Se pendre peut être raisonnable

Les coups ne sont pas insupportables en eux-mêmes. – Comment? – Voici : les Lacédémoniens se laissent fouetter parce qu'ils savent que c'est raisonnable. – Se pendre, n'est ce pas insupportable? (Τὸ δ' ἀπάγξασθαι οὐκ ἔστιν ἀφόρητον) – Lorsque l'on éprouve qu'il est raisonnable de le faire, on quitte la vie en se pendant (ἀπελθὼν ἀπήγξατο). D'une façon générale, à y réfléchir, nous trouverons que rien n'accable l'être vivant autant que les actes déraisonnables et inversement que rien ne l'attire autant que l'acte raisonnable.

Épictète, *Entretiens* I, 2,1-4. Traduction E. Bréhier 1962.

Lucien, *Timon XLV* – La richesse de Timon peut être une corde à pendre pour ses adversaires

Cependant je donnerais beaucoup pour que ce qui m'arrive parvienne à la connaissance de tout le monde et qu'on sache que je suis immensément riche : il y aurait de quoi se pendre pour eux (ἀγχόνη γὰρ ἂν τὸ πρᾶγμα γένοιτο αὐτοῖς). Mais qu'est ceci ? Oh ! quelle vitesse ! De tous côtés ils accourent, pleins de poussière et hors d'haleine. Je ne sais comment ils ont flairé mon or. Monterai-je sur cette butte pour les chasser à coups de pierres et les cribler de traits du haut de cette position favorable, ou manquerai-je à ma loi juste pour leur parler une fois, afin de les vexer davantage par mes mépris ? C'est, je crois, le meilleur parti. Recevons-les donc de pied ferme. Allons, voyons quel est celui qui arrive le premier. C'est Gnathonidès, le flatteur, qui naguère, comme je lui demandais un subside, m'a tendu un lacet (τὸν βρόχον), lui qui a souvent vomi chez moi des tonneaux entiers. Mais il a bien fait d'arriver le premier, il gémira avant les autres.

Lucien, *Timon XLV*. Traduction E. Chambry 2015.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres VI, 24* – La raison ou une corde.

Il répétait aussi sans cesse qu'il fallait aborder la vie avec un esprit sain ou se pendre (συνεχῆς τε ἔλεγεν εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres VI, 24*. Traduction R. Genaille 1965.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres VII, 130* - Stoïciens sur le suicide

Le sage peut avec raison donner sa vie pour sa patrie et ses amis, et encore se tuer s'il est dans de pénibles douleurs, s'il a perdu un membre ou encore s'il a une maladie incurable (εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων, κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσειν ἢ νόσοις ἀνιάτοις).

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres VII, 130*. Traduction R. Genaille 1965.

Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon V, 22*. – Stoïciens sur le suicide

Les stoïciens comptaient cinq cas de suicide légitime. Un banquet, disaient-ils, peut-être interrompu soit par une nécessité soudaine, comme l'arrivée inattendue d'un ami, soit par l'invasion de gens ivres qui profèrent des discours honteux, soit par l'ivresse qui surprend les convives, soit par les effets pernicioseux des mets que l'on sert, soit, enfin, parce que ces mets viennent à manquer.

De même, on peut mettre fin à ses jours en cinq cas : 1) dans une grande nécessité : c'est ainsi que Ménoécée s'immola pour sa patrie ; 2) quand un tyran veut vous obliger à révéler un secret : ainsi fit cette femme pythagoricienne qu'on voulait forcer à dire pourquoi elle ne mangeait pas de fèves : j'en mangerais dit-elle, plutôt que d'en manger; et elle finit par se couper la langue ; 3) on peut se tuer par suite de démence, accident purement corporel ; 4) lorsque le corps est livré à des maladies incurables qui l'empêchent de servir d'instrument à l'âme ; 5) pour cause de pauvreté extrême, si l'on ne peut recevoir de bienfaits que de la part des méchants, car leurs présents sont impurs comme eux.

Textes sur le suicide

Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon* V, 22. Traduction Grisé 1982¹.

¹ Voir page 182 note 73.

C. Textes condamnant le suicide

Euripide, *Oreste* 415. – Ménélas rejette le suicide

Ménélas – Ne parle pas de mort ; ce ne serait point sage (μη θάνατον εἶπης· τοῦτο μὲν γὰρ οὐ σοφόν).

Euripide, *Oreste* 415. Traduction L. Méridier 1959.

Euripide, *Fragment* 1070 - « Celui-ci n'est pas du nombre des sages ».

Celui qui prétend que les chagrins éprouvent les mortels et qu'il vaut mieux se pendre ou se précipiter du haut d'un rocher, celui-là n'est pas du nombre des sages (δεῖν δ' ἀγχονῶν τε καὶ πετρῶν ῥίπτειν ἄπο, οὐκ ἐν σοφοῖσιν ἔστιν): il doit seulement se souhaiter de ne jamais avoir à faire l'expérience de ce mal.

Euripide, *Fragment* 1070. Traduction F. Jouan, H. Van Looy 2003.

Platon, *Phédon* 61C-63E – Interdiction du suicide

Toutefois, il ne se fera probablement pas violence à lui-même. Car c'est, dit-on, chose qui n'est point permise (οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν· οὐ γάρ φασι θεμιτὸν εἶναι). [...] Là-dessus, Cébès lui posa cette question : « Comment peux-tu dire, Socrate, que ce n'est point chose permise de se faire soi-même violence (τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι) et, d'autre part, que le philosophe ne demande pas mieux que de suivre celui qui meurt ? – Quoi ? Cébès, n'avez-vous pas été instruits sur ce genre de questions, Simmias et toi, vous qui avez vécu auprès de Philolaüs ? – Non, rien du moins de précis, Socrate. -Pourtant, moi aussi, c'est bien par ouï-dire que j'en parle, et , à coup sûr, ce que j'ai bien pu apprendre ainsi, rien non plus n'empêche qu'on le dise. Peut-être même en effet est-ce, tout particulièrement, à qui doit là-bas faire un voyage qu'il sied d'entreprendre une enquête sur le voyage en ce lieu, et de conter dans un mythe ce que nous croyons qu'il est. Hé oui ! que pourrait-on faire d'autre dans le temps qui nous sépare du coucher du soleil ? Dis-nous donc, Socrate, sous quel rapport enfin on peut bien nier que ce soit chose permise de se donner soi-même la mort (αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτείνουσαι) ? Déjà, il est vrai, j'ai moi-même (c'est ce que tout à l'heure tu demandais) entendu dire à Philolaüs quand il séjournait chez nous, et déjà aussi à certains autres, que c'est une chose qu'on ne doit pas faire. Mais rien de précis là-dessus ne m'a jamais été enseigné par personne.

-Allons, dit-il, mettons-y de bon cœur ! Il est possible en effet, après tout, que je t'apprenne quelque chose, probable cependant que ceci te doive paraître merveilleux : pourquoi n'y a-t-il que ce cas, entre tous, qui soit simple, qui ne comporte jamais pour l'homme, à la façon des autres, aucune question, selon les temps et selon les personnes, de savoir s'il vaut mieux être mort que de vivre ? Et puisqu'il y a des gens pour qui d'un autre côté il vaut mieux d'être morts, oui, il te paraît probablement merveilleux que ce soit de leur part une impiété de se procurer à eux-mêmes ce bienfait, et qu'au contraire ils doivent attendre un bienfaiteur étranger ! »

[...]

Est-ce que toi, reprit Socrate, si l'un des êtres qui sont ta propriété personnelle se donnait à lui-même la mort (αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτείνουσαι) sans que tu lui eusses signifié d'avoir à disparaître, est-ce que tu ne lui en voudrais pas ? Et ne tirerais-tu pas de son acte la vengeance que tu serais à même d'en tirer ? – Hé ! absolument, dit-il. – Il est par suite probable qu'en ce sens-là il n'y a rien d'irrationnel à ce devoir de ne pas se tuer, d'attendre que la divinité nous ait envoyé quelque commandement pareil à celui qui se présente aujourd'hui pour moi.

Platon, *Phédon* 61C-63E. Traduction L. Robin 1967.

Aristote, *Éthique à Eudème III*, 1229b30-1230a – Selon Agathon le suicide est pour les médiocres

Pourtant, si ce plaisir ou un autre, ou la fuite devant des douleurs trop grandes nous font affronter la mort, on aurait tort de nous appeler courageux. En effet, s'il était agréable de mourir, les intempérants mourraient par impuissance à se dominer, de même que, dans les faits, comme la mort n'est guère agréable mais que les causes qui font mourir le sont, beaucoup de gens, par incapacité à se dominer, périssent en toute conscience, et aucun d'entre eux ne paraîtrait courageux même tout disposé à mourir. D'autre part, aucun de ceux qui meurent pour fuir une épreuve que tant de gens supportent n'est courageux. Comme le dit Agathon¹ : « Parmi les mortels, les médiocres, vaincu par l'épreuve brûlent de mourir » (φαῦλοι βροτῶν γὰρ τοῦ πονεῖν ἡσσώμενοι, θανεῖν ἐρῶσιν). De même que Chiron, selon le mythe des poètes, à cause de la douleur si atroce que lui faisait éprouver sa blessure, souhaita la mort alors qu'il était immortel.

Aristote, *Éthique à Eudème III*, 1229b30-1230a. E. Lavielle 1999.

Aristote, *Éthique de Nicomaque V*, 11 (1138a) – Interdiction du suicide, crime contre la cité

Peut-il arriver ou non qu'on commette l'injustice à l'égard de soi-même ? On le voit clairement d'après ce que nous venons de dire. En effet, on fait rentrer dans le juste tout ce que la loi prescrit en accord avec toute espèce de vertu. Par exemple, la loi ne nous ordonne pas de nous supprimer nous-mêmes (ἀποκτινύναι ἑαυτὸν ὁ νόμος), et ce qu'elle n'ordonne pas, elle le défend. 2. Ajoutons que quiconque fait tort à autrui volontairement et contre la loi – sans répondre à un tort à lui causé – commet une injustice ; or quand nous disons « volontairement », nous entendons qu'on agit en connaissant la personne atteinte et les moyens employés. Or celui qui, dans un transport de colère, s'égorge de sa propre main, agit volontairement et contre la droite raison, ce que n'autorise pas la loi (ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάπτων ἐκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἔᾶ ὁ νόμος). 3. Il commet donc une injustice. Mais à l'égard de qui ? Est-ce à l'égard de la cité et non à l'égard de lui-même ? Car, si l'on convient que c'est volontairement qu'il souffre, nul ne subit l'injustice volontairement. Aussi la cité elle-même le punit-elle et un certain déshonneur s'attache à quiconque se donne la mort (διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καὶ τις ἀτιμία πρόσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι), puisqu'on dit qu'il a commis une injustice contre la cité. 4. Ajoutons que, selon la proposition selon laquelle celui qui commet l'injustice est simplement injuste, mais non entièrement mauvais, il est impossible de commettre l'injustice à son propre détriment ; ces deux formes d'injustice sont différentes ; l'homme injuste et pervers agit de quelque façon à peu près comme le lâche, mais non point comme un homme totalement vicieux. Si bien qu'en commettant l'injustice, il n'est pas poussé par une perversité totale. De plus, dans le cas où le suicide serait une injustice envers soi-même (ἅμα γὰρ ἂν τῷ αὐτῷ εἶη ἀφρηῆσθαι καὶ προσκεῖσθαι τὸ αὐτό), le même homme pourrait s'accorder ou se refuser la même chose, ce qui est impossible, vu la nécessité absolue pour le juste et l'injuste de n'exister qu'entre plusieurs personnes. 5. Enfin l'injustice commise doit être volontaire, procéder d'un choix délibéré et être antérieure à toute offense ; en effet, selon l'opinion commune, on ne commet pas d'injustice, quand on a été soi-même victime et qu'on rend le mal pour le mal. En commettant l'injustice sur soi-même, on serait dans la même mesure victime et agent. Par suite, il n'y aurait rien d'impossible à s'imposer à soi-même l'injustice

¹ Agathon Fr. 7.

volontairement. 6. À quoi il faut ajouter que nul ne peut commettre l'injustice, en dehors de cas particuliers ; personne ne commet l'adultère avec sa propre femme, personne ne se vole en perçant son propre mur, personne ne commet de vol à son propre détriment. En résumé, cette prétendue injustice à l'égard de soi-même se dissipe, étant donné les précisions que nous venons de donner relativement au fait que nul ne subit l'injustice volontairement. 7. Il est bien évidemment fâcheux de subir comme de commettre l'injustice ; dans le premier cas, on obtient moins, dans le second cas on obtient plus qu'il n'est convenable, alors qu'on devrait faire comme en médecine et en gymnastique, où l'on recherche la santé et le développement harmonieux du corps. À tout prendre, commettre l'injustice est plus grave que la souffrir ; car l'acte injuste va de pair avec la méchanceté et comporte le blâme, qu'il s'agisse d'une méchanceté totale ou simplement en approchant – car tout acte volontaire d'injustice ne comporte pas de méchanceté foncière. Au contraire, l'injustice subie ne comporte ni méchanceté ni injustice. 8. En soi, l'injustice dont on est victime est moins fâcheuse ; cependant, rien n'empêche que, par accident, elle ne constitue un mal plus grave ; toutefois l'homme de l'art ne s'en préoccupe pas ; au contraire, il affirme qu'une pleurésie est plus redoutable qu'une chute, ce qui n'empêche pas qu'accidentellement la chute peut devenir plus grave qu'une pleurésie, si, par exemple, en vous renversant, elle vous fait tomber aux mains de l'ennemi ou cause votre mort. 9. Par métaphore et par analogie, on peut dire que le juste existe, sinon dans un individu relativement à lui-même, du moins entre différentes parties de cet individu ; il ne s'agit pas ici du juste absolu, mais du juste existant entre maître et esclave, ou entre père de famille et enfants. De toutes nos explications, on distingue la partie de l'âme douée de raison de celle qui en est privée. Voilà sur quoi on fixe les yeux, et alors on s'imagine que l'injustice s'exerce dans l'homme contre lui-même, parce qu'il peut arriver que telles parties de l'homme subissent quelque tort, contre leurs propres tendances. Ainsi une sorte de relation de justice peut intervenir ici, comme entre celui qui commande et celui qui obéit.

Aristote, *Éthique de Nicomaque* V, 11 (1138a), traduction J. Voilquin 1965.

Aristote, *Éthique de Nicomaque* III, 7, 13 (1116a.14) – Le suicide est l'acte d'un lâche

Comme nous l'avons dit, le courage est un juste milieu dans les cas où la confiance et la peur trouvent à se montrer – avec les réserves que nous avons indiquées. Il accepte et supporte ce qu'il est beau d'affronter et honteux de fuir. Mais se donner la mort (τὸ δ' ἀποθνήσκειν) parce qu'on veut échapper à la pauvreté, ou par suite de chagrins d'amour ou de toute autre affliction, n'est pas le fait de l'homme courageux, mais bien plutôt du lâche. Quelle mollesse de ne pas supporter les dures épreuves ! L'homme que nous envisagions à l'instant ne se résigne pas à la mort parce qu'il est beau de le faire, mais pour éviter un mal.

Aristote, *Éthique de Nicomaque* III, 7, 13 (1116a.14). Traduction J. Voilquin 1965.

Aristote, fr. 502 – Rejet du suicide à Thèbes

Zenob.Prov. 6,17 τί οὐκ ἀπήγξω ἵνα Θήβησιν ἥρωσ γένη>: ταύτης Πλάτων ἐν Μενέλεω μέμνηται. φασὶ δὲ ὅτι ἐν Θήβαις οἱ ἑαυτοὺς ἀναιροῦντες οὐδεμιᾶς τιμῆς μετεῖχον. καὶ <Ἀριστοτέλης> δὲ φησι περὶ Θηβαίων τὸ αὐτὸ τοῦτο, ὅτι τοὺς αὐτόχειρας ἑαυτῶν γινομένους οὐκ ἐτίμων. τὸ οὖν “ἵνα ἥρωσ γένη” κατ' εὐφημισμὸν εἴρηται.

Phot. lex. s. τί οὐκ ἀπήγξω ἵνα Θήβησιν ἥρωσ γένη: κέχρηται αὐτῇ Πλάτων ἐν Μενελάω, παρὰ δὲ τὴν ἱστορίαν· οἱ γὰρ ἐν Θήβαις ἑαυτοὺς διαχειρισάμενοι οὐδ' ἡστινοσοῦν τιμῆς ἡξιοῦντο.

Quiconque s'étrangle en ce lieu à Thèbes ne devient pas un ancêtre. Platon en fait mention dans son *Ménélas*. Il dit que selon les Thébains ceux qui se tuent ne se partagent aucun honneur. Et Aristote dit de même à leur sujet, que ceux qui se tuent de leurs mains ne sont pas tenus en honneur. Ainsi je dirai que « ne deviens pas un héros » est un euphémisme. Aristote, fr. 502 Rose (équivalent à Zénobe, *Proverbes* VI, 17). Ma traduction.

Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon* I, 3 – Interdiction du suicide

On raconte que, par suite d'une machination ourdie par Héra, les Titans, ses gardiens, mirent en pièces Dionysos et goûtèrent à ses chairs. En colère contre eux, Zeus les frappa alors de sa foudre et le sublimé des vapeurs qui s'élevaient d'eux constitua une matière, dont vinrent les hommes. Il est donc interdit de se suicider (ἀλλ' ὅτι οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοῦς), non parce que, comme semble dire le texte, nous sommes dans notre corps comme dans une prison, car cela est évident, et Socrate ne dirait pas qu'il s'agit là de quelque chose qui ressortit aux Mystères, mais parce que notre corps est « dionysiaque ». En effet, nous sommes une partie de Dionysos, s'il est vrai que nous tirons notre origine du sublimé des Titans qui ont goûté à ses chairs

Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon* I, 3. Traduction M. Herrero de Jáuregui 2006.

Plotin, *Ennéade* I, 9 – Il ne faut pas quitter la vie par la violence

Du suicide raisonnable

« Ne fais pas sortir par violence l'âme du corps (Οὐκ ἐξάξεις, ἵνα μὴ ἐξίῃ), pour qu'elle ne sorte pas ainsi. » Car elle s'en ira bien si elle a la disposition qu'il faut pour s'en aller : « s'en aller », c'est passer dans un autre séjour. L'âme restera plutôt, et elle laissera le corps se détacher d'elle tout entier, quand il n'est plus besoin pour elle de changer de lieu, mais qu'elle est déjà tout à fait hors du corps. – Comment donc le corps se détache-t-il de l'âme ? – Lorsque l'âme n'a plus aucun lien avec lui ; et le corps ne peut plus la maintenir dans ses liens, dès qu'il a perdu la liaison harmonique, grâce à laquelle il possédait une âme. – Qu'arrive-t-il donc si l'on emploie des moyens violents pour rompre cette harmonie du corps ? – On fait alors violence au corps pour le détacher de l'âme ; ce n'est plus lui qui laisse l'âme partir. Et c'est la passion qui fait rompre ces liens ; c'est l'ennui, le chagrin ou la colère ; il ne faut pas agir ainsi. – Mais, si l'on s'apercevait que la folie va venir ? – Il est peu probable que la folie s'empare du sage ; mais si elle vient, qu'il la mette au nombre de ces événements nécessaires que nous acceptons, étant données les circonstances, bien que nous ne les voulions pas en eux-mêmes.

D'ailleurs il est sans doute nuisible à l'âme d'employer le poison pour faire sortir l'âme du corps (Καὶ γὰρ ἡ τῶν φαρμάκων προσαγωγή πρὸς ἕξοδον ψυχῆς τάχα ἂν ψυχῆ οὐ πρόσφορος). De plus puisque le temps qui a été donné à chacun de nous est fixé par le destin, il est dangereux de le prévenir, à moins, comme nous le disons, qu'il n'y ait absolue nécessité. Enfin, tels nous sommes en sortant du corps, tel est le rang que nous occupons là-bas ; tant que nos progrès peuvent encore continuer, il ne faut donc pas faire sortir l'âme du corps. Plotin, *Ennéade* I, 9. Traduction E. Bréhier 1976.

Porphyre, *Traité sur l'abstinence des animaux* II, 47 – l'âme des victimes de mort violente n'est pas au repos

C'est pourquoi les théologiens ont observé avec grande attention l'abstinence de la viande. L'Égyptien nous en a découvert la raison, que l'expérience lui avait apprise. Lorsque l'âme d'un animal est séparée de son corps, par violence, elle ne s'en éloigne pas, et se tient près de lui. Il en est de même des âmes des hommes qu'une mort violente a fait périr ; elles restent

près du corps : c'est une raison qui doit empêcher de se donner la mort (ὅπου γε καὶ τῶν ἀνθρώπων αἱ τῶν βία ἀποθανόντων κατέχονται πρὸς τῷ σώματι, ὃ καὶ τοῦ μὴ βία ἑαυτὸν ἐξάγειν ἦν κωλυτικόν).

Porphyre, *Traité sur l'abstinence des animaux* II, 47. Traduction M. de Burigny 1747.

Hésychios μ 1210 s.v. μὴ μὲν δὴ καθαρῷ θανάτῳ – la mort par pendaison est impure

La mort par pendaison n'est pas pure, mais pure est celle que donne le glaive ; d'où vient que, pour les pendus, on ne fait même pas les sacrifices des morts (<μὴ μὲν δὴ καθαρῷ θανάτῳ>· <ὁ> δι' ἀγχόνης θάνατος οὐκ ἔστι καθαρός, ἀλλ' ὁ διὰ ξίφους. ὅθεν οὐδὲ ἐναγίζουσι τοῖς ἀπαγξαμένοις).

Hésychios μ 1210 s.v. μὴ μὲν δὴ καθαρῷ θανάτῳ. Traduction LORAUX 1989, 340, note 52.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 361-386 – Jospèphe rejette le suicide

Josèphe redoutant de les voir se jeter sur lui et estimant que ce serait trahir les ordres reçus de Dieu que de mourir avant de les avoir révélés, entama à leur adresse, en cette extrémité, des considérations philosophiques. « Que signifie, dit-il, chers compagnons, cette impatience de nous entre-tuer ? Quelle raison de vouloir dissocier les deux choses qui s'aiment tant, le corps et l'âme ? ("τί γὰρ τοσοῦτον, ἔφη, σφῶν αὐτῶν, ἐταῖροι, φονῶμεν; ἢ τί τὰ φίλτατα διαστασιάζομεν, σῶμα καὶ ψυχὴν;) On dit que j'ai changé. Mais les Romains sont bien renseignés sur la question ! Il est beau de mourir à la guerre, mais selon les lois de la guerre, c'est-à-dire sous les coups des vainqueurs. Si donc je ne veux qu'écarter de moi le fer des Romains, je mérite effectivement de périr de ma propre épée et de ma propre main (ἄξιος ἀληθῶς εἰμι τοῦμοῦ ξίφους καὶ χειρὸς τῆς ἐμῆς). Mais si eux sont accessibles au désir d'épargner un ennemi, à combien plus forte raison devrions-nous l'être pour nous-mêmes. Car ce serait bel et bien une sottise de nous infliger nous-mêmes le traitement dont la perspective nous a fait nous soulever contre eux. Il est beau en effet de mourir pour la liberté, je le soutiens moi aussi, mais à condition que ce soit au combat et de la main de ceux qui cherchent à nous l'enlever. Seulement, aujourd'hui, on ne vient ni nous provoquer au combat ni nous tuer. Or lâche est tout aussi bien qui ne veut pas mourir, quand il le faut et qui veut mourir, quand il n'y a pas lieu. Quelle crainte nous retient de nous rendre aux Romains ? N'est-ce pas celle de la mort ? Et alors cette mort que, sur de simples soupçons, nous redoutons de nos ennemis, nous allons nous l'infliger nous-mêmes effectivement ? Mais c'est la servitude, dira-t-on. En tout cas, pour l'instant, nous sommes drôlement libres ! C'est qu'il est noble, dira-t-on, de se donner la mort soi-même (ἀνελεῖν ἑαυτόν). Bien au contraire, c'est ignoble à mon sens, car pour ma part je regarde comme le dernier des lâches le capitaine de bord qui, par crainte du mauvais temps, coule délibérément son navire avant la tempête. Mais surtout le suicide (ἢ αὐτοχειρία) est contraire à la nature de tous les vivants sans exception, et à l'égard de Dieu qui nous a créés, c'est une impiété. De toute façon il n'est pas un être vivant qui meure avec préméditation et de son fait. Car la volonté de vivre est chez tous les êtres une puissante loi de la nature. C'est pour cette raison que nous regardons comme ennemis ceux qui tentent ouvertement de nous ôter la vie et que nous infligeons des châtiments à ceux qui le font par trahison. Or, croyez-vous que Dieu ne soit pas mécontent lorsque l'homme méprise le don qu'il tient de lui ? Et de fait, c'est de lui que nous avons reçu l'existence et, en retour, c'est à lui que nous remettons la cessation de cette existence. Les corps, bien sûr, sont mortels chez tous les vivants et constitués d'une matière corruptible, mais l'âme est à jamais immortelle et habite dans les corps comme une parcelle de Dieu. De plus si l'on fait disparaître un dépôt confié par un homme ou si on le détériore, on est considéré comme un scélérat indigne de confiance ; mais si on expulse de son propre corps le dépôt confié par

Dieu, pense-t-on échapper au regard de celui qu'on offense ? On trouve juste de châtier les serviteurs qui se sont enfuis, même dans le cas où ils abandonnent des maîtres méchants, mais lorsque, nous autres, nous nous dérobon à Dieu, le plus excellent des maîtres, ne faut-il pas nous estimer impies ? Ne savez-vous pas que ceux qui quittent la vie selon la loi de la nature et rendent à Dieu le prêt qu'ils ont reçu au moment où celui qui le leur a donné veut le recouvrer, y gagnent une gloire éternelle ; que leurs maisons et leurs familles sont affermies ; que leurs âmes restent pures et secourables, qu'elles obtiennent la place la plus sainte dans le ciel, d'où, grâce au cycle des âges, elles retournent habiter de nouveau dans des corps saints. Mais ceux qui ont la folie de porter les mains sur eux-mêmes (ὄσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες), un Hâdes plus sombre reçoit leurs âmes et Dieu, leur père, châtie jusque dans leurs descendants les offenses des pères. C'est pour cela que ce genre de mort est détesté de Dieu et qu'il est puni par le plus sage des législateurs. Ainsi, chez nous, on a décrété que les suicidés seraient jetés dehors sans sépulture jusqu'au coucher du soleil (τοὺς γοῦν ἀναιροῦντας ἑαυτοὺς παρὰ μὲν ἡμῖν μέχρις ἡλίου δύσεως ἀτάφους ἐκρίπτειν), alors qu'on regarde comme une chose normale de faire des funérailles même à des ennemis ; tandis que chez d'autres peuples, on a même prescrit d'amputer les cadavres de pareilles gens de leur main droite, qu'ils ont armée contre eux-mêmes (δὲ καὶ τὰς δεξιὰς τῶν τοιούτων νεκρῶν ἀποκόπτειν ἐκέλευσαν, αἷς ἐστρατεύσαντο καθ' ἑαυτῶν). C'est dans la pensée que, de cette façon, comme le corps s'est montré étranger à l'âme, la main aussi le soit au corps.

Il convient donc, camarades, de raisonner sainement et de ne pas ajouter à nos misères humaines l'impiété envers celui qui nous a créés. Si l'on juge bon de nous laisser la vie sauve, sauvons notre vie, car en réalité, ce salut n'est pas sans gloire aux yeux de ceux à qui nous avons montré notre vaillance par tant de prouesses. Si au contraire on veut que nous mourions, il convient que ce soit de la main des vainqueurs. Pour moi, je ne passerai pas dans les rangs de l'ennemi, ce qui me rendrait traître à moi-même, car alors je serais beaucoup plus sot que les transfuges, étant donné qu'eux font cela en vue de sauver leur vie, tandis que moi ce serait pour ma perte, ma propre perte. Malgré tout, je souhaite que les Romains nous leurrent. Car alors, si je suis tué après avoir accepté la main qu'ils me tendent, je mourrai le cœur content, puisque j'emporterai pour butin la mauvaise foi de ceux qui m'auront trompé, consolation plus précieuse qu'une victoire. »

Josèphe donc multiplia les arguments de ce genre pour les détourner du suicide (Ὁ μὲν οὖν Ἰώσηπος πολλὰ τοιαῦτα πρὸς ἀποτροπὴν τῆς αὐτοχειρίας ἔλεγεν). Mais eux, les oreilles bouchées par le désespoir, comme ils s'étaient d'avance dévoués à la mort (καθοσιώσαντες ἑαυτοὺς τῷ θανάτῳ), s'irritaient contre lui. Ils accouraient chacun de son côté, l'épée levée, en l'accusant de lâcheté et chacun se montrait tout prêt à le frapper. Mais lui, appelait l'un par son nom, lançait à l'autre un regard de général, en saisissait un autre par la main droite, faisait baisser les yeux à tel autre par ses instances et, tout tirillé qu'il fût par toutes sortes de sentiments, en cet instant critique, il écarta de sa gorge le fer brandi par tous, en faisant face tour à tour, comme les bêtes aux abois, à chacun de ses assaillants. Gardant, jusqu'en cette extrême détresse, le respect de leur général, ils baissent les bras, laissent glisser leurs épées et plusieurs qui levaient contre lui leur sabre à deux tranchants, le lâchèrent spontanément. Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* III, 361-386. Traduction A. Pelletier 1980.

Lactance, *Institutions divines* III, 18 – Rejet du suicide

Plusieurs de ceux qui ont cru l'âme immortelle, se sont tués eux-mêmes comme s'ils eussent été assurés d'entrer dans le ciel. Cléante, Chrysippe, Zénon et plusieurs autres, en usaient de la sorte. Empédocle se jeta durant la nuit au fond d'une caverne enflammée du mont Etna; et parce qu'il ne parut plus depuis, on a cru qu'il avait été élevé au rang des dieux. Caton, qui avait affecté durant toute sa vie d'imiter la vanité des stoïciens, se tua lui-même. Bien que

Démocrite fût dans un autre sentiment, il ne laissa pas de se procurer la mort; ce qui était sans doute la plus méchante action qu'il pût jamais faire. Car si l'homicide est un crime, c'est un homicide de se tuer soi-même, et il est d'autant plus énorme que Dieu s'en réserve le châtement. Nous ne devons point sortir de nous-mêmes, de cette vie, non plus que nous n'y sommes point entrés de nous-mêmes. Il faut attendre que celui qui nous y a mis nous en retire. Que si l'on nous en chasse par violence, il le faut souffrir avec modération, dans l'assurance que notre mort ne sera pas impunie, et que nous aurons un protecteur qui saura bien la venger. Ainsi ces philosophes, et Caton même, le plus sage des Romains, ont été des homicides. On dit que ce dernier, avant de se plonger le poignard dans le sein, lut le livre *de l'Immortalité de l'âme* de Platon, et fut excité à ce crime atroce par l'autorité de ce philosophe. Il faut pourtant avouer que la crainte de la servitude semblait lui pouvoir faire souhaiter la mort avec raison. Mais quelle excuse peut-on apporter en faveur de Cléombrote qui, après avoir lu le même livre de Platon, se précipita dans la mer, sans aucun autre dessein que celui d'ajouter pleine et entière créance aux paroles de Platon. Détestable doctrine qui prive les hommes de la vie ! Que si Platon avait su qui est celui qui donne l'immortalité, à qui il la donne, de quelle manière, et en récompense de quelles actions, et qu'il l'eût enseigné aux autres, bien loin de porter ni Cléombrote ni Caton à se procurer volontairement la mort, il leur aurait appris à conserver leur vie et à garder la justice. Il me semble que le motif qui poussa Caton à se tuer, ne fut pas tant d'éviter de tomber entre les mains de César, que de réduire en pratique les maximes des stoïciens, et de rendre son nom célèbre par une action extraordinaire. Lactance, *Institutions divines* III, 18. Traduction Remacle¹.

¹ <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/lactance/instit3.htm> (consulté le 28 février 2016).

D. Par mode

Démocrite, Fragment B134 – Le nœud coulant

Hésychios – βρόχος (*nœud coulant*), nœud chez Démocrite; nœud coulant, lien. (*Lexique*)
βρόχος · ἀγκοίλη. Δημόκριτος, ἀγχόνη, δεσμός
Démocrite, *Fragment B134* (Hésychios s.v. βρόχος). Traduction J.P. Dumont 1991.

Héraclide du Pont IX, 16, 9 – Sur l'utilisation de la ciguë à Céos

Ainsi les habitants de Céos, jadis, n'utilisaient pas la ciguë de cette façon, mais la broyaient, comme faisaient les autres. Tandis que maintenant aucun d'entre eux ne s'aviserait de la broyer, mais ils épluchent la graine et enlèvent le tégument (car c'est lui qui pose problème, étant difficile à assimiler) ; puis ils l'écrasèrent dans le mortier et, après l'avoir tamisée et versée sur de l'eau, ils la boivent, se procurant ainsi une délivrance rapide et douce.
Héraclide du Pont IX, 16, 9. Traduction Hort.

Harpocraton – Sur les arbres des pendus

Certains, parmi lesquels Aristarque, désignent comme oxythumia les arbres sur lesquels certaines se pendent parce qu'ils ont usé de leur esprit avec colère. Et après les avoir coupés, ils les jettent hors des frontières et les brûlent.
ἐνιοι μὲν, ὧν ἐστὶ καὶ Ἀρίσταρχος, ὀξύθυμια λέγεσθαί φασὶ τὰ ξύλα ἀφ' ὧν ἀπάγχονται τινες, ἀπὸ τοῦ ὀξέως τῷ θυμῷ χρῆσθαι· ταῦτα δ' ἐκκόπτοντες ἐξορίζουσι καὶ καίουσι.
Harpocraton, s.v. *Oxythumia*. Traduction Garrison 1995.

Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques* III, 10, 15 – Il faut sept jours pour mourir de faim.

Une autre observation qu'on peut ajouter aux exemples de la vertu du nombre sept, c'est que les personnes qui ont résolu de se laisser périr de faim meurent le septième jour.
Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques* III, 10, 15. Traduction M. Charpentier, M. Blanchet 1927.

Souda α 3336 s.v. Ἀποκατερήσαντα – Privation de nourriture et pendaison

Abstinence : avoir quitté la vie par la pendaison ou en s'affamant.

Ἀποκατερήσαντα: ἐαυτὸν λιμῷ ἢ ἀγχόνη τοῦ βίου ἐξαγαγόντα.

Souda α 3336 s.v. Ἀποκατερήσαντα. Traduction en anglais J. Benedict 2002.

E. Débats sur le suicide

Sophocle, *Ajax* 460-524 – Dialogue entre Ajax et Tecmesse.

Vais-je donc, pour rentrer chez moi, quitter cette flotte au repos, laisser seuls les Atrides, et repasser l'Égée ? Quel spectacle offrirai-je ainsi, le jour où je paraîtrai devant mon père Télamon ? Supportera-t-il ma vue, si je me montre à lui, sans que rien me distingue, sans ce prix de la vaillance dont il eut, lui, jadis la noble et glorieuse couronne ? Non, l'idée est intolérable... Faut-il alors que j'aïlle vers les défenses des Troyens me mesurer seul à seul avec eux et, après quelque haut fait, succomber pour en finir ? Mais ce serait là sans doute combler de joie les Atrides. Impossible ! Il me faut bien plutôt trouver une entreprise qui prouve à mon vieux père que, né de lui, je ne suis pas sans cœur. C'est une honte pour un homme que de souhaiter vivre longtemps, s'il ne fait que passer d'un malheur à un autre¹. En quoi un jour après un autre pourrait-il nous être un plaisir, quand ce jour ne nous éloigne de notre mort que pour nous en rapprocher ? Je ne donnerai pas cher d'un homme qui ne sait que se réchauffer à de vaines espérances. Ou vivre noblement ou noblement périr, voilà la règle pour qui est d'un bon sang². C'est tout. J'ai dit ce que j'avais à dire.

Le Coryphée – Nul ne pourra prétendre que tu nous as tenu un langage emprunté : celui-ci, Ajax, est bien de ton fonds. Arrête cependant, et laisse ceux qui t'aiment chercher à triompher de ta résolution, renonce à ces pensées

Tecmesse – O mon maître, ô Ajax, il n'est pas pour l'homme de misère pire que d'être le jouet du sort. Je suis né, moi, d'un père libre, d'un père dont les trésors faisaient un puissant, s'il en fut jamais, entre tous les Phrygiens – et me voici aujourd'hui une esclave ! Ainsi en ont sans doute décidé les dieux, et ton bras plus encore. Et dès lors, entrée dans ta couche, je ne puis plus penser qu'à toi. Ainsi, je t'en conjure, par le Zeus de notre Foyer, par ce lit qui nous a unis, épargne-moi les mots cruels que j'aurai à entendre de tes ennemis, si tu me laissais sous le joug d'un autre. Le jour où tu mourras et où, quittant la vie³, tu m'auras délaissée, ce même jour, sois-en bien sûr, enlevée de force par les Argiens, je serai, ainsi que ton fils, vouée au pain de l'esclavage. Et tel de mes maîtres, avec des mots méchants, me lancera son trait. « Voyez donc la compagne d'Ajax, du héros le plus fort de l'armée, voyez donc quel servage est aujourd'hui le sien, après un sort qui fut si envié. » Voilà ce qu'on dira et, tandis que le destin me poursuivra, de pareils mots feront ta honte, à toi et à tous les tiens. Écoute la voix de l'honneur. Il te défend d'abandonner ton père dans sa triste vieillesse, d'abandonner ta mère, ta mère chargée d'ans, qui adresse à cette heure mainte prière aux dieux, pour que tu rentres un jour vivant dans ta demeure. Aie pitié aussi de ton fils, ô maître. Voudrais-tu que, privé des soins dus à l'enfance, il vécût loin de toi, tout seul, sous des tuteurs qui ne lui seraient rien ? Ah ! quel sort misérable entends-tu donc nous infliger, à lui et à moi, en mourant ? Je n'ai plus rien vers quoi tourner les yeux, rien, si ce n'est toi. Ta lance a détruit ma patrie. Mon père, ma mère, un autre coup du sort les a jetés à bas et transformés en morts, habitants des Enfers. Qui pourrait bien pour moi remplacer patrie et richesse, qui, si ce n'est toi ? Toute ma vie, à moi, est en toi, en toi seul. Mais, toi aussi, garde de moi quelque mémoire. C'est le devoir de l'homme de ne pas oublier le bien qu'on lui a fait. Une faveur appelle une faveur. Celui qui laisse se perdre la mémoire d'un bienfait ne peut passer pour être d'un bon sang.

¹ 473-475 : Αἰσχρὸν γὰρ ἄνδρα τοῦ μακροῦ χηρῆσαι βίου, κακοῖσιν ὅστις μηδὲν ἐξάλλασσεται.

² 478-479 : ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι τὸν εὐγενῆ χηρῆ.

³ 496 : καὶ τελευτήσας ἀφῆς.

Sophocle, *Ajax* 460-524. Traduction P. Mazon 1965.

Euripide, *Héraclès furieux* 1246-1358 – dialogue sur le suicide entre Thésée et Héraclès

Thésée – Que vas-tu faire ? Où va t'emporter ta colère ?

Héraclès – Je mourrai pour m'en aller d'où je viens, sous la terre.

Thésée – Tu tiens le langage d'un homme du vulgaire.

Héraclès – Tu es à l'abri de l'infortune, toi ; il t'est facile de me faire des reproches.

Thésée – C'est le vainqueur de tant d'épreuves, Héraclès, qui parle ainsi ?

Héraclès – Elles n'étaient pas si terribles : il y a une limite au courage.

Thésée – Le bienfaiteur et l'ami puissant des mortels ?

Héraclès – Ils ne peuvent rien pour moi : Héra est toute-puissante.

Thésée – La Grèce ne souffrirait pas que tu meures pour expier une erreur.

Héraclès – Écoute donc les raisons que j'oppose à tes reproches. Je veux t'expliquer pourquoi la vie m'est impossible, aujourd'hui et depuis longtemps.

D'abord je dois le jour à un homme qui avait tué le vieux père de ma mère, et qui, souillé de ce meurtre, épousa celle qui m'a enfanté, Alcmène. Quand les fondements d'une race ont été mal jetés, il est fatal que toute la lignée soit vouée aux malheurs. Zeus – quel que soit ce Zeus – m'a fait l'ennemi d'Héra en m'engendrant. (*se tournant vers Amphitryon*) Ne t'en offense pas vieillard : c'est toi et non Zeus que je regarde comme mon père. – J'étais encore au sein que des serpents aux regards terrifiants s'introduisirent dans mon berceau, envoyés par l'épouse de Zeus pour me faire périr.

Quand la jeunesse m'eut fait une armure de muscles, est-il besoin de rapporter les travaux que j'ai accomplis ? Lions, Typhons à trois corps, Géants, troupes de Centaures quadrupèdes, que n'ai-je pas combattu et vaincu ? La chienne toute hérissée de têtes renaissantes, l'Hydre, est tombée sous mes coups ; j'ai passé par une foule innombrable d'autres épreuves et je suis allé chez les morts pour ramener à la lumière le portier de l'Hadès, le chien aux trois têtes, par ordre d'Eurysthée.

Ma dernière épreuve, la voici, malheureux que je suis : c'est ce meurtre. En tuant mes fils, j'ai mis le comble aux maux de ma maison. J'en suis réduit à cette extrémité : je ne puis habiter ma chère Thèbes sans impiété ; car si j'y reste, dans quel temple ou dans quelle réunion d'amis pourrai-je aller ? La malédiction jetée sur moi m'interdit un accueil affable. Irai-je à Argos ? Mais le puis-je, quand je suis exilé de ma patrie ? Soit. Eh bien ! je me rendrai dans une autre cité quelconque. Pour y être reconnu ? pour y rencontrer des regards soupçonneux ? pour avoir à me barricader contre les traits de la calomnie ? « N'est-ce pas là le petit-fils de Zeus qui a tué autrefois ses enfants et sa femme ? Qu'il s'en aille périr loin de ce pays ! »

Pour l'homme qu'on a jadis appelé heureux, les revers sont chose douloureuse. Celui qui ne cesse pas d'être malheureux ne souffre pas, son infortune étant congénitale. Voici le degré de misère où j'en viendrai, je crois, un jour : la terre élèvera la voix pour m'interdire de fouler le sol, la mer de la traverser, les sources des fleuves aussi ; et je serai comme Ixion qui tourne enchaîné sur sa roue. Le mieux est de ne pas m'exposer aux yeux des Grecs qui m'ont vu favorisé par le sort et heureux.

Qu'ai-je besoin de vivre ? Que gagnerai-je à conserver une existence inutile et impie ? Qu'elle danse, l'illustre épouse de Zeus ! qu'elle frappe de sa bottine argienne le sol lisse de l'Olympe ! Elle a accompli son dessein : de l'homme le plus grand de la Grèce elle a bouleversé jusqu'en ses assises, de fond en comble, l'existence. À une telle déesse, qui adresserait ses prières ? Pour une femme aimée de Zeus, par jalousie, elle a fait périr le bienfaiteur de la Grèce, qui était innocent.

Thésée – Non, ce n'est pas une autre divinité qui t'a frappé, c'est l'épouse de Zeus. Tu as raison de le penser. ... (*lacune*) ... Je te le conseillerais plutôt que de céder au malheur. Il n'y a pas un des mortels qui ne soit touché par les coups du sort, pas un des dieux, si les récits des aèdes ne sont pas mensongers. N'ont-ils pas entre eux formé des unions contraires à toute loi ? N'ont-ils pas, pour régner, chargé leurs pères de chaînes honteuses ? Cependant ils habitent l'Olympe et portent allègrement leurs fautes. Alors qu'iras-tu dire ? Que toi, un mortel tu as à supporter un excès d'infortunes, et les dieux non ?

Quitte Thèbes, pour obéir à la loi, et suis-moi à la ville de Pallas. Là je purifierai tes mains de leur souillure, je te donnerai une demeure et une part de mes richesses. Les présents que j'ai reçus des citoyens pour avoir sauvé sept jeunes gens et sept jeunes filles en tuant le taureau de Cnosse je te les donnerai. Partout des lots de terre m'ont été attribués : ils porteront désormais ton nom et t'appartiendront tant que tu vivras. Après ta mort, quand tu seras descendu chez Hadès, des sacrifices te seront offerts, des monuments de marbre seront élevés en ton honneur par la cité d'Athènes. Ce sera pour mes concitoyens une belle couronne que la gloire d'avoir aidé un héros. Pour moi, envers mon sauveur, je m'acquitterai comme j'ai dit. Car c'est aujourd'hui que tu as besoin d'amis. Quand les dieux nous favorisent, à quoi servent les amis ? Il suffit de la protection de la divinité quand elle nous l'accorde.

Héraclès – Hélas ! Ceci n'a rien à faire avec mes maux, mais que les dieux se plaisent dans des unions sacrilèges, je ne le pense pas, ni qu'ils s'enchaînent les uns les autres ; je ne l'ai jamais cru, comme je ne croirai jamais que l'un, de par sa nature, soit le maître d'un autre. Car Dieu s'il est réellement Dieu, ne connaît aucun besoin. Le reste n'est que misérable récit d'aèdes.

Mais j'y ai réfléchi : je crains, tout accablé de maux que je sois, d'être accusé de lâcheté si je renonce à la lumière. Celui qui ne sait pas supporter les infortunes ne pourrait pas non plus affronter l'arme d'un ennemi. J'attendrai la mort de pied ferme. J'irai dans ta cité et je te suis infiniment reconnaissant de tes dons. Infinies aussi sont les épreuves auxquelles j'ai dû goûter ; jamais je n'en ai refusé aucune, jamais mes yeux n'ont pleuré : je n'aurai jamais cru que j'en viendrais un jour à verser des larmes. Maintenant, je le vois, je dois être l'esclave de la fortune.

Euripide, *Héraclès furieux* 1246-1358. Traduction H. Berguin, G. Duclos 1966.

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* VII, 320-401 – Débat sur le suicide

Cependant Éléazar ne conçut pas la pensée de fuir et n'autorisa personne à le faire. Quand il vit que le mur était consumé par le feu, il n'imagina aucun moyen de salut ni de défense et, réfléchissant sur le traitement que les Romains, une fois maîtres de la place, feraient subir aux défenseurs, à leurs femmes et à leurs enfants, il décida que tous devaient mourir après avoir pris cette résolution, la meilleure dans les circonstances présentes, il réunit les plus courageux lie ses compagnons et les exhorta en ces termes à agir ainsi :

"Il y a longtemps, mes braves, que nous avons résolu de n'être asservis ni aux Romains, ni à personne, sauf à Dieu, qui est le seul vrai, le seul juste maître des hommes; et voici venu l'instant qui commande de confirmer cette résolution par des actes. En ce moment donc, ne nous déshonorons pas, nous qui n'avons pas auparavant enduré une servitude exempte de péril et qui sommes maintenant exposés à des châtiments inexorables accompagnant la servitude, si les Romains nous tiennent vivants entre leurs mains ; car nous fûmes les premiers à nous révolter, et nous sommes les derniers à leur faire la guerre. Je crois d'ailleurs que nous avons reçu de Dieu cette grâce de pouvoir mourir noblement, en hommes libres, tandis que d'autres, vaincus contre leur attente, n'ont pas eu cette faveur. Nous avons sous les yeux, pour demain, la prise de la place, mais aussi la liberté de choisir une noble mort que nous partagerons avec nos amis les plus chers. Car les ennemis, qui souhaitent ardemment de nous prendre vivants,

peuvent aussi peu s'opposer à notre décision que nous-mêmes leur arracher la victoire dans un combat. Peut-être eût-il fallu dès l'origine, quand nous voyions, malgré notre désir de revendiquer notre liberté, tous les maux cruels que nous nous infligions à nous-mêmes, et les maux pires encore dont nous accablaient les ennemis - reconnaître le dessein de Dieu, et la condamnation dont il avait frappé la race des Juifs, jadis chère à son cœur ; car s'il nous était resté propice, ou si du moins sa colère eût été modérée, il n'aurait pas laissé se consommer la perte d'un si grand nombre d'hommes ; il n'aurait pas abandonné la plus sainte de ses villes à l'incendie et à la sape des ennemis. Avons-nous donc espéré, seuls de tous les Juifs, d'échapper à notre perte en sauvant la liberté ? Comme si nous n'étions pas coupables envers Dieu, comme si nous n'avions participé à aucune iniquité après avoir enseigné l'iniquité aux autres ? Mais voyez comment Dieu confond notre vaine attente, en faisant fondre sur nous des malheurs qui passent nos espérances. Car nous n'avons pas même trouvé notre salut dans la force naturelle de cette place imprenable, et, bien que possédant des vivres en abondance, une multitude d'armes et tous les autres approvisionnements en quantité, c'est manifestement Dieu lui-même qui nous a ravi tout espoir de nous sauver. Ce n'est pas, en effet, de son propre mouvement que le feu porté contre les ennemis s'est retourné contre le mur bâti par nous, mais c'est là l'effet d'une colère soulevée par nos crimes si nombreux, que nous avons, dans notre fureur, osé commettre sur nos compatriotes. Payons donc de nous-mêmes la peine de ces forfaits, non pas aux Romains, nos ennemis pleins de haine, mais à Dieu sont les châtements sont plus modérés que les leurs. Que nos femmes meurent, sans subir d'outrages ; que nos enfants meurent sans connaître la servitude ! Après les avoir tués nous nous rendrons les uns aux autres un généreux office, en conservant la liberté qui sera notre noble linceul. Mais d'abord détruisons par le feu nos richesses et la forteresse ! Les Romains, je le sais bien, seront affligés de n'être pas les maîtres de nos personnes et d'être frustrés de tout gain. Laissons seulement les vivres ; ceux-ci témoigneront pour les morts que ce n'est pas la disette qui nous a vaincus, mais que, fidèles à notre résolution première, nous avons préféré la mort à la servitude (θάνατον ἐλόμενοι πρὸ δουλείας). "

7. [337] Telles furent les paroles d'Éléazar. Elles ne produisirent pas la même impression sur tous les assistants. Les uns avaient hâte d'obéir, et ils étaient presque joyeux à la pensée d'une mort aussi belle : mais il y en avait d'autres, d'un cœur moins ferme, qui étaient touchés de compassion pour leurs femmes et leurs familles, et sans doute aussi pour eux-mêmes, voyant la mort de si près. Ils se regardaient les uns les autres, et leurs larmes disaient assez leur refus. Éléazar, les voyant céder à la crainte et leurs âmes fléchir devant la grandeur de son dessein, craignit que ceux mêmes qui avaient entendu avec fermeté son discours ne fussent amollis par les supplications et les larmes des autres. Il ne renonça donc pas à les exhorter et, s'enflammant lui-même s'animant d'une brûlante ferveur, il commença une harangue plus brillante encore sur l'immortalité de l'âme, en proie à une vive indignation et regardant fixement ceux qui pleuraient : "Certes, dit-il, je me suis bien trompé, en croyant avoir pour compagnons, dans ces luttes pour la liberté, des hommes courageux, résolus à bien vivre ou à mourir. Mais vous ne différiez nullement des premiers venus, ni pour la vertu ni pour l'audace, car vous craignez la mort, qui peut vous délivrer des plus grands maux, quand il ne fallait ni en retarder l'instant, ni attendre un conseiller. Depuis longtemps, et dès que s'ouvrit notre intelligence, les préceptes divins, transmis par la tradition et dont le témoignage était confirmé par les actions et les sentiments de nos pères, nous ont constamment enseigné que la vie, non la mort, est un malheur pour les hommes. La mort, en effet, libérant nos âmes, leur permet de s'échapper vers le pur séjour qui leur est propre pour y être exemptes de toute calamité ; mais tant qu'elles sont unies au corps mortel et sensibles à ses maux, alors, à dire toute la vérité, elles sont mortes ; car le divin ne doit pas être associé à ce qui est mortel. Assurément l'âme, même enchaînée au corps, possède une grande puissance ; elle fait de lui

son propre instrument de perception ; invisible, elle le meut et le pousse à des actions qui dépassent sa nature mortelle ; mais quand l'âme, délivrée de ce poids qui l'entraîne vers la terre et s'attache à elle, occupé le séjour qui est proprement le sien, elle jouit alors d'une énergie bienheureuse et d'une puissance entièrement indépendante, restant, comme Dieu lui-même, invisible aux regards mortels.

Car même quand elle est dans le corps, on ne l'aperçoit point ; elle s'en approche invisible et le quitte encore sans être vue ; elle n'a qu'une nature, l'incorruptibilité, mais elle est la cause des changements qu'éprouve le corps. En effet, toute partie de ce corps que touche l'âme vit et fleurit ; toute partie dont elle se retire meurt et se flétrit. Tant il y a en elle surabondance d'immortalité !

Le sommeil peut fournir la preuve la plus claire de ce que j'avance; dans cet état, l'âme, que le corps ne sollicite pas, jouit en parfaite liberté du repos le plus agréable : elle s'unit à Dieu par la communauté de sa substance, erre de tous côtés et prédit beaucoup de choses à venir. Pourquoi donc craindre la mort, quand on aime le repos du sommeil Quelle folie n'y a-t-il pas à rechercher la liberté dans la vie, en se refusant l'immortelle liberté.

Nous devrions, après avoir été instruits dans nos familles, donner aux autres hommes l'exemple d'être prêts à la mort. Pourtant, si nous avons encore besoin que les étrangers nous garantissent cette croyance, regardons ces Indiens qui font profession de pratiquer la sagesse. Bien que braves, ils supportent avec impatience le temps de la vie, comme une redevance nécessaire due à la nature, mais ils se hâtent de séparer leur âme de leur corps et, sans y être engagés ni poussés par aucun mal, cédant au désir de la vie immortelle, ils annoncent d'avance aux autres leur intention de quitter ce monde. Il n'y a personne pour les en empêcher : tous, au contraire, les jugent heureux, et leur donnent des lettres pour leurs proches, tant ils considèrent comme assurées et parfaitement vraies les relations qui unissent les âmes entre elles. Puis, quand ces sages ont entendu les messages qui leur sont confiés, ils livrent leur corps au feu, afin de séparer du corps, l'âme rendue à la pureté la plus parfaite, et ils meurent parmi les hymnes de louanges. Leurs amis les plus chers les accompagnent à la mort, plus volontiers que les autres hommes n'accompagnent leurs concitoyens partant pour un très long voyage ; ils pleurent sur eux-mêmes, mais vantent le bonheur de ces sages, qui déjà reçoivent leur place dans l'immortel séjour. N'avons-nous donc pas honte d'être inférieurs en sagesse aux Indiens et d'outrager honteusement, par notre timidité, ces lois de nos pères qui sont un objet d'envie pour tous les hommes ? Mais, quand même nous aurions été instruits tout d'abord dans des préceptes tout contraires, dans la pensée que pour les hommes la vie est un bien et la mort un mal, l'événement nous invite cependant à supporter la mort avec courage, car nous périssons par la volonté de Dieu et la force de la nécessité. Depuis longtemps, à ce qu'il semble, Dieu avait porté ce décret contre la race entière des Juifs, qu'il fallait renoncer à une vie dont nous ne savions pas user avec justice. Gardez-vous de vous accuser vous-mêmes, ni d'en faire honneur aux Romains, si la guerre que nous soutenons contre eux a entraîné notre ruine totale : ce n'est pas leur puissance qui a produit cet effet, mais une cause bien supérieure qui leur a donné l'apparence de la victoire.

Est-ce sous les armes des Romains qu'ont péri les Juifs de Césarée ? Ils n'avaient pas même l'intention de se révolter contre Rome : ils s'occupaient de célébrer le sabbat, quand la foule des habitants de Césarée s'élança contre eux, et, sans même qu'ils levassent les bras, les égorga avec leurs femmes et leurs enfants. Cette foule n'avait aucune crainte des Romains qui, certes, considéraient seulement comme ennemis les révoltés de notre nation.

Mais, dira-t-on, les habitants de Césarée furent toujours hostiles à ceux qui séjournaient parmi eux ; profitant de l'occasion, ils ont assouvi leur ancienne haine. Que dire alors des Scythopolitains ? Ils ont osé, dans l'intérêt des Grecs, nous faire la guerre, mais non se venger des Romains avec notre aide, alors que nous étions parents. La bienveillance et la fidélité que les Juifs avaient témoignées aux habitants leur a été vraiment d'un grand secours ; ils ont été

cruellement égorgés en masse, eux et leurs familles, et c'est là le prix qu'ils ont reçu de leur alliance. Le mal dont nous les avons défendus, ils l'ont fait subir à nos concitoyens, comme si ceux-ci avaient eu l'intention de l'infliger. Il serait long maintenant de mentionner en détail tous ces événements ; vous savez qu'il n'y a pas une ville de Syrie qui n'ait tué les Juifs, habitant dans ses murs, avec plus de haine pour nous que pour les Romains.

C'est dans ce pays que le peuple de Damas, incapable même de forger un prétexte spécieux, a rempli la ville du carnage le plus abominable, égorgeant dix-huit mille Juifs avec leurs femmes et leurs enfants. Quant à la multitude des Juifs d'Égypte, torturés et tués, elle dépasse peut-être, on nous l'a dit, le nombre de soixante mille.

Si ces Juifs ont péri de la sorte, c'est apparemment parce que, sur une terre étrangère, ils n'ont trouvé aucun secours qu'ils pussent opposer à leurs ennemis. Mais à ceux qui, sur leur propre territoire, ont tous ensemble engagé la guerre contre les Romains, qu'a-t-il donc manqué de ce qui pouvait leur inspirer l'espoir d'un solide succès : des armes, des remparts, des forteresses imprenables, un cœur inaccessible aux périls affrontés pour la cause de la liberté, tout les a encouragés à la révolte. Mais ces forces, suffisantes pour quelque temps et qui excitaient nos espoirs, parurent bientôt la source des plus grands malheurs; tout fut pris, tout tomba aux mains des ennemis, comme si ces préparatifs eussent été faits pour rehausser leur triomphe, non pour le salut de ceux qui en étaient les auteurs. Ceux qui sont tombés dans les combats, il faut les estimer heureux, car ils sont morts en défendant la liberté, non en la trahissant. Mais qui n'aura pitié de la multitude tombée au pouvoir des Romains ? Qui ne voudra mourir plutôt que de subir le même sort ? Les uns ont péri sur la roue, torturés par le feu ou le fouet ; d'autres, à demi dévorés par les bêtes fauves, ont été conservés, vivants encore, pour leur servir une seconde fois de pâture, après avoir offert aux ennemis matière à rire et à s'amuser. Mais il faut considérer comme les plus infortunés de ces Juifs ceux qui vivent encore, et qui, implorant souvent la mort, sont dans l'impossibilité de la trouver.

Où est cette grande cité, la métropole de toute la nation juive, qui devait sa force à tant d'enceintes de murailles, qui opposait aux ennemis un si grand nombre de forts et de hautes tours, qui avait peine à contenir les approvisionnements de la guerre et renfermait, pour sa défense, tant de myriades de combattants ? Où est celle qui passait pour une création de Dieu ? Elle a été arrachée de ses fondements, renversée de fond en comble, et il ne reste d'elle, sur ses ruines, d'autre monument que le camp de ceux qui l'ont détruite (68). De malheureux vieillards y demeurent encore près des cendres du Temple, avec quelques femmes que les ennemis ont réservées aux outrages les plus vils.

Lequel de nous, songeant à un pareil spectacle, souffrira de voir la lumière du soleil, pût-il même vivre à l'abri du péril ? Qui donc est assez ennemi de sa patrie, assez lâche, assez attaché à la vie pour ne pas regretter d'avoir vécu jusqu'à ce jour ? Ah ! plutôt à Dieu que nous fussions tous morts avant d'avoir vu cette sainte cité sapée par les mains des ennemis, ce Temple saint renversé par un tel sacrilège ! Mais puisque le noble espoir qui nous a soutenus, de réussir peut être à nous venger de ce crime sur les ennemis, s'est maintenant dissipé, et nous laisse seuls en présence de la nécessité, hâtons-nous de mourir avec honneur ! Prenons-nous en pitié, nous, nos enfants et nos femmes, tandis qu'il nous est encore permis d'avoir pitié de nous-mêmes. Car c'est pour la mort que nous sommes nés et que nous avons engendré nos enfants ; même les heureux ne peuvent pas y échapper dès les outrages, l'esclavage, la vue de nos femmes ravies avec nos enfants pour le déshonneur, ce ne sont pas là des maux d'une nécessité naturelle pour les hommes ; de telles épreuves, ils les supportent par lâcheté, parce qu'ils ne veulent pas, en ayant le pouvoir, les prévenir par la mort. Or, c'est enorgueilli de notre courage que nous nous sommes révolté contre les Romains, et même tout dernièrement, quand ils nous offraient la vie sauve, nous n'avons pas cédé. Qui ne prévoit les effets de leur rage, si nous tombons vivants en leur pouvoir ? Infortunés seront les jeunes gens dont la vigueur pourra souffrir tant de tourments ; infortunés les hommes sur le retour de l'âge,

incapables de les supporter. L'un verra sa femme entraînée pour subir la violence ; un captif, les mains liées, entendra la voix de son fils, implorant le secours paternel. Mais tant que ces mains sont libres et tiennent le glaive, qu'elles s'acquittent de leur noble ministère ! Mourons sans être esclaves de nos ennemis ; sortons ensemble, libres, de la vie, avec nos enfants et nos femmes ! C'est là ce que nos lois ordonnent, ce qu'implorant de nous nos femmes et nos enfants. C'est une nécessité que Dieu nous impose ; toute contraire est la volonté des Romains, qui craignent que l'un de nous ne meure avant la prise de la ville. Hâtons-nous donc de leur laisser, au lieu de cette joie qu'ils espèrent goûter en nous prenant, un sentiment de stupeur devant notre mort et d'admiration pour notre courage !"Il voulait continuer ses exhortations quand tous l'interrompirent et, pleins d'une irrésistible ardeur, s'empressèrent pour accomplir l'acte qu'il leur conseillait. Agités comme d'un transport divin, ils s'éloignaient, impatients de se devancer les uns les autres, jugeant que c'était une preuve éclatante de courage et de sagesse de ne pas se laisser voir parmi les derniers. Tant était fort l'amour de leurs femmes, de leurs enfants et de leur propre mort qui les inspirait ! Quand ils arrivèrent à l'acte suprême, ils n'eurent pas, comme on l'eût cru, de défaillances ; ils gardèrent leur résolution aussi fermement tendue qu'à l'instant où ils entendirent le discours d'Éléazar ; chez tous subsistaient des sentiments émus et affectueux, mais la raison l'emportait, parce qu'elle leur paraissait avoir pris le parti le plus sage pour les êtres qui leur étaient les plus chers. Ensemble, ils embrassèrent, étreignirent leurs femmes, serrèrent dans leurs bras leurs enfants, s'attachant avec des larmes à ces derniers baisers ; ensemble, comme si des bras étrangers les eussent assistés dans cette œuvre, ils exécutèrent leurs résolutions, et la pensée des maux que ces malheureux devaient souffrir, s'ils tombaient aux mains des ennemis, était pour les meurtriers, dans cette nécessité de donner la mort, une consolation. Enfin, nul ne se trouva inférieur à un si grand dessein ; tous percèrent les êtres les plus chéris. Malheureuses victimes du sort, pour qui le meurtre de leurs femmes et de leurs enfants, exécuté de leur main, paraissait le plus léger de leurs maux !

Aussi, ne pouvant plus supporter l'angoisse dont ces actes une fois accomplis les accablaient, et croyant que ce serait faire injure aux victimes de leur survivre même un court instant ils en tassèrent promptement au même endroit tous leurs biens et y mirent le feu ; puis ils tirèrent au sort dix d'entre eux pour être les meurtriers de tous ; chacun s'étendit auprès de sa femme et de ses enfants qui gisaient à terre, les entourant de ses bras, et tous offrirent leur gorge toute prête à ceux qui accomplissaient ce sinistre office. Quand ceux-ci eurent tué sans faiblesse tous les autres, ils s'appliquèrent les uns aux autres la même loi du sort : l'un d'eux, ainsi désigné, devait tuer ses neuf compagnons et se tuer lui-même après tous ; de cette manière, ils étaient assurés qu'il y aurait égalité pour tous dans la façon de porter le coup et de le recevoir. Enfin, les neuf Juifs souffrirent la mort et le dernier survivant, après avoir contemplé autour de lui la multitude des cadavres étendus, craignant qu'au milieu de ce vaste carnage il ne restât quelqu'un pour réclamer le secours de sa main et ayant reconnu que tous avaient péri, mit le feu au palais, s'enfonça d'un bras vigoureux son épée tout entière dans le corps, et tomba près de ceux de sa famille. Ils étaient morts dans la pensée de n'avoir laissé aucun être vivant au pouvoir des Romains ; cependant une vieille femme et une parente d'Éléazar, remarquable entre toutes par son intelligence et son savoir, avaient échappé aux regards et s'étaient cachées avec cinq enfants dans les souterrains qui, à travers le sol, apportaient l'eau à la ville, pendant que les autres habitants étaient absorbés par le massacre.

Le nombre des morts s'élevait à neuf cent soixante, en comptant les femmes et les enfants. Ce désastre arriva le 15 du mois de Xanthicos

Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* VII, 320-401. Traduction R. Harmand 1900-1932.

Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXI, 1-12 – Débat sur le suicide

« La plus belle des morts, roi, celle qui se produit sur le champ de bataille, nous l'avons fuie. Cependant tous nous avaient entendus dire qu'Antigone ne triompherait pas du roi de Sparte vivant. Mais le genre de mort qui vient en second lieu pour le mérite et pour la gloire reste encore maintenant en notre pouvoir. Où allons-nous naviguer sans réflexion, en évitant un mal qui est près de nous pour en chercher un autre au loin ? [...].

Pourquoi, tant que nous possédons encore nos épées et que nous restons en vue de la Laconie, ne pas nous affranchir ici de la Fortune et nous justifier auprès de ceux qui sont tombés pour Sparte à Sellasie ? Irons-nous plutôt croupir en Égypte pour y apprendre quel satrape Antigone a laissé aux Lacédémoniens ? » Telles furent à peu près les paroles de Thérycion. Cléomène lui répondit : « Tu crois donc, malheureux, te montrer brave en poursuivant l'acte le plus facile du monde qui est à la portée de tous, le suicide, alors que ce serait une fuite plus honteuse que la première (τῶν ἀνθρωπίνων τὸ ῥᾶστον ὃ πόνηρε καὶ πᾶσιν ἐν ἐτοίμῳ διώκων, ἀποθανεῖν, ἀνδρεῖος εἶναι δοκεῖς, φεύγων αἰσχίονα φυγὴν τῆς πρότερον)? On a déjà vu des hommes qui nous étaient supérieurs céder à l'ennemi, trahis par la Fortune ou écrasés sous le nombre. Mais se dérober devant les fatigues et les souffrances ou devant l'opinion et le blâme, c'est être vaincu par sa propre lâcheté. La mort volontaire (τὸν ἀθθαίρετον θάνατον) ne doit pas être fuite devant l'action, mais en elle-même une action. Car il est honteux de vivre et de mourir seulement pour soi, et c'est ce que tu nous conseilles en ce moment, dans ta hâte de nous délivrer de nos maux actuels, mais sans rien faire qui soit noble ou utile. Quant à moi, je pense que nous ne devons, ni toi, ni moi, abandonner nos espoirs de sauver la patrie. Si ces espoirs un jour nous abandonnent eux-mêmes, alors il nous sera très facile de mourir à notre gré. » À ces mots Thérycion ne répondit rien, mais, à la première occasion qu'il trouva de s'éloigner de Cléomène, il s'en alla le long du rivage à l'écart, et il se tua (ἐκτραπόμενος παρὰ τὸν αἰγιαλὸν ἔσφαξεν ἑαυτόν).

Plutarque, *Vie de Cléomène* XXXI, 1-12. Traduction R. Flacière, E. Chambry 1976.

F. Textes juridiques ou religieux

Conduite rituelle à tenir en cas de pendaison dans un temple à Lindos

Sous le prêtre d'Hélios Pythannas, fils d'Archipolis, à Lindos, un homme qui s'était laissé enfermer en cachette, de nuit, se pendit aux contre-étais appuyés au mur à partir du dos de la statue. Quand les Lindiens voulurent envoyer à Delphes pour demander, au sujet de cet événement, ce qu'il convenait de faire, la déesse apparut au prêtre dans son sommeil et lui enjoignit de garder le calme devant son apparition : mais qu'il fasse dégarnir de son toit le haut de la statue et la laisse ainsi jusqu'à ce que trois années se soient écoulées : elle sera purifiée par les eaux de son père à elle ; ensuite ils auront à rétablir le toit dans son état ancien, et, après avoir purifié le temple, à sacrifier selon les usages de la patrie, à Zeus.

ἐπ' ἱερέως τοῦ Ἀλίου Πυθαννᾶ τοῦ Ἀρχιπόλιος ἐν Λίνδῳ ἀνκατακλαιξθεῖς τις λάθρῃ νυκτὸς αὐτὸν ἀπεκρέμασε ἐκ τῶν ἀντηρίδων τῶν κατὰ νότου τοῦ ἀγάλματος ποτηρισμένων τῷ τοίχῳ καὶ Λινδίων δηλομένων εἰς Δελφούς ἀποστεῖλαι καὶ διερωτᾶσαι περὶ τοῦ συμβεβακότος τι δεῖ ποιεῖν, ἃ θεὸς ἐπιστᾶσα τῷ ἱερεῖ καθ' ὕπνων ποτέταξε ἡσυχίαν ἔξειν περὶ αὐτάς, τὰς δὲ ὀποφᾶς γυμνῶσαι τὸ ἐπάνω τοῦ ἀγάλματος μέρος καὶ ἐᾶσαι οὕτως ἔστε κατρεῖς ἄλλοι γένωνται καὶ τοῖς τοῦ πατρὸς ἀγνισθῆ λου[τ]ροῖς, ἔπειτα τὰν μὲν στέγαν πάλιν ἐπισκευάζει καθάπερ ἦν πρότερον, τὸν δὲ ναὸν καθάπαντα τοῖς νομιζομένοις θύειν κατὰ τὰ πάτρια Διῖ...

FGrH IIIb532D(2) (Timarchidas de Lindos, 100 BC environ, renvoie à un événement du V^e siècle). Traduction R. Koch Piettre 2005b, 120.

Platon, *Lois* 873c – Lois sur le suicide

Quant à celui qui tue ce qu'il a de plus absolument familier, et, comme on dit, de plus chéri, quelle peine doit-il subir? Je veux dire l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille par violence de la part de vie que lui a donné le destin, sans que la cité l'y ait obligé par décision de justice, sans que l'y ait contraint, tombée sur lui, la douleur excessive d'une infortune sans issue, sans que le sort lui ait imposé une honte désespérée, sous laquelle vivre est impossible ; l'homme qui, simplement par lâcheté, par couardise et manque absolu de virilité, s'inflige à lui-même une punition injuste. (Τὸν δὲ δὴ πάντων οἰκειότατον καὶ λεγόμενον φίλτατον ὃς ἂν ἀποκτείνῃ, τί χρὴ πάσχειν; λέγω δὲ ὃς ἂν ἑαυτὸν κτείνῃ, τὴν τῆς εἰμαρμένης βία ἀποστερῶν μοῖραν, μήτε πόλεως ταξάσης δίκη, μήτε περιωδύνῳ ἀφύκτῳ προσπεσούσῃ τύχῃ ἀναγκασθεῖς, μηδὲ αἰσχύνῃς τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχῶν, ἀργία δὲ καὶ ἀνανδρίας δειλία ἑαυτῷ δίκην ἄδικον ἐπιθῆ) Quels sont, par ailleurs, en son cas, les rites à observer en ce qui concerne les purifications et la sépulture, le dieu le sait, et les proches parents devront s'en instruire en interrogeant soit les interprètes, soit les lois qui s'y rapportent, afin d'agir suivant leurs indications. Mais, pour les gens qui périssent de cette manière, les tombes seront d'abord isolées, sans qu'une seule autre les avoisine, puis placées dans les endroits déserts et sans nom sur les bordures des douze districts; là on les enterrera sans gloire, sans stèles ni noms pour désigner leurs tombes.

Platon, *Lois* IX 873c. Traduction A. Diès 1976.

Platon, *Phédon* 114 d-e et 115 – Partir à l'appel de la destinée

Eh bien ! dis-je, ayant égard à ces croyances, il doit être confiant sur le sort de son âme, l'homme qui, durant sa vie, a dit adieu aux plaisirs qui ont le corps pour objet, à ses parures en particulier, car ce sont des choses étrangères et qui de plus, à son jugement, produisent

plutôt l'effet opposé. Les plaisirs au contraire, qui ont l'instruction pour objet ont eu tous ses soins, et, tout en parant ainsi son âme, non point une parure étrangère mais de celle qui est proprement la sienne, tempérance, justice, courage, liberté, vérité, il attend ainsi de se mettre en route pour les demeures d'Hadès, prêt à en prendre le chemin quand l'appellera sa destinée.

Platon, *Phédon* 114 d-e et 115. Traduction L. Robin 1967.

Eschine, *Contre Ctésiphon* 244 – mutilation du corps

Représentez-vous l'indignation de ces morts si l'on couronne cet homme. Car voici qui serait prodigieux, citoyens d'Athènes : le bois, les pierres, le fer, ces choses muettes et privées d'entendement, lorsque leur chute cause la mort d'un homme, nous les exilons hors de notre territoire ; lorsqu'un homme se suicide, nous enterrons séparément du corps la main qui a commis cet acte (καὶ εἰάν τις αὐτὸν διαχρήσηται, τὴν χεῖρα τὴν τοῦ | το πράξασαν χωρὶς τοῦ σώματος θάπτομεν) : [...].

Eschine, *Contre Ctésiphon* 244. Traduction V. Martin, G de Budé 1962¹.

Démosthène, *Contre Euboulidès* 70 – Se tuer pour pouvoir être enterré sur la terre de ses pères

Il y a encore une autre question, juges, que vous posez aux neuf archontes : sont-ils de bons fils ? Pour moi, mon père m'a laissé orphelin ; quant à ma mère, je vous supplie et vous en conjure : que votre jugement me la rende et que je puisse l'ensevelir dans nos tombeaux de famille ; ne m'interdisez pas cela. Ne faites pas de moi un homme sans cité, ne m'enlevez pas tous ces parents et, d'un mot, ne me faites pas périr. Car, plutôt que de quitter les miens s'ils étaient impuissants à me sauver, je me tuerais pour qu'au moins je pusse être enseveli par eux dans la terre de mes pères (ἀποκτείναιμ' ἂν ἐμαυτόν, ὥστ' ἐν τῇ πατρίδι γ' ὑπὸ τούτων ταφῆναι).

Démosthène, *Contre Euboulidès* 70. Traduction L. Gernet 1960.

Conduite rituelle à tenir en cas de pendaison à Cos.

[Si quelqu'un ... s'est suicidé par pendaison], que celui qui l'a vu le premier le détache [... le] bois d'où il s'est pendu, que le témoin [...] la corde. Si c'est un prêtre qui le voit [...] faire.

(αἱ δέ τις κα ἔν τινι δάμωι ἀπάγξεται σκοι]νιδίωι, ὁ ιδὼν πράτιστον καταλυσά[τω τὸν νεκρὸν καὶ εἴματι καταλυσάτω· τὸ] δέ ξύλον ἐξ οὗ κα ἀπάγξεται, ἀπο[ταμνμὼν ἐξενεικάτω καὶ κατακαυσάτω καὶ τ]ὸ σχοινίον ὁ ιδὼν. αἱ δέ κα ἱερεὺς ἴδηι [τὸν παριόντα πράτιστον κελέσθω ταῦτα πο]ιεῖν.)

R. Herzog, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Nr. 6. Heilige Gesetze von Kos (Berlin 1928) 20-5; and F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969) 154. Traduction S. Paul².

¹ Voir LORAUX 1986, 191 note 86 qui laisse entendre qu'une leçon différente du texte spécifierait une mort par le glaive.

² <http://cgrn.ulg.ac.be/file/148/> (consulté le 01/12/20)

Dion Chrysostome, *Discours* LXIV, 3 – Les suicidés ne sont pas enterrés

Quiconque se suiciderait serait laissé sans sépulture (τὸν αὐτὸν ἀποκτείναντα ἄταφον ῥίπτεσθαι) [...] tandis que l'autre, qui s'était donné la mort, elle ne l'enterra pas. (τὸν δὲ αὐτὸν ἀποκτείναντα οὐκ ἔθαψεν.)

Dion Chrysostome, *Discours* LXIV, 3. Traduction V. Pirenne-Delforge 2013, 302.

Plutarque, *Thémistocle* XXII, 2 – Lieux où on jette les vêtements et cordes des suicidés¹

2. Il indisposa également la foule en faisant construire le temple d'Artémis, qu'il surnomma Aristoboulè [« La meilleure conseillère »] indiquant par là qu'il avait donné les meilleurs conseils à la cité et aux Grecs : il fit édifier ce temple près de sa maison, à Mélitè, à l'endroit où aujourd'hui les bourreaux jettent les corps des condamnés, ainsi que les vêtements et les cordes de ceux qui se sont pendus (καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχομένων). 3. Il y avait encore, de mon temps, dans le sanctuaire d'Artémis Aristoboulè une statue représentant Thémistocle ; elle montrait qu'il avait non seulement l'âme, mais aussi les traits d'un héros.

Plutarque, *Thémistocle* XXII, 2. Traduction Anne-Marie Ozanam 2001.

Ptolémée, *Tétrabiblos* IV, 9 (201) – Influence d'Arès sur le suicide²

Selon la position des astres, le sort de l'homme varie du massacre, de la guerre civile au suicide.

Artémidore, *La clé des songes* I, 4 – On n'appelle pas les pendus par leur nom aux repas funéraires

D'autres prédisent beaucoup par peu. Par exemple quelqu'un rêva qu'il avait perdu son nom. Le résultat pour lui fut que d'une part il perdit son fils — en quoi il perdit non seulement ce qu'il avait de plus cher, mais encore son nom parce que le fils s'était trouvé avoir le même nom —, d'autre part il perdit aussi d'un coup sa fortune parce qu'il fut l'objet d'accusations, dans lesquelles il fut convaincu de crimes contre l'État : sur quoi, ayant été frappé d'atimie et banni, il se pendit et mourut, en telle sorte qu'une fois mort il n'eut même plus de nom : car ce sont là les seuls morts que les proches n'appellent pas par leur nom aux repas funéraires (τούτους γὰρ μόνους ἐν νεκρῶν δείπνοις οὐ καλοῦσιν οἱ προσήκοντες). Il devrait être clair pour chacun que toutes ces conséquences résultèrent de la même cause parce qu'elles avaient toutes le même rapport avec la cause.

Artémidore, *La clé des songes* I, 4. Traduction A.J. Festugière 1975.

Athénée, *Les Deipnosophistes* IV, 157c-d - Celui qui se libère de sa vie se plonge dans des tourments plus grands.

[157c] Karnée lui répond : Ma chère Nikion, Euxithée le Pythagoricien, selon ce que raconte le Péripatéticien Cléarque, dit, dans le second livre de sa Biographie : Les âmes de tous les hommes sont liées aux corps et à cette vie présente par châtement, et dieu les a menacées de

¹ Voir PARKER 1996, 155.

² « If Mars is quartile or in opposition to the sun or the moon, from a sign of the other sect, in the signs of human form, he causes the subjects to be slaughtered in civil factions or by the enemy, or to commit suicide (ἢ αὐτόχειρας ἑαυτῶν γινομένου), and to die because of women or as murderers of women, whenever Venus testifies to them », Traduction F.E. Robbins 1964.

les punir bien plus sévèrement si elles n'y restent pas jusqu'à ce qu'il les en délivre de son plein gré. C'est pourquoi tous ceux qui craignent les menaces des maîtres de l'univers, redoutent de sortir volontairement de la vie, [157d](φοβεῖσθαι τοῦ ζῆν ἐκόντας ἐκβῆναι μόνον) et ils ne s'occupent que de la mort qui arrive à la fin de la vieillesse, persuadés que leur âme ne doit être délivrée du corps que du consentement de leurs maîtres. Tels sont les principes auxquels nous nous soumettons.

Athénée, *Les Deipnosophistes* IV, 157c-d. Traduction M. Lefebvre de Villebrune 1789.

Héliodore, *Les Éthiopiennes* II, 29, 5 – Les théologiens défendent le suicide

Quant à moi, accablé sous les cruelles épreuves envoyées par les dieux, je ne quittais pas la vie, parce que les théologiens défendent le suicide comme impie (Τὸ δὲ θεήλατον τοῦ κακοῦ μὴ φέρων ἐμαυτὸν μὲν οὐκ ἐξάγω τοῦ βίου τοῖς θεολογοῦσιν ὡς ἀθέμιτον τὸ πρᾶγμα πειθόμενος), mais j'abandonnais ma patrie et m'enfuis loin de mon foyer [...].

Héliodore, *Les Éthiopiennes* II, 29, 5. Traduction J. Maillon 1960.

Libanios I, *Autobiographie* I, 135, *Autobiographie* – Refus du suicide

Dans l'instant je songeai à une épée, dans l'idée que la vie me serait plus douloureuse que n'importe quelle mort. Puis me vint à l'esprit la règle de Platon qui interdit de se délivrer soi-même de cette manière (καὶ ὡς αὐτὸν οὐ λυτέον τὴν τοιαύτην δὴ λύσιν) et l'idée que si je parvenais dans l'Hadès auprès de lui Julien me ferait grief d'avoir mis fin à mes jours de cette façon : à coup sûr, il me reprocherait de ne pas avoir attendu les ordres de la divinité.

Libanios, *Autobiographie* I, 135. Traduction J. Martin, P. Petit 1979.

G. Textes médicaux

Hippocrate, *Les maladies de jeunes filles VIII, 466-471* – La procréation est un recours contre les pulsions suicidaires.

Le commencement de la médecine est pour moi la constitution des choses éternelles ; car il n'est pas possible de connaître la nature des maladies, objet des recherches de l'art, si l'on ne connaît pas la nature de son indivision, à ce début d'où elle se développe. D'abord je m'occupe de la maladie dite sacrée, des pertes de connaissance, et des terreurs que les hommes éprouvent à un haut degré au point de perdre l'esprit et de croire voir certains démons ennemis, tantôt la nuit tantôt le jour, tantôt le jour et la nuit. À la suite de ces visions beaucoup se sont étranglés, toutefois plus de femmes que d'hommes ; car le naturel de la femme est moins courageux et moins ferme. Les jeunes filles, quand vient l'époque du mariage, ne se mariant pas, éprouvent de préférence, à la première éruption des règles, ces accidents auxquels auparavant elles n'étaient guère exposées. Car à ce moment, le sang se porte à la matrice, comme pour s'écouler au-dehors. Ainsi donc, quand l'orifice de l'issue n'est pas ouvert, et que le sang arrive en plus grande abondance, tant par les aliments que par l'accroissement, alors le sang, n'ayant point de sortie, s'élançe, vu la quantité, sur le cœur et le diaphragme. Ces parties étant remplies, le cœur devient torpide ; à la torpeur succède l'engourdissement, et à l'engourdissement le délire. C'est ainsi que, quand on est resté longtemps assis, le sang, repoussé des hanches et des cuisses aux jambes et aux pieds, cause l'engourdissement ; ce qui rend les pieds impuissants à la marche, jusqu'à ce que le sang retourne à lui-même ; et il y retourne très vite, quand, se levant, on se trempe les pieds dans l'eau froide jusqu'au-dessus de chevilles. Cette espèce d'engourdissement n'est pas pénible, car le retour est très prompt à cause de la rectitude des veines, et cet endroit du corps n'offre pas de danger. Mais quand il s'agit du cœur et des phrènes (diaphragme), le retour est lent ; car les veines sont obliques, et l'endroit est dangereux et disposé au délire et au transport. Quand ces parties ont été remplies, le frisson avec la fièvre se manifeste ; ces fièvres sont appelées erratiques. Les choses étant ainsi, la femme a le transport à cause de l'inflammation aiguë, l'envie de tuer à cause de la putridité, des craintes et des frayeurs à cause des ténèbres, le désir de s'étrangler à cause de la pression autour du cœur. Le sens intime, troublé et dans l'angoisse en raison de la perversion du sang, se pervertit à son tour. La maladie dit des choses terribles. Les visions lui ordonnent de sauter, de se jeter dans les puits, de s'étrangler (καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἄγγεσθαι), comme étant meilleur et ayant toute sorte d'utilité. Quand il n'y a pas de visions, il y a un certain plaisir qui fait souhaiter la mort comme quelque chose de bon (ἀφ' ἧς ἐρᾷ τοῦ θανάτου ὥσπερ τινοῦ ἀγαθοῦ). Au retour de la raison, les femmes consacrent à Artémis beaucoup d'objets, et surtout les plus magnifiques de leurs vêtements, sur ordre des devins qui les trompent. Elles sont délivrées de cette maladie, quand rien n'empêche l'éruption du sang. Je recommande aux jeunes filles, éprouvant des accidents pareils, de se marier le plus tôt possible ; en effet, si elles deviennent enceintes, elles guérissent ; dans le cas contraire, à l'époque même de la puberté, ou peu après, elles seront prises de cette affection, sinon d'une autre. Parmi les femmes mariées, les stériles y sont plus exposées.

Hippocrate, *Les maladies de jeunes filles VIII, 466-471*. Traduction E. Littré 1853.

Hippocrate, *Des chairs XVIII, 3* – Soins des hommes égorgés

Tout cela montre que c'est l'air qui parle. J'ai vu des gens qui, voulant se tuer, s'étaient coupé la gorge tout à fait (Εἶδον δὲ ἤδη οἷ, σφάζαντες ἑωυτοῦς, ἀπέταμον τὸν φάρυγγα παντάπασιν) ; ils vivent, il est vrai, mais ne parle plus du tout, à moins qu'on ne puisse fermer la plaie ; alors ils parlent (de nouveau).

Hippocrate, *Des chairs* XVIII, 3. Traduction R. Joly 1978.

Hippocrate, *Aphorismes* II, 43 – Sur les pendus

Les personnes pendues et détachées, non encore mortes, n'en réchappent pas, si elles ont de l'écume à la bouche (Τῶν ἀπαγχομένων καὶ καταλυομένων, μηδέπω δὲ τεθνηκότων, οὐκ ἀναφέρουσιν, οἷσιν ἂν ἀφρὸς ἦ περὶ τὸ στόμα).

Hippocrate, *Aphorismes* II, 43 (= Littré 4,482). Traduction E. Littré 1994.

Hippocrate, *Des lieux dans l'homme* XXXIX, 1 (Littré VI,329) – Mandragore comme remède contre la pendaison

Aux gens affligés, malades et qui veulent se pendre (καὶ ἀπάγγεσθαι βουλομένους), faites prendre le matin en boisson la racine de mandragore à une dose moindre qu'il ne faudrait pour causer le délire¹.

Hippocrate, *Des lieux dans l'homme* XXXIX, 1. Traduction E. Littré 1842.

Hippocrate, *Du régime dans les maladies aiguës* 15 - Sur le rôle de l'hydromel dans le suicide par privation de nourriture

L'opinion commune condamne l'hydromel comme affaiblissant ceux qui en boivent, et l'on pense qu'il hâte la mort ; cela a été dit à cause de ceux qui se laissent mourir de faim (ἐκλήθη δὲ τοῦτο διὰ τοὺς ἀποκαρτερόντας); car quelques-uns dans cette intention, ne prennent que de l'hydromel, s'imaginant qu'il possède en réalité cette vertu affaiblissante; mais il n'en est nullement ainsi. En effet, bu seul, il est beaucoup plus nutritif que l'eau, à moins qu'il ne dérange le ventre ; et même, comparé avec un vin léger, faible et inodore, il est tantôt plus tantôt moins nourrissant.

Hippocrate, *Du régime dans les maladies aiguës* 15. Traduction E. Littré 1842.

Aristote, *Problème* XXX – Suicide des mélancoliques

Le responsable de ces tendances est le mélange d'humeurs, suivant ce qu'il renferme de froid ou de chaleur. S'il est plus froid qu'il ne faudrait, il amène des dépressions irraisonnées. C'est pourquoi les suicides par pendaison sont surtout fréquents chez les jeunes et parfois chez les vieillards (διὸ αἱ τ' ἀγγόναι μάλιστα τοῖς νέοις, ἐνίοτε δὲ καὶ πρεσβυτέροις). Bien des gens également se détruisent après s'être enivrés (πολλοὶ δὲ καὶ μετὰ τὰς μέθας διαφθείρουσιν ἑαυτούς). D'ailleurs certains sujets chez qui prédomine la bile noire continuent à être dépressifs après avoir bu. Car la chaleur du vin éteint la chaleur naturelle.

[...] Cependant il y a des gens, en petit nombre, qui pendant qu'ils boivent sont pris d'accès de découragement, pour la même raison qui fait que certains le sont après avoir bu. Tous ceux qui subissent des dépressions quand leur chaleur décroît sont plus portés à se pendre (μᾶλλον ἀπάγχονται). Et c'est pourquoi les jeunes ou même les vieux se pendent davantage (μᾶλλον ἀπάγχονται). Car la vieillesse fait diminuer la chaleur, tandis que l'affection qui frappe les jeunes est naturelle et que leur chaleur s'éteint d'elle-même. Ceux chez qui la chaleur s'éteint d'un coup, la plupart du temps se détruisent eux-mêmes, si bien que tout le monde est surpris parce qu'ils n'avaient manifesté aucun signe auparavant.

Aristote, *Problème* XXX (954b30-38 pour le premier texte et 955a5 pour le second). Traduction P. Louis 2003.

¹ Voir Démosthène, *IV^e Phil.* 6, sur les effets de la mandragore.

Pline, *Histoire Naturelle* XXIV, 163 – Plante qui pousse au suicide

L'ophusia, qui pousse à Eléphantine, également en Éthiopie, est livide et hideuse à voir ; prise en boisson, elle provoque de si terrifiantes visions de serpents menaçants que cette crainte conduit au suicide ; c'est pourquoi on contraint les sacrilèges à la boire. Le vin de palmier en est l'antidote (*Ophiusam in Elephantine eiusdem Aethiopiae, liuidam difficilemque aspectu, qua pota terrorem minasque serpentium obuersari ita, ut mortem sibi eo metu consciscant; ob id cogi sacrilegos illam bibere. aduersari ei palmeum uinum*).

Pline, *Histoire naturelle* XXIV, 163. Traduction J. André 1972.

Photius, *Bibliothèque* 221 (Aétius d'Amida), 178 b – 179 a – Ranimer des pendus

Il explique comment on peut ranimer les pendus s'ils ne sont pas encore morts (Πῶς τέ ἐστὶ δυνατόν ἀνακαλέσασθαι τοὺς ἀπαγχομένους, μήπω τῷ θανάτῳ παραδεδομένους).

Photius, *Bibliothèque* 221, 178 b – 179 a. Traduction R. Henry 1962.

H. Textes romains

Pline, *Histoire naturelle* II, 5, 26-27 – Les dieux ne peuvent se tuer

Ce qui nous console surtout de l'imperfection de notre nature, c'est que Dieu lui-même ne peut pas tout; il ne peut se donner la mort, quand même il le voudrait, la mort, qui est-ce qu'il a fait de mieux pour l'homme au milieu des douleurs si grandes de la vie (*inperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne deum quidem posse omnia – namque nec sibi potest mortem consciscere, si uelit, quod homini dedit optimum in tantis uitae poenis*).

Pline, *Histoire naturelle* II, 5, 26-27. Traduction Dubochet 1848-1850.

Servius Honoratus, *Commentaire sur l'Enéide* XII, 603 – À Rome les pendus sont abandonnés sans sépulture

D'autres prétendent qu'Amata s'est laissée mourir de faim. Sans doute doit-on savoir que, d'après les dispositions des livres pontificaux, quiconque avait mis fin à sa vie par la corde devait être abandonné sans sépulture. D'où la justesse de l'expression « mort hideuse », car c'est en quelque sorte la plus infamante des morts. Ainsi donc, puisqu'il n'y a rien de plus hideux qu'une telle mort, il nous faut admettre que le poète a aussi parlé en tenant compte de la dignité de la reine. D'autre part, comme Tarquin le Superbe, nous dit Cassius Hémina, avait contraint le peuple à construire des égouts et comme beaucoup de gens, à cause de cette atteinte à leur honneur, s'étaient tués en se pendant, il ordonna de clouer leurs cadavres à la croix : pour la première fois, il était tenu pour infamant de se donner la mort. Et par ailleurs, selon Varron, on suspendait des oscilla en faveur de ceux qui s'étaient pendus, auxquels le droit interdit de rendre les honneurs funèbres, comme pour apaiser leurs mânes en imitant cette mort. Ainsi, Virgile est d'accord avec Varron et avec Cassius quand il nous apprend que c'est parce qu'elle s'est pendue qu'Amata « a péri en un hideux trépas ».

Servius Honoratus, *Commentaire sur l'Enéide* XII, 603. Traduction J.-L. Voisin 1979.

I. Incertains et œuvres perdues

Antiphon, *Tétralogie II*, 4,4 – Meurtre de soi ou accident ?

« Il gémit en prétendant que son fils est calomnié si, n'ayant ni lancé le javelot ni eu l'idée de le lancer, il est déclaré meurtrier ; mais il ne répond pas aux arguments : je ne prétends pas que son fils ait lancé le javelot, ni qu'il s'en soit frappé ; mais qu'étant venu se placer sous le coup, il a péri victime non de mon fils, mais de lui-même : car il n'était pas tranquillement à sa place quand il a été tué. Cette course ayant causé sa mort, si elle a eu lieu sur l'ordre du pédotribe, c'est le pédotribe qui pourrait être le meurtrier : mais s'il est accouru de lui-même, c'est de lui-même qu'il a été la victime. »

Texte polémique autour de la signification de la notion d' αὐθέντης.

Antiphon, *Tétralogie II*, 4, 4. Traduction L. Gernet 1965.

Platon, *République* 615c – Condamnation au pays des morts

Lors du récit du voyage d'Er, il rapporte l'organisation des enfers. Ce texte rappelle le texte orphique présenté dans un article de Turcan¹. Il doit désigner les suicidés (même si potentiellement il peut désigner tous les types d'assassins). « En ce qui concerne l'impiété ou la piété envers les dieux et les parents, et le meurtre commis de ses propres mains (καὶ αὐτόχειρος φόνου), il faisait état de rétributions encore plus grandes ». Pour autant le doute subsiste ; dans le reste de son œuvre, Platon n'utilise pas αὐτόχειρ dans le sens de suicide, à chaque fois il désigne un meurtre.

Platon, *République* 615c. Traduction G. Leroux 2004.

Loi sacrée de Sélinonte et Cyrène - meurtrier.

Deux lois dont le sens de certains termes est incertain. La loi sacrée de Sélinonte (Eck 2012, 271 édité par Jameson (M.H.), Jordan (D.R.), Kotansky (R.D.), 1993, A lex sacra from Selinous, *GRB Monographs*, 11, Durham) cite le terme « *autorrektas* » qui signifie probablement meurtrier.

Mais surtout la **loi sacrée de Cyrène** qui utilise le terme « αὐτοφόνος », mais le contexte interdit d'y voir un suicide. Il désigne plutôt un meurtrier, peut être dans sa propre famille. En voici une traduction : « Troisième suppliant : un meurtrier. Procéder à la purification auprès de la ... polia et de la triphylia. Lorsqu'il aura déclaré qu'il arrive en suppliant, l'ayant fait asseoir » (ECK 2012, 275-276).

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse III*, 98 - Archers athéniens

Durant la campagne de Démosthène contre les Étoliens en 426 rapporté par Thucydide (III, 98) des archers en paniques meurent dans des précipices « Mais lorsque, à la mort de leur chef, les archers se débandèrent et que les hommes se sentirent épuisés de soutenir depuis si longtemps le même effort, tandis que les Étoliens les pressaient et les frappaient de leurs javelots, dès lors ils s'enfuirent en déroute et, se jetant dans des ravins impraticables ou des endroits qu'ils ne connaissaient pas, ils y trouvèrent la mort (καὶ ἐσπίπτοντες ἔς τε χαράδρας ἀνεκβάτους καὶ χωρία ὧν οὐκ ἦσαν ἔμπειροι διεφθείροντο) ; leur guide, Chromon de Messénie, avait justement été tué. » (Thucydide 3, 98. Traduction R. Weil 1967). La traduction de Weil qui indique « se jetant » laisse penser à une intentionnalité. Or

¹ TURCAN 1956, 168.

ἐσπίπτοντες renvoie à l'idée de tomber, d'être jeté ou de tomber par hasard, ce qui retire l'intentionnalité et fait plutôt penser à un accident.

Aristophane, *Acharnaniens* 125 – S'étrangler ou se pendre ?

« LE HÉRAUT. Silence ! Assis ! Le Conseil invite l'œil du Roi à se rendre au Prytanée. DICÉOPOLIS. N'y a-t-il pas là de quoi se pendre (Ταῦτα δῆτ' οὐκ ἀγγόνη)? Après cela dois-je donc me morfondre ici ? Jamais la porte ne se ferme au nez des étrangers. Mais je vais faire quelque chose de hardi et de grand. Où donc est Amphithéos ? » (Aristophane, *Acharnaniens* 125. Traduction E. Talbot.). V.-H. Debidour 1965 propose « Y a de quoi s'étrangler, non ? » qui correspond bien et qui renvoie ce cas hors des suicides. B. Rogers (Loeb) a également choisi ce sens avec « Now is not that a throttler ? »

Épictète, *Entretiens* IV, 1, 29-31 – Les Athéniens suicidaires ?

Ainsi appelons-nous libres les êtres qui ne supportent pas d'être capturés et qui, dès qu'ils sont captifs, s'évadent par la mort. (30) Diogène dit de même quelque part : « Le seul moyen d'être libre, c'est d'être disposé à mourir » ; et il écrit au roi de Perse : « Tu ne peux réduire en esclavage la ville d'Athènes, pas plus que les poissons de la mer. (31) – Comment ne la prendrai-je pas ? – Si tu la prends les Athéniens feront comme les poissons, ils te quitteront et s'en iront. Et en effet le poisson que tu prends meurt ; et s'ils meurent dès qu'ils sont pris, à quoi peuvent te servir tous tes préparatifs.

Épictète, *Entretiens* IV, 1, 29-31. Traduction E. Bréhier 1962.

Épictète, *Entretiens* IV, 1, 103-110 – La vie est un banquet qu'il faut savoir quitter

(103) Ayant reçu d'une autre toute chose et ta personne elle-même, vas-tu t'irriter et blâmer le donateur, s'il te les enlève ? Qui es-tu ? Pourquoi es-tu venu ici ? (104) N'est-ce pas lui qui t'a fait venir, qui t'a fait voir la lumière, qui t'a donné des auxiliaires, des sensations, un langage ? Et à quel titre t'a-t-il fait venir ? N'est-ce pas comme être mortel, destiné à vivre sur terre avec un petit corps, à contempler son gouvernement, à lui faire cortège et à le fêter ? (105) Ne veux-tu pas, tant que cela t'est permis, contempler le cortège et la fête, puis, lorsqu'il te fait sortir, t'en aller en l'adorant et en lui rendant grâce pour tout ce que tu as vu et entendu ? (106) - Non ! je veux encore célébrer la fête. – Les initiés aussi veulent continuer les initiations et sans doute les spectateurs d'Olympie voir d'autres athlètes. Mais la fête a une fin ; va, retire-toi en homme reconnaissant et discret. Fais place à d'autres ; il faut que d'autres naissent comme tu es né, et, une fois né, qu'ils aient un pays, une habitation et tout le nécessaire. Si les premiers-nés ne s'en vont pas, que reste-t-il aux suivants ? Pourquoi es-tu insatiable ? Pourquoi n'es-tu jamais satisfait ? Pourquoi rétrécis-tu le monde ? (107) – Oui mais je veux avoir avec moi ma femme et mes enfants. – Sont-ils à toi ? Ne sont-ils pas à qui te les a donnés, à celui qui t'a fait ? Ne renoncera-tu pas alors à ce qui appartient à un autre ? Ne céderas-tu pas à un meilleur que toi ? (108) – Pourquoi m'a-t-il fait venir de cette manière ? – Si tu n'es pas content, va-t-en ; il n'a pas besoin de spectateurs pour le blâmer. Il lui faut des êtres qui célèbrent la fête, qui se forment en chœur afin d'applaudir, de prophétiser, de louer l'assemblée. (109) Il verra sans plaisir les êtres fatigués et lâches qui s'absentent de l'assemblée ; car, étant présents, ils ne vivaient pas comme on vit dans une fête, ils n'occupaient pas la place convenable ; ils gémissaient, ils accusaient la divinité, le sort, leurs compagnons ; ils n'avaient pas conscience de leur lot et des facultés qu'ils avaient reçus pour combattre l'adversité ; grandeur d'âme, générosité, courage et cette liberté qui fait maintenant l'objet de notre recherche. (110) Pourquoi donc ai-je reçu tout cela ? – Pour t'en servir. – Pendant combien de temps ? – Tant que celui qui t'a fait ces prêts le voudra. – Mais

Textes sur le suicide

s'ils me sont nécessaires ? – Ne t'y attache pas et ils ne le seront pas. Ne te dis pas qu'ils te sont nécessaires et ils ne le seront pas.

Épictète, *Entretiens* IV, 1, 103-110. Traduction E. Bréhier 1962.

Euripide, *Schol. Phen.* 1760 – suicide de Chrysippe?

Scolie de Peisandros

De honte Chrysippe se tua avec son épée (ὁ δὲ Χρύσιππος ὑπὸ αἰσχύνῃς ἑαυτὸν διεχρήσατο τῷ ξίφει).

Euripide, *Schol. Phen.* 1760. Texte Jouan, Van Looy 2002, Ma traduction.

Images, statues et monnaies.

De nombreuses œuvres ont été consultées dans le cadre de ce travail. Le suicide d'Ajax est largement prédominant en nombre d'occurrences. Je présente en image uniquement l'amphore d'Exekias que j'ai commenté. Sur sa mort j'ai suivi les travaux d'Odette Touchefeu (*LIMC s.v Aias*) et d'Hubert Gallet de Santerre (*GALLET DE SANTERRE 1989*)¹.

A. Œuvres perdues

Couple sur le Bosphore (Philostrate, *Imagines* 1, 12, 4)

Evadné (Philostrate, *Imagines* 2, 30, 2)

Ménécée (Philostrate, *Imagines* 1, 4, 4)

Panthée (Philostrate, *Imagines* 2, 9, 4)

Mithridate (Appien, *Mith.* 17, 117)

Jocaste (Statue de Silanion décrite par Plutarque (Plutarque, *Moralia* 18C et 674A)

Ino (Peinture à l'encaustique perdue, décrite par Callistrate, *Stat.* 14, *LIMC* 659, 14)

Galate (Grmek 1998, fig. 52 ; sculpture romaine reproduisant le suicide d'un Galate à Pergame, conservée au Musée national romain, Rome.)

Ajax (*LIMC* 329, 106 ; Askos attique perdu, autrefois dans la collection Barone. Brommer, *Vasenlisten*³ 380 B1 ; Reinach, *RépVases* I 475.)

Iphigénie (Célèbre tableau de Timanthe. Méautis (G.), 1939, *Les chefs-d'œuvre de la peinture grecque*, Paris, 56-57).

B. Œuvres conservées

Achille (Skyphos du peintre de Brygos, Vienne Kunsthistorisches Museum Inv. 3710, ARV 380, 171)

Aiôra ("Swing Painter", Boston 98.918 = ABV 306, 41 ; Louvre F60=ABV 308, 74.)

Aiôra (Chous Coll. Vlasto, Van Hoorn (1952) n°270 fig. 10 = ARV² 1249, 14)

Aiôra (Chous de New York 75.2.11, van Hoorn n° 744 fig. 12 = ARV² 1313, 11)

Aiôra (Hydrie de Berlin 2394 = ARV² 1131, 172 ; FR III 28)

Aiôra (Hydrie du Louvre CA 2191 = ARV² 1131, 173, CV France 635)

Aiôra (Lécycythe apulien du peintre de Bendis, New York 13.232.3, Cambitoglou-Trendall (1961) p.59, 5, Bull.Metr.Mus.ofArt 36 (1941) p.235)

Aiôra (Lécycythe de Munich 234, Metzger (1951) pl.5, 1)

Aiôra (Skyphos de Berlin 2589 = ARV² 1301, 7, Deubner (1932) pl. 18, Nilson (1955) pl. 37, 2)

Aiôra ? (Groupe minoen en terre cuite de Hagia Triada, représentant la jeune fille se balançant, Nilson (1950) p.332 n., ; S. Marinatos, *Antichton* 2 (1968) p.1-34)

Ajax (Amphore attique 540 env., Exékias, Boulogne, Musée Municipal 558, *LIMC* 329, 104)

Ajax (Aryballe corinthien, 575-550 env., Boston, Museum of Fine arts 99.514, *LIMC* 330, 123)

Ajax (Aryballe corinthien, Ex Coll. Robinson, *LIMC* 330, 124)

Ajax (Aryballe corinthien, Louvre A473=S424, *LIMC* 330, 121)

Ajax (Aryballe protocorinthien du VII^e siècle, Berlin-Est 3319, *LIMC* 330, 118)

Ajax (Bandeau de bouclier, VI^e siècle, Olympie, Musée B5007)

Ajax (Coupe corinthienne, 580 env., Cavalcade painter, Bâle, Antikenmuseum, *LIMC* 330, 122)

¹ Nous renvoyons au *LIMC* pour les œuvres étrusques et romaines concernant Ajax.

Images, statues et monnaies

Ajax (Cratère corinthien, 600 env., Louvre E635, *LIMC* 330, 120)

Ajax (Fragment de Lécycyte, 600-575 env., Berlin-Est 3182, *LIMC* 330, 119)

Ajax (Lécycyte attique, 460 env., peintre d'Alkimachos, Bâle, Antikenmuseum, *LIMC* 329, 105)

Ajax (Moule en bronze en forme de bandeau rectangulaire, Oxford Ashmolean Museum G437, *LIMC* 330, 125)

Ajax (Peigne en ivoire, 580-570 env., Athènes, Musée national 15522)

Crésus (Amphore de Myson, Louvre G197, ARV 238, 1)

Héraclès (Munich 2360 voir Brommer (J.), 1973, Vasenlisten zur griechischen Heldensage, Marbourg 188B5)

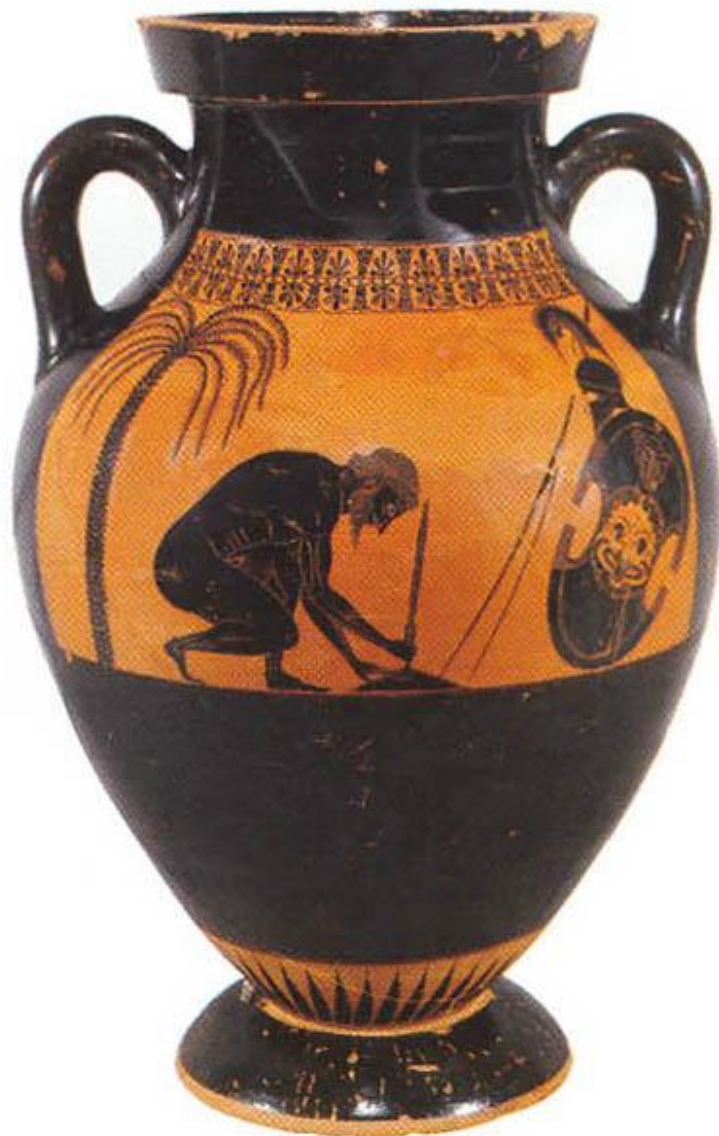
Parthénope (Stamnos British Museum E440, ARV 289,1)

Phèdre (Reinach *RPGR* 209,1)¹

Sappho (Mosaique au cheval, Carthage Antiquarium)

Sappho (Relief en stuc sur l'abside de la basilique souterraine près de la Porte Majeure à Rome)

¹ On peut également observer le bas-relief conservé au musée de la cathédrale d'Agrigente la montrant se languissant d'amour (GRMEK 1998, 133).



Photographie, Ortiz 2005, 50, figure 4. : Ajax (Amphore attique 540 env., Exékias, Boulogne, Musée Municipal inv. 558.

Bibliographie des textes cités.

Les traductions utilisées sont le plus souvent celles de la Collection des Universités de France, parfois ce sont celles d'autres éditions indiquées ci-dessous, ou des traductions anciennes disponibles sur le site <http://www.remacle.org/>, selon les diponibilités.

- Achille Tatius d'Alexandrie, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, texte établi et traduit par Jean-Philippe Garnaud, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaïres*, introduction, traduction et notes par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- Ampélius, *Aide-mémoire*, texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Andocide, *Discours*, texte établi et traduit par Georges Dalmeyda. Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Anthologie grecque : Première partie : Anthologie Palatine : Tome II : Livre V, [Épigrammes amoureuses]*, texte établi et traduit par Pierre Waltz, en collaboration avec Jean Guillon, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Anthologie grecque : Première partie : Anthologie palatine : Tome III : Livre VI, [Épigrammes votives]*, texte établi et traduit par Pierre Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Anthologie grecque : Première partie : Anthologie palatine : Tome IV : Livre VII, Épigr. 1-363 [Épigrammes funéraires]*, texte établi par Pierre Waltz; traduit par A.-M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot... [et al.], Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Anthologie grecque : Première partie : Anthologie palatine : Tome V : Livre VII : Épigrammes 364-748*, texte établi par Pierre Waltz; traduit par Pierre Waltz, Edouard des Places, M. Dumitrescu... [et al.], Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- Anthologie grecque : Première partie : Anthologie palatine : Tome VII : Livre IX : Épigrammes 1-358 : [Épigrammes démonstratives]*, texte établi par Pierre Waltz, traduit par Guy Soury, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- Anthologie grecque : Première partie : Anthologie palatine : Tome VIII : Livre IX : Épigrammes 359-827 [Épigrammes démonstratives]*, texte établi et traduit par Pierre Waltz et Guy Soury, avec le concours de Jean Irigoïn et Pierre Laurens, Paris, Les Belles lettres, 1974.
- Anthologie grecque : Première partie : Anthologie palatine : Tome X : Livre XI*, texte établi et traduit par Robert Aubreton, Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- Anthologie grecque. Pt. 1 Tome XI : Anthologie Palatine Livre XII*, texte établi et traduit par Robert Aubreton avec le concours de Félix Buffière, et de Jean Irigoïn, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- Antiphon le Rhéteur. *Discours : Fragments*, traduit par Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- Antoninus Liberalis, *Les métamorphoses*, texte établi, traduit et commenté par Manolis Papathomopoulos, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- Apulée, *Les métamorphoses : Tome II : Livres IV-VI*, texte établi par D. S. Robertson, traduit par Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1946.
- Apulée, *Les métamorphoses : Tome III : Livres VII-XI*. texte établi par D. S. Robertson et traduit par Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Bibliographie des textes cités

- Aristophane, *Aristophane 2*, texte traduit par Hilaire Van Daele, introduction et notices de A. Dain, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Aristophane, *Théâtre complet tome 1*, traduit, présenté et annoté par Victor-Henri Debidour, Paris, Gallimard, 1965.
- Aristophane, *Théâtre complet tome 2*, traduit, présenté et annoté par Victor-Henri Debidour, Paris, Gallimard, 1966.
- Aristophane 2009. *Scholies anciennes aux Grenouilles et au Ploutos d'Aristophane*, texte traduit et commenté par Marcel Chantry. [Edition bilingue], Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Aristote, *Ethique à Eudème suivi de Des vertus et des vices*, texte traduit par Emile Lavielle, Paris, Pocket 1999.
- Aristote, *Éthique de Nicomaque*, texte traduit par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, texte traduit par Jean Tricot, Paris, Vrin, 1990.
- Aristote, *Histoire des animaux*, texte traduit par Janine Bertier, Paris, Gallimard, 1994a.
- Aristote, *Histoire des animaux : Tome III : Livres VIII-X*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- Aristote, *La poétique*, texte traduit par Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Aristote, *Les politiques*, texte traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.
- Aristote, *Problèmes : Tome III : sections XXVIII à XXXVIII et index*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1994b.
- Athénée, *Les Deipnosophistes : [Tome I] : Livres I et II*, texte établi et traduit par A.-M. Desrousseaux,...; avec le concours de Charles Astruc, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Historiens d'Alexandre. Fragments*, texte traduit par Janick Auberger, Paris, Belles Lettres, 2001.
- Bacchylide, *Dithyrambes : Épinicies : Fragments*, texte établi par Jean Irigoin, traduit par Jacqueline Duchemin et Louis Bardollet, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Callimaque, *Les origines : Réponse aux Telchines : Elégies : Epigrammes : Iambes et pièces lyriques : Hécalé : Hymnes*, texte établi et traduit par Émile Cahen, Paris, Les Belles lettres, 1948.
- Callimaque, *Fragments poétiques : origines, iambes, hécalè, fragments de poèmes épiques et élégiaques, fragments de place incertaine*, textes traduits et commentés par Yannick Durbec, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- Catulle, 1992, *Poésies*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, les Belles lettres, 1992.
- Chariton d'Aphrodisias, *Le roman de Chairéas et Callirhoé*, texte établi et traduit par Georges Molinié, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- Cicéron, *Tusculanes : Tome 1 et 2 : Livres I-II et III-V*, texte établi par Georges Fohlen, et traduit par Jules Humbert, Paris, les Belles lettres, 1960.
- Ctésias, *La Perse : L'Inde : Autres fragments*, texte établi, traduit et commenté par Dominique Lenfant, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- Démosthène, *Discours d'apparat : Epitaphios, Eroticos*, texte établi et traduit par Robert Clavaud, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- Démosthène, *Philippiques : Sur la couronne*, texte traduit par Christian Bouchet, Paris, Flammarion, 2000.
- Démosthène, *Plaidoyers civils : Tome IV : Discours LVII-LIX*, texte établi et traduit par Louis Gernet. Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Dictys, *Récits inédits sur la guerre de Troie*, texte traduit par Gérard Fry, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique tome I à IV*, texte traduit par Ferdinand Hoefler, Charpentier, Paris, 1846.

Bibliographie des textes cités

- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* : 3. texte établi et traduit par Bibiane Bommelaer, Paris, les Belles lettres, 1989.
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* : Tome VII : Livre XII, texte établi et traduit par Michel Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Diodore de Sicile 2001. *Bibliothèque historique* : Tome VI : Livre XI, texte établi et traduit par Jean Haillet, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* : Tome X : Livre XV, texte établi et traduit par Claude Vial, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* : Tome XIII : Livre XVIII, texte établi et traduit par Paul Goukowsky, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres 1*, texte traduit par Robert Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres 2*, texte traduit par Robert Genaille, Paris, Flammarion, 1994.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé; introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig [et al.], avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Librairie générale française, 1999.
- Dion Cassius, *Histoire romaine* : 50-51, texte établi, traduit et annoté par Marie-Laure Freyburger et Jean-Michel Roddaz, Paris, Les Belles lettres, 1991.
- DUMONT, (J.-P.), éd. 1991. *Les écoles présocratiques*. Paris, Gallimard.
- Élien, *Histoire variée*, texte traduit et commenté par Alessandra Lukinovich et Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Élien, *La personnalité des animaux* : I : Livres I à IX, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- Épictète, *Entretiens* : 1 : Livre I, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Paris, les Belles Lettres, 1962.
- Épictète, *Entretiens* : Tome II : Livre II, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- Eschine, *Discours* : Tome I : Contre Timarque : Sur l'ambassade infidèle, texte établi et traduit par Victor Martin et Guy de Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1927.
- Eschine, *Discours* : 2 : Contre Ctésiphon : Lettres, texte établi et traduit par Victor Martin et Guy de Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- Eschyle, *Tragédies* : 1 : Les Suppliantes : Les Perses : Les sept contre Thèbes : Prométhée enchaîné, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- Eschyle, *Tragédies* : Tome II : Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- Eschyle, *Les suppliantes* : Les Perses : Les sept contre Thèbes : Prométhée enchaîné, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles lettres, 1958.
- Eschyle, *Théâtre complet*, texte traduit par Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- Euripide, *Oeuvres* : Tome I : Le cyclope : Alceste : Médée : Les Héraclides, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Euripide, *Tragédies* : Tome II : Hippolyte : Andromaque : Hécube, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Euripide, *Oeuvres* : Tome III : Héraclès : Les suppliantes : Ion, texte établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- Euripide, *Tome IV Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre*, texte établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Grégoire, Paris, Les Belles lettres, 2010.
- Euripide, *Tome V Hélène, Les Phéniciennes*, texte établi et traduit par Henri Grégoire et Louis Méridier; avec la collaboration de Fernand Chapouthier, Paris, les Belles lettres, 2002.

Bibliographie des textes cités

- Euripide, *Oeuvres : Tome VI, 1 : Oreste*, texte établi et annoté par Fernand Chapouthier et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- Euripide, *Tragédies : Tome VIII : Fragments : 2e partie : Bellérophon-Protésilas*, texte établi et traduit par François Jouan et Herman van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Euripide, *Tragédies : Tome VIII : 4e partie : Fragments de drames non identifiés*, texte établi et traduit par François Jouan et Herman van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Euripide, *Théâtre complet I-IV*, texte traduit par Henri Berguin et Georges Duclos, Paris, Garnier-Flammarion, 1965-1966.
- Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs : Tome II : Livres II et III*, texte établi et traduit par André Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- Florus, *Oeuvres : Tome I*, texte établi et traduit par Paul Jal, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Florus, *Oeuvres : Tome II*, texte établi et traduit par Paul Jal, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Héliodore d'Émèse, *Les Ethiopiques : Théagène et Chariclée : 1 à 3*, texte établi par R. M. Rattenbury, révisé par Thomas Wallace Lumb et traduit par J. Maillon, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Hérodote, *Histoires : T. 1 : Clio*, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Hérodote, *Histoires : T. 2 : Euterpe*, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1936.
- Hérodote, *Histoires : T. 3 : Thalie*, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- Hérodote, *Histoires : T. 4 : Melpomène*, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Hérodote, *Histoires : T. 5 : Terpsichore*, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Hérodote, *Histoires : T. 6 : Erato*, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Hérodote, *Histoires : T. 7 : Polymnie*, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Hérodote, *Histoires : T. 8 : Uranie*, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- Hérodote, *L'Enquête Livres I à IV*, texte présenté, traduit et annoté par Andrée Barguet, Paris, Gallimard, 1985.
- Hérodote, *L'Enquête Livres V à IX*, texte présenté, traduit et annoté par Andrée Barguet, Paris, Gallimard, 1990.
- Hippocrate, *Hippocrate : Tome XIII : Des lieux dans l'homme : Du système des glandes : Des fistules : Des hémorroïdes : De la Vision : Des chairs : De la dentition*, texte établi et traduit par Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- Hippocrate, *De l'art médical*, texte traduit par Émile Littré, Paris, Librairie générale française, 1994.
- Hippocrate, *Oeuvres : Tome IV : 3e partie : Épidémies V et VII*, texte établi et traduit par Jacques Jouanna, annoté par Jacques Jouanna et Mirko D. Grmek, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- Hippocrate, *Oeuvres complètes d'Hippocrate : traduction nouvelle avec le texte grec*, texte traduit par Émile Littré, Amsterdam, Hakkert, 1973.
- Homère, *Iliade, Odyssée*, traduction, introduction et notes par Robert Flacelière ; traduction par Victor Bérard ; introduction et notes par Jean Bérard ; index par René Langumier, Paris, Gallimard, 1955.

Bibliographie des textes cités

- Homère, *Iliade : Tome I : Chants I-VI*, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, les Belles Lettres, 1996.
- Homère, *Iliade : Tome II : Chants XIII-XXIV*, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart, et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Homère, *L' Odyssée : Tome I : Chants I-VII : « poésie homérique »*, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Homère, *L' Odyssée : « poésie homérique » : Tome II : Chants VIII-XV*, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Horace, *Horace : I : Odes et épodes*, texte établi et traduit par F. Villeneuve, revu et corrigé par Joseph Hellegouarc'h, Paris, les Belles lettres, 2001.
- Hygin, *Fables*, texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Julien, *Oeuvres complètes : Tome II : Discours de Julien empereur : 1e partie*, texte établi et traduit par Gabriel Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Libanios, *Discours : Tome I : Autobiographie : discours I*, texte établi par Jean Martin et traduit par Paul Petit, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- Longus, *Pastorales : Daphnis et Chloé*, texte établi et traduit par Jean-René Vieillefond, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- Lucien de Samosate, *Œuvres complètes*, texte traduit par d'Émile Chambry révisée et annotée par Alain Billault et Émeline Marquis avec la collaboration de Dominique Goust, Paris, R. Laffont, 2015.
- Lucien de Samosate, *Œuvres complètes*, texte traduit par Émile Chambry, Paris, Librairie Garnier frères, 1933-1934.
- Lucien de Samosate, *Oeuvres : Tome I : Introduction générale : Opuscules 1-10*, texte établi et traduit par Jacques Bompaire, Paris, Belles lettres, 1993
- Lucien de Samosate, *Oeuvres : 2 : Opuscules 11-20*, texte établi et traduit par Jacques Bompaire, Paris, Belles lettres, 1998.
- Lycophon, *L'Alexandra*, texte traduit par Gérard Lambin, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.
- Ménandre, *Théâtre*, texte traduit, présenté et annoté par Alain Blanchard, Paris, Librairie générale française, 2007.
- Ménandre, *Ménandre : Tome I : 2 : Le Dyscolos*, texte établi et traduit par Jean-Marie Jacques, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Musée, *Héro et Léandre*, texte établi et traduit par Pierre Orsini, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques : Tome VI : Chants XIV-XVII*, texte établi et traduit par Bernard Gerlaud, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- ONFRAY (M.), 2002, *L'invention du plaisir fragments cyrénaïques suivi de Fragments cyrénaïques*, Paris.
- Ovide, *Contre Ibis*, texte établi et traduit par Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Ovide, *Héroïdes*, texte établi par Henri Bornecque et traduit par Marcel Prévost, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- Ovide, *Les métamorphoses*, texte traduit par Joseph Chamonard, Paris, Flammarion, 1966.
- Ovide, *L'art d'aimer*, texte établi et traduit par Henry Bornecque, Paris, les Belles lettres, 2002.
- Ovide, *Les Métamorphoses : Tome I : [Livres] I-V*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Ovide, *Les Métamorphoses : Tome II : Livres VI-X*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, les Belles lettres, 1989.

Bibliographie des textes cités

- Ovide, *Lettres d'amour, lettres d'exil Héroïdes ; Tristes ; Lettres du pont*, texte traduit du latin, présenté et annoté par Danièle Robert, Arles, Actes Sud, 2006.
- PAQUET, (L.), et GOULET-CAZE (M.-A.), 1992, *Les Cyniques grecs fragments et témoignages*, Paris.
- Parthénios de Nicée, *Passions d'amour*, texte grec établi, traduit et commenté par Michèle Biraud, Dominique Voisin, Arnaud Zucker; avec la collaboration de Evrard Delbey, Koen Vanhaegendoren, Fabrice Wendling... [et al.], Grenoble, J. Millon, 2008.
- Pausanias, *Description de la Grèce : Tome IV : Livre IV : La Messénie*, texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Janick Auberger, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- Pausanias, *Description de la Grèce : Tome VI : Livre VI : L'Élide (II)*, texte établi par Michel Casevitz, traduit par Jean Pouilloux, commenté par Anne Jacquemin, Paris, les Belles lettres, 2002.
- Pausanias, *Description de la Grèce : VII : Livre VII, l'Achaïe*, texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Yves Lafond, Paris, les Belles lettres, 2000.
- Pausanias, *Description de la Grèce : VIII : Livre VIII : l'Arcadie*, texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Madeleine Jost, avec la collaboration de Jean Marcadé, Paris, les Belles lettres, 1998.
- Philogelos, *Va te marrer chez les Grecs : Philogelos recueil de blagues grecques anciennes*, texte traduit par Arnaud Zucker, Paris, Mille et une nuits, 2008.
- Philostrate, *La galerie de tableaux*, traduit par Auguste Bougot, révisé et annoté par François Lissarrague, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Photius, *Bibliothèque : Tome I : Codices 1-84*, texte établi et traduit par René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- Photius, *Bibliothèque : Tome II : Codices 84-185*, texte établi et traduit par René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Photius, *Bibliothèque : Tome III : Codices 186-222*, texte établi et traduit par René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- Pindare, *Oeuvres : Tome I : Olympiques*, texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- Pindare, *Oeuvres : Tome II : Pythiques*, texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Pindare, *Oeuvres. Tome III, Néméennes*, texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- Pindare, *Oeuvres : Tome IV : Isthmiques et fragments*, texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Platon, *Le banquet : Phèdre*, texte traduit par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1964.
- Platon, *La République*, texte traduit par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004.
- Platon, *Les lois, Livres I à VI et Livres VII à XII*, texte traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2006.
- Platon, *Premiers dialogues*, texte traduit par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1967.
- Platon, *Second Alcibiade : Hippias Mineur, Premier Alcibiade : Euthyphron : Lachès : Charmide : Lysis : Hippias Majeur : Ion*, texte traduit par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1967.
- Platon, *Œuvres complètes : Tome IV, 1^{ère} partie Phédon*, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, texte traduit par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1969.
- Platon, *Œuvres complètes : Tome IV, 2^e partie Le banquet*, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Bibliographie des textes cités

- Platon, *Oeuvres complètes Tome IV 3e partie Phèdre*, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, les Belles Lettres, 1933.
- Platon, *Œuvres complètes : Tome XII 1^{ère} partie Les Lois Livres VII-X*, texte établi et traduit par Edouard des Places, corrections de Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Platon, *Théétète*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- Pline l'ancien, *Histoire naturelle : Livre XXIV*, texte établi, traduit et commenté par Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle : Livre VI : 2e partie : [L'Asie centrale et orientale, L'Inde]*, texte établi, traduit et commenté par Jacques André et Jean Filliozat, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- Plotin, *Première Ennéade*, texte traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Plutarque, *Oeuvres morales. Tome I. Deuxième partie, Traités 3-9, Comment écouter, Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami, Comment s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu, Comment tirer profit de ses ennemis, De la pluralité d'amis, De la fortune, De la vertu et du vice*, texte établi et traduit par Robert Klaerr, André Philippon et Jean Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Plutarque, *Oeuvres morales. Tome II, Traités 10-14, Consolation à Apollonios, Préceptes de santé, Préceptes de mariage, Le banquet des sept sages, De la superstition*, texte établi et traduit par Jean Defradas, Jean Hani, Robert Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Plutarque, *Oeuvres morales : Tome III : Traités 15-16 : Apophtegmes de rois et de généraux : Apophtegmes laconiens*, texte établi et traduit par François Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- Plutarque, *Oeuvres morales : Tome IV Conduites méritoires de femmes, Étiologies romaines, Étiologies grecques, Parallèles mineurs*, texte établi et traduit par Jacques Boulogne, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Plutarque, *Oeuvres morales : Tome VI : Dialogues pythiques : Traités 24-26*, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- Plutarque, *Oeuvres morales. Tome VII. Deuxième partie, [Traités 37-41], De l'amour des richesses, De la fausse honte, De l'envie et de la haine, Comment se louer soi-même sans exciter l'envie, Sur les délais de la justice divine*, texte établi et traduit par Robert Klaerr et Yvonne Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- Plutarque, *Oeuvres morales : Tome IX : Première partie : Propos de table : Livres I-III*, texte établi et traduit par François Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Plutarque, *Oeuvres morales : Tome IX : Deuxième partie : Traité 46 : Propos de table : Livres IV-VI*, texte établi et traduit par François Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- Plutarque, *Dialogue de Plutarque*, texte traduit par Ricard, Paris, France Loisir, 1995.
- Plutarque, *Oeuvres morales : Tome X : [Traités 47-48] : Dialogue sur l'amour : Histoires d'amour*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- Plutarque, *Oeuvres morales : Tome XII : Deuxième partie : Opinions des philosophes*, texte établi et traduit par Guy Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Plutarque, *Oeuvres morales : Tome XIV : 1ère partie : Traité 63 : L'intelligence des animaux*, texte établi et traduit par Jean Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- Plutarque, *Vies parallèles*, texte traduit par Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, 2001.
- Plutarque, *Vies. Tome I, Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa*, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Emile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- Plutarque, *Vies. Tome II, Solon, Publicola, Thémistocle, Camille*, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry, et Marcel Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Plutarque, *Vies. Tome IV, Timoléon, Paul-Emile, Pélopidas, Marcellus*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Bibliographie des textes cités

- Plutarque, *Vies. Tome V, Aristide-Caton l'Ancien, Philopoemen-Flaminius*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- Plutarque, *Vies. Tome VI, Pyrrhos-Marius. Lysandre-Sylla*, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Emile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- Plutarque, *Vies. Tome VII, Cimon-Lucullus, Nicias-Crassus*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Plutarque, *Vies. Tome VIII, Sertorius-Eumène, Agésilas-Pompée*, texte établi et traduit par Robert Flacelière,... et Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Plutarque, *Vies. Tome IX, Alexandre-César*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- Plutarque, *Vies. Tome X, Phocion-Caton le jeune*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Plutarque, *Vies. Tome XI, Agis-Cléomène, Les Gracques*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Plutarque, *Vies. Tome XIII, Démétrios-Antoine*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- Plutarque, *Vies. Tome XIV, Dion-Brutus*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- Plutarque, *Vies. Tome XV, Artaxerxès-Aratos, Galba-Othon*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- Polybe, *Histoire*, texte traduit, présenté et annoté par Denis Roussel, Paris, Gallimard, 2005 [1970].
- Polybe, *Histoires*, texte établi et traduit par Paul Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Porphyre, *De l'abstinence Tome II Livres II et III*, texte établi et traduit par Jean Bouffartigue et Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- pseudo-Orphée, *Les Argonautiques orphiques*, texte établi et traduit par François Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, texte traduit, présenté et annoté par Annette Flobert, Paris, Gallimard, 2007.
- Quinte-Curce, *Histoires. Tome I, Livres III-VI*, texte établi et traduit par H. Bardon, Paris, Les Belles Lettres 1961.
- Quinte-Curce, *Histoires. Tome II, Livres VII-X*, texte établi et traduit par H. Bardon, Paris, Les Belles Lettres 1948.
- Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère. 3, Livres 10-14*, texte établi et traduit par Francis Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- Sappho, *Poèmes*, texte traduit présenté par Jackie Pigeaud, Paris, Payot et Rivages, 2004.
- Sappho, *Odes et fragments*, texte traduit et présenté par Yves Battistini, Paris, Gallimard, 2005.
- SCHUL (P.-M.) éd., *Les stoïciens*, texte traduit par Émile Bréhier, Paris, Gallimard, 1997.
- Sénèque, *Lettres à Lucilius sur l'amitié, la mort et les livres*, texte traduit et commenté par Pierre Miscevic, Paris, Agora, 1991.
- Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, texte traduit par d'Henri Noblot revu par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993.
- Sénèque, *Dialogues. Tome second, De la vie heureuse, De la brièveté de la vie*, texte établi et traduit par Abel Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Sophocle, *Les trachiniennes, Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- Sophocle, *Théâtre complet*, texte traduit par Robert Pignarre, Paris, Flammarion, 1964.
- Sophocle, *Oedipe roi*, texte traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Bibliographie des textes cités

- Sophocle, *Ajax*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, introduction et notes par Jean Alaux, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Strabon, *Géographie. Tome III, Livres V-VI*, texte établi et traduit par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Strabon, *Géographie. Tome V, Livre VIII*, texte établi et traduit par Raoul Baladié, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- Strabon, *Géographie. Tome VII, Livre X*, texte établi et traduit par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- Strabon, *Géographie. Tome XIV, Livre XVII. Ire partie, L’Égypte et l’Éthiopie Nilotique*, texte établi et traduit par Benoît Laudenbach, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- Théognis, *Poèmes élégiaques*, texte établi et traduit accompagné d'un commentaire par Jean Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse T. 1*, texte traduit par Jean Voilquin, Paris, Flammarion, 1966.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse T. 1 et 2*, texte traduit par Denis Roussel, Paris, Gallimard, 1964.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse : Tome I Livre I*, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse : Tome II (1^{ère} partie) Livre II*, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse : Tome II (2^e partie) Livre III*, texte établi et traduit par Raymond Weil, avec la collaboration de Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse : Tome III, Livre IV et V*, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Tite-Live, *Histoire romaine. Tome XI, Livre XXI*, texte établi et traduit par Paul Jal, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- Tite-Live, *Histoire romaine. 33, Livre XLV Fragments*, texte établi et traduit par Paul Jal, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- Valère Maxime, *Faits et dits mémorables. Tome I, Livres I-III*, texte établi et traduit par Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- Valère Maxime, *Faits et dits mémorables. Tome II, Livres IV-VI*, texte établi et traduit par Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques : ou Le roman d'Habrocomès et d'Anthia*, texte établi et traduit par Georges Dalmeyda, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- Xénophon, *Oeuvres complètes 1, 2 et 3*, texte traduit par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- Xénophon, *Cyropédie. Tome II, Livres III-V*, texte établi et traduit par Marcel Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Xénophon, *Helléniques. Tome I, Livres I-III*, texte établi et traduit par J. Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Xénophon, *Helléniques. Tome II, Livres IV-VII*, texte établi et traduit par J. Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, 1948.

Les références des sources anciennes sont présentées sous forme abrégée dans les tableaux et dans la synthèse des sources à la fin du corpus. Ces abréviations sont celles figurant dans le dictionnaire « Le grand Bailly » pour les auteurs grecs et celles du dictionnaire « Le grand Gaffiot » pour les auteurs latins.

Bibliographie des textes cités

Synthèse des auteurs traitant de morts volontaires, de suicides ou de sacrifices.

A. Époque archaïque

Homère (VIII^e s)

Il. 3, 173 (Hélène à Troie) ; *Il.* 18, 34 (Achille) ; *Il.* Schol. 9, 557-558 (Eunoüs) ; *Od.* 4, 538-540 (Ménélas pour son frère) ; *Od.* 10, 49-53 (Ulysse) ; *Od.* 11, 278-280 (Epicaste) ; *Od.* 11, 541-567 (Ajax) ; *Od.* Schol. 11, 202 (Anticlée) ; *schol.Od.* 11, 321¹ (Phèdre).

Hésiode (VIII^e siècle)

Hésiode fr. 45M (Sphinge).

Pisandre (645-590)

16F10 Jacoby (Jocaste).

Sapphô (630-?)

Fr. 94 et 95 (Sapphô).

Théognis (VI^e siècle)

1, 173-182 (Pauvres).

Anacréon (685-570 environ)

Fr. 31 Page (Sauteurs de Leucade).

Eshyle (525-456)

Ag. 875-76 (Clytemnestre) ; *Ch.* 923 (Clytemnestre) ; *Eum.* 746 (Oreste) ; *Suppl.* 465, 787 et 803 (Suppliantes) ; *Pr.* 748-751 (Io) ; *Diktuoulkoi*² fr. 168 (Danaé).

Cas barbares : *Pers.* 530 (Darius).

Textes : Fr. 401 Nauck (« La mort est préférable à la vie »).

Pindare (521-441)

I. 4, 53 (Ajax) ; *N.* 7, 25-29 (Ajax) ; *N.* 8, 23-32 (Ajax) ; *P.* 6, 28 (*Antiloque*).

¹ Asclépiade de Tragile 12F28 Jacoby.

² *Les pêcheurs au filet*. Selon Canfora (CANFORA 1994) dans ce drame satyrique Silène fait la cour à Danaé sortant à peine de l'eau, elle exprime son désespoir face à sa situation. Voir le *POxy* 2161.

B. Époque classique

Bacchylide 520 ?-450 ?

Cas barbares : *Epinic.* 3, 48-49 (Crésus).

Ctésias (V^e siècle - mort après 398)

Cas barbares : *Pers.* 4 (femme de Crésus), *Pers.* F1b1 20, 1 (Sémiramis).

Sophocle (496-406)

Cas : *Aj.* 835 (Ajax) ; *Ant.* 54 (Jocaste) ; *Ant.* 1221 (Antigone) ; *Ant.* 1175-77 et 1229-1231 (Hémon) ; *Ant.* 1282 et 1315 (Eurydice femme de Créon) ; *O. R.* 1264 (Jocaste) ; *Phil.* 819, 999 et 1083 (Philoctète) ; *Tr.* 881 et 920-30 (Déjanire) ; *Tr.* 1252 *sqq* (Héraclès) ; *Fr.* 178 Radt (Hélène).

Textes : *Aj.* 644-692 (Monologue d'Ajax) ; *O. R.* 1374 (Œdipe compare ses crimes au suicide).

Hérodote (environ 490-424)

Cas : 1, 23-24 (Arion) ; 1, 82 (Othryadès) ; 1, 176 (Xanthiens 1) ; 2, 121 (Voleur de Rhampsinite) ; 6, 75 (Cléomène) ; 7, 141 (Athéniens à Delphes) ; 7, 232 (Pantitès) ; 8, 53 (Vieillards athéniens).

Cas barbares : 1, 45 (Adraste) ; 1, 176 (Cauniens) ; 1, 213 (Spargasipe) ; 2, 131 (Fille de Mykérinos) ; 3, 15 (Psamménite) ; 3, 75 (Préxaspe) ; 7, 107 (Bogès) ; 7, 167 (Amilcar).

Euripide (484-406)

Cas : *Aiolos*¹ (Canacé et Macarée) ; *Alc.* 15-27 et 33-36 (*Alceste*) ; *Alc.* 897 (Admète) ; *Andr.* 806-816 (Hermione) ; *El.* 688 (Électre) ; *Érecht. Fr.* 360 N2² (*Érechtéides*) ; *Hel.* 142 (Castor et Pollux) ; *Hel.* 136 et 200-202 (Léda) ; *Hel.* 298, 355 et 839 (Hélène) ; *Hel.* 843 et 982-983 (Ménélas pour Hélène) ; *H. f.* 1149 et 1246-57 (Héraclès furieux) ; *Her.* 530 *sqq* (*Macarie*) ; *Suppl.* 1016 (Évadné) ; *Suppl.* 1104-1108 (Iphis) ; *Hipp.* 765-788 (Phèdre) ; *Hipp.* 277 (Phèdre) ; *Hipp.* 356 (Nourrice de Phèdre) ; *Hipp.* 726 (Phèdre) ; *Hipp.* 770-771 (Phèdre) ; *Hipp.* 802 (Phèdre) ; *Hipp.* 777 (Phèdre) ; *Hipp.* 814 (Phèdre) ; *Ion* 274 Cécropides) ; *Ion* 278 (*Érechtéides*) ; *Ion* 1065 (Creuse) ; *I. T.* 973 (Oreste) ; *Cycl.* 166 (Cyclope) ; *Med.* 1210-11 et 1217 (Créon) ; *Med.* 1282-89 (Ino) ; *Med.* 144-47, 36-44 et 97-98 (Médée) ; *Med.* 644-51 (Coryphée de Médée) ; *Or.* 415, 947 et 955 (Oreste) ; *Or.* 1040 (Électre). *Or.* 1091 et 1119 (Pylade) ; *Ph.* 1455-60 (Jocaste) ; *Ph.* 330-33 (Œdipe) ; *Ph.* 999 (*Ménécée*) ; *Protésilas* fr. 11 (Laodamie) ; *schol.Med.*³ 1386 (Jason) ; *schol.Ph.* 1760⁴ ; *Tr.* 1012-1014 (Hélène).

Textes : *Fr.* 1070 (Celui qui se tue n'est pas un sage) ; *Or.* 415 (Ménélas rejette le suicide) ; *Hec.* 1107-1108 (Un homme peut se tuer en cas de souffrance insupportable) ; *Her.* 246 (Plutôt se pendre que de trahir le droit d'asile) ; *Suppl.* 997-1008 (il n'y a pas de plus belle mort que de rejoindre l'être aimé).

¹ TGF Nauck².

² Dans Lycurgue, *Contre Léocrate* 100.

³ Néophron.

⁴ Scholie de Peisandros.

Hellanicos (480 ?-395 ?)

FGrH 323 a F 23 (Cléombrotos) ; *FGrH* 323 a F 23 (Codros) ; *FGrH* F 1a, 4, F 125 (Codros).

Phérécyde

FGrH 3 F 154 (Codros).

Démocrite (460-370)

Fr. B134 (Le nœud coulant).

Hippocrate (460-370)

Cas : *Des Lieux de l'hom.* 39 (Homme voulant se pendre) ; *Epid.* 5, 33¹ (Femme égorgée) ; *Epid.* 7, 89² (Parméniscos), *Ch.* 18, 3³ (Hommes égorgés).

Textes : *Ch.* 18, 3 (Sur les soins des hommes égorgés) ; *Aph.* 2, 43 (Sur les pendus) ; *Du régime dans les maladies aiguës* 15 (Sur le rôle de l'hydromel dans le suicide par privation de nourriture).

Thucydide (460 ?-396 ?)

1, 138, 4 (Thémistocle) ; 2, 92, 3 (Timocrate) ; 3, 98 (Archers athéniens) ; 3, 81, 3 (Suppliants corcyréens) ; 4, 48, 3 (Prisonniers corcyréens).

Aristophane (450/445-385)

Ran. 120 sqq (Dionysos) ; *Ran.* 1050 et *schol.* (Sthénébée) ; *Eq.* 83 (Serviteurs) ; *Vesp.* 522 (Philocléon)

Textes : *Ach.* 125 (s'étouffer) ; *Ran.* 120 sqq (Corde, épée ou précipitation ?)

Lysias (440-380 environ)

Cas : 12,17 (Polémarque)

Textes : 12, 95-96 (Suicide contraint) ; 19,7 (Sur le corps des suicidés à la ciguë).

Andocide (440-390 environ)

1,125 (Fille d'Ischomachos).

Xénophon (427-355)

Cas : *Hell.* 6, 4, 7 (Filles de Leuctres) ; *Hell.* 6, 2, 36 (Crinippos) ; *Hell.* 7, 4, 19 (Andromachos).

Cas barbares : *An.* 4, 7, 13 (Taoques) ; *An.* 1, 8, 28 (Artapates) ; *Cyr.* 7, 3, 14 (Panthée) ; *Cyr.* 7, 3, 15 (Eunuques de Panthée).

¹ L.5,230.

² L.5,446.

³ L.8,608.

Textes : *Cyr.* 3, 1, 25 (Devancer la mort par crainte de la mort) ; *Hier.* 7, 13 (le tyran a intérêt à se pendre).

Platon (427-347)

Cas : *Leg.* 8, 838c (Thyeste, Macarée, Œdipe).

Textes : *Leg.* 9, 873c (Lois sur le suicide) ; *Leg.* 8, 838c (les incestueux se tuent) ; *Leg.* 9, 854C (Le pillier de tombe ne peut s'amender, il n'a plus qu'à se tuer) ; *Phaed.* 61C-63E (Interdiction du suicide) ; *Phaed.* 68A (Tentation de rejoindre un défunt).

Lycurgue (390-324)

Leocr. 84-88 (Sacrifice).

Eschine (390-322)

Cas : *Tim. arg.* 16 (Timarque) .

Textes : *Ctés.* 212 (Démosthène n'est pas un Ajax) ; *Ctés.* 244 (Mutilation du corps) ; *Amb.* 88 (Certains se tuent après un crime).

Démosthène (384-322)

Eubul. 70 (Se tuer pour pouvoir être enterré sur la terre de ses pères) ; *Phil.* 3, 63 (Euphraios) ; *Epit.* 26-29 (ceux qui se tuent pour la patrie).

Aristote (384-322)

Cas : *An. Post.* 2, 13, 22 (97b18) (Ajax) ; *Eud.* 1230a (Chiron) ; *Probl.* 30, 1 (953a) (Ajax) ; *Rhet.* 1375a (Euktémon).

Cas barbares : *H. A.* 9, 47 (Cheval scythe).

Textes : *Eud.* 3, 1229b30-1230a (Selon Agathon¹ le suicide est pour les médiocres) ; *Nic.* 3, 7, 13 1116a14 (Le suicide est l'acte d'un lâche) ; *Nic.* 9, 4, 8 1166b, 12-13 (les pervers se tuent) *Nic.* 5, 11 (Interdiction du suicide, crime contre la cité) ; *Frg.* 502² (Rejet du suicide à Thèbes) ; *Probl.* 30, 954 et 955a5 (Suicide des mélancoliques).

Néophron³

3, 2 (Médée).

¹ *Fr.* 7 Nauck.

² Equivalent à Zénobe VI,17.

³ Voir également scholie à Médée d'Euripide.

C. Auteurs grecs de l'époque hellénistique

Lycophron (4^e siècle)

58-68 (Oenonè) ; 450-469 (Ajax) ; 467 (Théaneira) ; 712-731 (Sirènes).

Philémon (362-262)

Fr. 130¹ (Philémon).

Ménandre (342/341-292/291 environ)

Dyskolos 583 (Simike) ; *Koneiazomenai* (Koneiazomenai) ; *La tondue* 975 et 987 (Polémon).

Mégasthènes (340-282)

Voir Strabon 15, 1, 68 (Sur le suicide en Indes).

Théocrite (315-250)

Id. 3, 9 et 25 (Comasdo) ; *Id.* 23, 36 sqq (Eraste).

Philochorus (III^e siècle)

FGrH ii. p. 328 F105 (Agraulos).

Apollonios de Rhodes (295-235)

1, 1065 (Cléite) ; 3, 789 et 807 (Médée).

Callimaque (289-235)

Art. 195 (Britomartis-Diktyнна) ; *fr.* 187 Pf = 111 M in Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2, 38, 3 (Artémis) ; *fr.* 461 (Une femme pendue devient Hécate).

Euphorion (III^e siècle, 275- ?)

fr. 9 Pow (Hersè) ; *fr.* 22 Scheid (Clyménos) ; b, 9-10 Page (Apriape).

Aristophane de Byzance (257-180)

Fr. 4 (Jocaste).

¹ Voir Anthologie palatine IX, 450.

D. Auteurs de la fin de l'époque hellénistique et de l'époque de la domination romaine écrivant en grec

Polybe (environ 208-126)

Cas : 8, 18, 8 et 8, 20, 6 (Achaïos) ; 16, 32, 1-5 (Phocidiennes) ; 5, 38, 9 (Cléomène et ses alliés).

Cas barbares : 2, 30, 4 (Gaisates) ; 2, 31, 2 (Roi galate) ; 3, 6, 1 (Calanos) ; 9, 40 et 16, 32, 1-5 (Acarnaniens) ; 16, 32 et 34 (Abydiens) ; 38, 16, 5 (Patraïens).

Parthénios (I^{er} siècle)

4 (Oenonè) ; 5, 2 (Leucippe) ; 10, 4 (Cyanippe) ; 11 (Byblis) ; 13 (Clyménus) ; 13 (Harpalyke) ; 14, 4 (Cléobée) ; 17 (Mère de Périandre) ; 26, 2 (Apriape) ; 27, 2 (Alcinoé) ; 28, 2 (Cléite) ; 31 (Evuopis) ; 31 (Thymoétès) ; 33, 3 (Assaon) ; 33, 3 (Niobé), 36, 5 (Arganthone).

Conon (I^{er} siècle)

Voir Photius 186.

Nicolas de Damas (I^{er} siècle)

fr. 16 Mueller (Sthénébée).

Diodore (90-30 environ)

Cas : 3, 75, 5 (Séléné) ; 4, 37, 7 (Althée) ; 4, 38, 3 (Déjanire) ; 4, 38, 4 (Héraclès) ; 4, 50, 2 (Amphinome) ; 4, 52, 5 (Amphinomé) ; 4, 52, 5 (Evadné fille de Pélias) ; 4, 55, 1 (Jason) ; 4, 64, 4 (Sphinx) ; 4, 73, 6 (Oenomaüs) ; 5, 50, 5 (Butès) ; 5, 55, 7 (Halia) ; 5, 62, 3 (Molpadia et Parthenos) ; 9, 29 (Adraste) ; 11, 58, 2-3 (Thémistocle) ; 12, 12, 2 (Sycophantes de Thourioi) ; 12, 19, 12 (Charondas) ; 12, 29, 4 (Vieillard de Syracuse) ; 13, 33, 3 (Dioclès) ; 13, 89, 2 (Agrigentins) ; 13, 90, 220 (Gellias) ; 15, 53, 3 (Scédasos) ; 15, 54, 3 (Filles de Leuctres) ; 15, 58, 2 (Argiens) ; 16, 16, 3 (Philistus) ; 16, 31, 4 (Philometus) ; 16, 93, 5 (Pausanias II) ; 17, 15, 2 (Démosthènes) ; 17, 79, 6 (Dimnos) ; 17, 101, 4 (Dioxippe) ; 18, 46, 7 (Alcétas) ; 19, 11, 7 (Eurydice femme d'Arrhidé) ; 20, 21, 2 (Axiothéa) ; 20, 21, 2 (Belles sœurs de Nicoclès) ; 20, 21, 2 (Frères de Nicoclès) ; 20, 21, 2 (Nicoclès) ; 20, 21, 4 (Agathoclès) ; 29 (Aristomène) ; 31, 9, 3 (Persée).

Cas barbares : 2, 6, 10 (Menonès) ; 2, 57, 5 (Éthiopiens) ; 3, 5, 2-3 (condamnés éthiopiens) ; 3, 6, 1-2 (Roi éthiopien) ; 12, 29, 4 (Vieillards de Trinacié) ; 14, 76, 4 (Himilcar) ; 16, 45, 4 (Suppliants sidoniens) ; 17, 5, 6 (Bagoas) ; 17, 28 (Marmariens) ; 17, 107, 1-4 (Calanos) ; 17, 118, 3 (Sisygambris) ; 18, 22, 4-7 (Isauriens) ; 19, 34, 1-6 (Jeune femme de Ceteus) ; 20, 61, 8 (Général carthaginois) ; 20, 71, 4 (Ségéstins) ; 22, 9, 8 (Brennos) ; 22, 13, 6 (Kiôs) ; 25, 15 (Roi gaulois) ; 25, 17 (Victométiens) ; 25, 19 (Hannibal) ; 25 fr. 17 (Sagontins) ; 32, 10, 9 (Samiade) ; 34/35, 4, 1 (Jeune captif espagnol).

Denys d'Halicarnasse (55-15 apr. J.-C.)

Strabon (63-25 apr. J.C)

Cas : 8, 6, 14 (Démosthène) ; 10, 2, 9 (Céphalos) ; 10, 2, 9 (Sapphô) ; 10, 5, 6 (vieillards de Céos) ; 14, 1, 27 (Calchas) ; 17, 10, 795 (Cléopâtre).

Cas barbares : 1, 3, 21 (Midas) ; 3, 4, 17 (Ibère prisonnier) ; 3, 4, 17 (Thrace fuyant la captivité) ; 15, 1, 68 (Calanos) ; 15, 686 et 720 (Zarmanochégas) ; 15, 699 (Femmes indiennes).

Textes : 15, 1, 68 (Sur le suicide en Indes).

Statius (30-mort après 95 apr. J.-C.)

Theb. 3, 87-91 (Maion) ; Theb. 11, 637-641 (Jocaste) ; Theb. 11, 644-647 (Erigonè) ; Theb. 12, 800-803 (Evadné).

Dion Chrysostome (30-116 apr. J.-C.)

Cas : *Or.* 64, 4 (Demonossa) ; *Or.* 64, 3 (Fils de Demonossa).

Textes : *Or.* 64, 3 (Les suicidés ne sont pas enterrés).

Flavius Josèphe (37-95 apr. J.-C.)

Cas barbares : *A. J.* 7, 230 (Achitophel) ; *A. J.* 12, 236 (Hyrcan fils de Joseph) ; *A. J.* 15, 358 (Gardariens) ; *B. J.* 1, 150 (prêtres du temple) ; *B. J.* 1, 271 (Phasaël) ; *B. J.* 1, 313 (Vieillard) ; *B. J.* 1, 594 (Femme de Phéroraë) ; *B. J.* 2, 473-476 (Simon le scothopolitèen) ; *B. J.* 3, 29 (Juifs de Japha) ; *B. J.* 3, 331 (Militaires de Jotapata) ; *B. J.* 3, 425 (Pirates de Joppé) ; *B. J.* 3, 391 (Juifs de Jotapata) ; *B. J.* 4, 79 (Juifs de Gamala) ; *B. J.* 6, 280 (Meiros et Joseph) ; *B. J.* 7, 400 (Masadiens).

Textes : *B. J.* 3, 361-386 (Discours contre le suicide) ; *B. J.* 7, 320-401 (discours sur le suicide).

Plutarque (45-122 apr. J.C)

Cas : *Æm.* 37, 2 (Persée) ; *Alex.* 51 (Alexandre) ; *Alex.* 70 (Antigènes) ; *Ant.* 86, 1 (Cléopâtre) ; *Ant.* 70 (Athéniens) ; *Ant.* 85 (Charmion) ; *Ant.* 86 (Iras) ; *Arist.* 26 (Pachès) ; *Artax.* 22, 7 (Antalcidas) ; *Brut.* 2, 8 et 31 (Xanthiens 3) ; *Brut.* 31, 7 (Xanthiens 1) ; *Cato mi.* 36, 1 (Ptolémée roi de Chypre) ; *Cim.* 18, 7 (Thémistocle) ; *Dem.* 29 (Démosthène) ; *Demetr.* 24, 5 (Démoclès) ; *Demetr.* 38, 2 (Antiochos) ; *Demetr.* 45, 1 (Phila) ; *Demetr.* 49, 9 (Démétrios) ; *Dio.* 35, 4 (Philistos) ; *Dio.* 55 (Fils de Dion) ; *Dio.* 3, 1 (Femme de Denys) ; *Eum.* 17 (Eumène) ; *Cleom.* 31, 12 (Therykion) ; *Cleom.* 37, 13 (Alliés de Cléomène) ; *Cleom.* 31, 13 (Hippitas) ; *Cleom.* 31, 14-16 (Cléomène III) ; *Cleom.* 37, 16 (Panteus) ; *Cleom.* 38, 3 (Fils de Cléomène) ; *Luc.* 18, 6 (Monime) ; *Luc.* 18, 6-7 (Bérénice) ; *Luc.* 18, 6-7 (Mère de Bérénice) ; *Luc.* 22, 5 (Amphicratès) ; *Lyk.* 29 (Lycurgue) ; *M.* 10C (L'homme qui rue) ; *M.* 70F (Disciple de Pythagore) ; *M.* 146D (Mère de Périandre) ; *M.* 163A-D (Enalos) ; *M.* 168F-169A (Aristodème) ; *M.* 223C-D (Cléomène) ; *M.* 234C (Garçon spartiate) ; *M.* 236D-E (Spartiate à Leucade) ; *M.* 242D (Esclave spartiate) ; *M.* 244A-E (Phocidiennes) ; *M.* 249B-D (Jeunes milésiennes) ; *M.* 253B (Femme d'Aristotimos) ; *M.* 253D (Myro et sa soeur) ; *M.* 255A (Phobos) ; *M.* 293D-E (Charilla) ; *M.* 300F (Ochna) ; *M.* 308F (Iole) ; *M.* 310C (Cyané) ; ; *M.* 310E (Cyanippe de Thessalie) ; *M.* 311C (Callirhoé fille de Lycos) ; *M.* 312D (Canacé et Macarée) ; *M.* 314A-B (Phèdre) ; *M.* 315E (Eurytos) ; *M.* 315F (Evenos) ; *M.* 339C (Atarrhias) ; *M.* 438B (Pythie) ; *M.* 509E (Pilleurs de temples) ; *M.* 538A (Anytos et Méléto) ; *M.* 772C (Callisthène) ; *M.* 772C (Straton) ; *M.* 773A (Mélissos) ; *M.* 774B

(Scédasos) ; *M.* 775E (Damocrita) ; *M.* 837E (Isocrate) ; *M.* 841A (Timarque) ; *Nic.* 6, 1 (Pachès) ; *Nic.* 28 (Démosthène le stratège) ; *Nic.* 28 (Nicias) ; *Pel.* 20, 6 (Scédasos) ; *Per.* 16, 8 (Anaxagore) ; *Pyrrh.* 27, 10 (Chilonis) ; *Syll.* 23, 9 (Archélaos) ; *Them.* 2, 8 (Mère de Thémistocle) ; *Them.* 31, 6 (Thémistocle) ; *Thes.* 22 (Egée) ; *Thes.* 20 (Ariane) ; *Thes.* 26, 3-5 (Soloïs) ; *Tim.* 5 (Timoléon) ; *Tim.* 34 (Mamercos).

Cas barbares : *Alex.* 69, 8 (Zarmanochégas) ; *Alex.* 69, 6-7 (Calanos) ; *Brut.* 31 (Xanthiens 3) ; *Cim.* 7, 1-3 (Bogès) ; *Flam.* 20, 8-10 (Hannibal), *Flam.* 9 (Midas) ; *M.* 168F (Midas) ; *M.* 258B (Camma) ; *M.* 311D (Bisaltia) ; *Tim.* 22 (Mago).

Textes : *M.* 170A-B (Artémis force certains à se pendre) ; *M.* 497D (Les hommes ne s'aiment pas parce qu'ils se tuent ?) ; *M.* 1039F-1040A (Stoïciens sur le suicide) ; *M.* 1061D (Chryssippe sur le suicide) ; *M.* 1063D (Sur le suicide) ; *M.* 1042A-E (Stoïciens sur le suicide) ; *Cleom.* 31, 1-12 (Débat sur le suicide) ; *Them.* 22, 2 (Lieux où on jette les vêtements et cordes des suicidés).

Pseudo-Plutarque

De Fluviis 8 (Evenus) ; *De Fluviis* 8 (Myenus) ; *De Fluviis* 13 (Scamandre) ; *De Fluviis* 17 (Himérus) ; *De Fluviis* 17 (Enrôlas) ; *De Fluviis* 17, 3 (Taygète) ; *De Fluviis* 18 (Haliacmon) ; *De Fluviis* 18 (Inachus) ; *De Fluviis* 19 (Stymphèle) ; *De Fluviis* 19 (Alphée) ; *De Fluviis* 22 (Thestius) ; *De Fluviis* 22 (Achéloüs) .

Cas barbares : *De Fluviis* 3, 1 (Hébrus) ; *De Fluviis* 3, 2 (Pangée) ; *De Fluviis* 4 (Gangès) ; *De Fluviis* 5 (Phasis) ; *De Fluviis* 6 (Arar) ; *De Fluviis* 7 (Chius) ; *De Fluviis* 7, 2 (Pactole) ; *De Fluviis* 7, 5 (Arrhipé) ; *De Fluviis* 9 (Méandre fils de Cerphalus) ; *De Fluviis* 9, 2 (Méandre général) ; *De Fluviis* 9, 4 (Sipylus) ; *De Fluviis* 1 (Hydaspe) ; *De Fluviis* 11, 1 (Palestinus puis Strymon) ; *De Fluviis* 12 (Sagaris) ; *De Fluviis* 14, 1 (Tanais) ; *De Fluviis* 16 (Egyptus) ; *De Fluviis* 16 (Nilus) ; *De Fluviis* 20 (Médus) ; *De Fluviis* 20 (Euphrate) ; *De Fluviis* 21 (Astrée) ; *De Fluviis* 21 (Caïcus) ; *De Fluviis* 23 (Araxus) ; *De Fluviis* 23 (Araxe roi d'Arménie) ; *De Fluviis* 25 (Mausole).

Épictète (55-135 apr. J.C)

Cas : *Entr.* 1, 2, 25-26 (Athlète courageux) ; *Entr.* 2, 20, 31 (Académiciens).

Textes : *Entr.* 1, 2, 1-4 (Se pendre peut être raisonnable) ; *Entr.* 4, 1, 171-172 (Certains se tuent pour la liberté) ; *Entr.* 4, 1, 160-165 (Sur le comportement exemplaire de Socrate devant la mort).

Arrien (86-160 apr. J.C)

Cas : *An.* 1, 24, 4 (Xanthiens 2).

Cas barbares : *An.* 7, 3, 1-6 (Calanos¹).

Ptolémée (90-168)

Tétrabiblos 4, 9 (201) (Influence d'Arès sur le suicide).

Appien (95-165 apr. J.C)

Civ. 4, 80 (Xanthiens 1) ; *Civ.* 4, 80 (Xanthiens 2) ; *Civ.* 4, 80 (Xanthiens 3) ; *Ib.* 12,45-46 (Sagontins).

¹ Voir Photius.

Longin (1^{er} ou 3^e siècle apr. J.-C.)

Du sublime 31, 2¹ (Cléomène).

Chariton (fin du 1^{er} siècle apr. J.-C.)

2, 5, 12 (Callirhoé) ; 2, 6, 2 et 3, 1 (Dionysos) ; 3, 3, 1 puis 3, 5, 6 puis 5,2,5 puis 5, 10, 6 puis 6, 2, 8² et enfin 6, 2, 11 (Chairéas).

Xénophon d'Éphèse (fin du 1^{er} siècle apr. J.-C.)

2, 1, 4 sqq puis 2, 4, 5 sqq puis 3, 5, 7 puis 4, 5, 6 et 5, 8 (Anthia) ; 2, 1, 4 sqq puis 2, 7, 1 puis 3, 10 et 5, 10, 5 (Habrocomès) ; 5, 6, 3 (Parents d'Anthia et Habrocomès).

Apollodore (2^e siècle)

1, 7, 8 (Evénus) ; 1, 10 (Egée) ; 1, 19 (Phèdre) ; 1, 8, 3 (Althée) ; 1, 8, 3 (Cléopâtre) ; 2, 7, 7 (Déjanire) ; 2, 7, 7 (Héraclès) ; 3, 2, 2, 3 (Althaménès) ; 3, 5, 8 (Jocaste) ; 3, 5, 8 (Sphinx) ; 3, 12, 6 (Oenonè) ; 3, 13, 3 (Femme de Pelée) ; 3, 14, 6 (Aglaure et Hersè) ; 3, 14, 7, 3 (Erigonè) ; 6, 17 (Phyllis).

Harpocraton (II^e siècle apr. J.-C.)

Textes : s.v. *Oxythumia* (Sur les arbres des pendus).

Artémidore (II^e siècle apr. J.-C.)

Cas : 1, 4 (Homme qui a perdu son nom) ; 5, 19 (Homme pendu) ; 5, 31 (Collecteur d'impôts) ; 5, 33 (Homme empoisonné) ; 5, 63 (Femme dormant).

Textes : 1, 4 (On n'appelle pas les pendus par leurs noms aux repas funéraires) ; 2, 50 (sur la pendaison) ; 2, 51 (sur l'égorgement).

Longos (II^e siècle apr. J.-C.)

4, 18 et 4, 22 (Daphnis) ; 4, 18, 2 et 4, 27, 2 (Chloé) ; 4, 16, 4 (Gnathon).

Pausanias (115-180 apr. J.C)

Cas : 1, 18, 2 (Aglaure et Hersè) ; 1, 18, 8 (Isocrate) ; 1, 22, 5 (Egée) ; 1, 30, 1 (Mélès) ; 1, 30, 1 (Timagoras) ; 1, 44, 7-8 (Ino) ; 1, 8, 3 (Démosthène) ; 2, 3, 6 (Glaukè) ; 3, 4, 5 (Cléomène) ; 4, 2, 7 (Cléopâtre) ; 4, 2, 7 (Laodamie) ; 4, 2, 7 (Marpessa) ; 4, 4, 2 (Jeunes spartiates) ; 4, 13, 4 (Aristodème) ; 6, 8, 4 (Timanthès) ; 6, 6, 10 (Politès) ; 7, 21, 1 (Callirhoé de Calydon) ; 7, 21, 4 (Corèsos) ; 8, 23, 6 (Artémis apanchoméne) ; 8, 47, 6 (Jeune tégéate) ; 8, 51, 8 (Déinocratès) ; 9, 13, 5 (Filles de Leuctres) ; 9, 13, 5 (Scédasos) ; 10, 1, 6-9 (Phocidiennes) ; 10, 2, 4 (Philométus) ; 10, 29, 3 (Phèdre).

Cas barbares : 10, 23, 6 et 12 (Brennos).

¹ Il cite Hérodote (*Histoire* VI, 75).

² Défense du suicide par Chairéas.

Lucien (115-190 apr. J.C)

Cas : *Cat.* 6 (sept amoureux), (Théagénès) ; *Demon.* 65 (Démonax) ; *D. mer.* 2, 4 (Myrtion) ; *D. mer.* 12, 2 (Joessa) ; *D. mort.* 23 (Laodamie) ; *Macr.* 18 (Démocrite) ; *Macr.* 19 (Cléanthe) ; *Macr.* 19¹ (Zénon de Citium) ; *Macr.* 23 (Gorgias) ; *Per.* 40 (Pérégrinos) ; *Philopatr.* 1 (Cléombrotos).

Cas barbares : *Per.* 25 (Calanos).

Textes : *Tim.* 45 (La richesse de Timon peut être une corde à pendre pour ses adversaires).

Marc-Aurèle (121-180 apr. J.-C.)

9,41 (Epicure).

Dion Cassius (163/164-235 apr. J.C)

21=Zon. 9, 31 (Diaios) ; 39, 22, 2-3 (Ptolémée roi de Chypre) ; 47, 34, 1-3 (Xanthiens 3) ; 51, 14, 3 (Cléopâtre) ; 69, 8, 3 (Euphratès).

Cas barbares : 13² (Sagontins) ; 37, 13 (Mithridate) ; 51, 14, 3 (Charmion et Iras) ; 54, 9, 10 (Zarmaros) ; 56, 15, 3 (Femmes Ardebenses) ; 66(65), 6, 3 (juifs) ; 68, 14, 3 (Décébale).

Galien (129-200/220 apr. J.-C.)**Philostrate (environ 170-240 apr. J.-C.)**

Cas : 2, 7 (Antiloque) ; 2, 30 (Evadné).

Cas barbares : 2, 9 (Panthée).

Élien (175-235 apr. J.-C.)

Cas grecs : *V. H.* 4, 23 (Périclès, Callias et Nicias) ; *V. H.* 5, 8 (Poliagros) ; *V. H.* 8, 18 (Politès) ; *V. H.* 9, 21 (Théramène) ; *V. H.* 9, 39 (jeune homme athénien) ; *V. H.* 10, 22 (Dioxippe) ; *V. H.* 13, 36 (Eurydice)

Cas barbares : *V. H.* 2, 4 et 5, 6 (Calanos), *V. H.* 9, 42 (Frère de Darius).

Aristide d'Athènes (II^e siècle apr. J.-C.)

Or. 25, 23 (Rhodiens).

Achille Tatius (fin II^e siècle apr. J.-C.)

2, 30, 2 (Leucippe) ; 3, 16-17 puis 5,7 et 7, 6 (Clitophon).

Alciphron (II^e/III^e siècle apr. J.-C.)

1, 11 (Sapphô) ; 2, 25 (Salacônis) ; 3, 1 (Trechédeipnos) ; 3, 3 (Artépithymos) ; 3, 13 (Capnophrantès le parasite) ; 3, 31 (Dipsanapausilypos).

¹ SVF I, 288.

² Equivalent à Zonaras VIII, 21.

Polyen (II^e / III^e siècle apr. J.-C.)

Cas : 1, 18 (Codros) ; 8, 63 (Milésienne) ; 8, 48 (Axiothéa) ; 8, 48 (Belles sœurs de Nicoclès) ; 8, 48 (Nicoclès) ; 8, 65 (Phocidiennes) ; 8, 70 (Cyrénéennes).

Cas barbares : 7, 24 (Bogès) ; 8, 39 (Camma).

Athénée (II^e – III^e siècle apr. J.-C.)

Cas : 2, 46e-f (Démocrite) ; 4, 157b (Antisthène) ; 6, 234a (Gylippus) ; 6, 266e (Drimacos) ; 7, 297a (Glaucos) ; 9, 40, 388c (Oiseau pendu) ; 13, 602d (Aristodémus l'eraste) ; 13, 602e (Cratinus) ; 14, 537c (Autoclès et Epiclès) ; 14, 618 (Théodore) ; 14, 619e (Calycète) ; 14, 619e (Harpalycète).

Cas barbares : 4, 155e (jeu thrace) ; 9, 529b-d (Sardanapale) ; 10, 415c (Camblés) ; 10, 415c (Ardiens)

Textes : 4, 157c-d (Celui qui se libère de sa vie se plonge dans des tourments plus grands).

Antoninus Liberalis (II^e ou III^e siècle apr. J.-C.)

Met. 5, 4 (Boulis) ; *Met.* 11, 9 (Mère d'Aedon) ; *Met.* 11, 9 (Pandaréos) ; *Met.* 12, 8 (Cycno) ; *Met.* 12, 8 (Thyrié) ; *Met.* 13, 4 (Aspalis) ; *Met.* 25, 3 (*Coronides*) ; *Met.* 30, 3-4 (Byblis) ; *Met.* 34, 5 (Cinyras ou Théias) ; *Met.* 39, 5 (Arcéophon).

Diogène Laërce¹ (III^e siècle apr. J.-C.)

Cas : 1, 96 (Périandre) ; 1, 118 (Phérécide) 2, 13-15 (Anaxagore) ; 2, 112 (Diodore Cronos) ; 2, 120 (Stilpon) ; 2, 143 (Ménédème) ; 2, 43 et 6, 9-10 (Anytos et Méléto) ; 4, 3 (Speusippe) ; 4, 64 (Antipatros de Tarse) ; 4, 64 (Carnéade) ; 5, 5-6 () ; 6, 4 (Prêtre d'Eleusis) ; 6, 18 (Antisthène) ; 6, 52 (Femmes pendues) ; 6, 59 (Homme envoyé se faire pendre) ; 6, 61 (Homme pendu au figuier) ; 6, 76 (Diogène) ; 6, 94-95 (Métroclès) ; 6, 96 (Hipparchia) ; 6, 100 (Ménippe) ; 7, 28 (Zénon de Citium) ; 7, 167 (Denys le transfuge) ; 7, 176 (Cléanthe) ; 8, 40 (Pythagore) ; 8, 74-75 (Empédocle) ; 9, 7, 43 (Démocrite).

Textes : 1, 35 (Thalès indifférent devant la mort) ; 2, 98 (il est inutile de mourir pour des amis) ; 6, 64 (la raison ou une corde) ; 7, 130 (Stoïciens sur le suicide).

Oppien de Syrie (III^e siècle apr. J.-C.)

De Auc. 1, 5 (Sidé).

Héliodore (début III^e siècle apr. J.-C.)

Cas : 1, 8 puis 6, 8 et 8,7 (Chariclée) ; 2, 1 puis 2, 2,1 et 7, 26 (Théagène) ; 7, 25 (Théagène et Chariclée) ; 8, 15 (Arsacé).

Textes : 2, 29, 5 (Les théologiens défendent le suicide).

« Philogelos » (III^e siècle apr. J.-C.)

109 (Simplet) ; 112 (Abdérètes) ; 183 (Un patient et son médecin) ; 231 (Homme asphyxié) ; 248 (épouse).

¹ Voir également ses épigrammes dans l'*Anthologie Palatine*.

Quintus de Smyrne (III^e siècle apr. J.-C.)

10, 467 (Oenonè).

Plotin (205-270 apr. J.-C.)

Enn. 1, 9 (Il ne faut pas quitter la vie par la violence).

Porphyre (232/233- ? apr. J.-C.)

Cas : *Bios Plot.* 11 (Porphyre) ; *Vit.Pyth.* 57 (Pythagore).

Textes : *Traité sur l'abstinence des animaux* 2, 47 (l'âme des victimes de mort violente n'est pas au repos).

Dictys de Crète (III^e s / IV^e s ?)

6, 4 (Erigonè, fille d'Egisthe).

Libanios (314-393 apr. J.-C.)

Cas : *Or.* 1, 135 (Libanios).

Textes : *Or.* 1, 135 (Refus du suicide).

Thémistios (317-388 apr. J.-C.)

Orat., 20 (239C) (Anytos et Méléotos).

Julien (332 ou 331-363 apr. J.-C.)

Apaid.kun. 181B (Antisthène).

Musée (V^e siècle)

341 (Héro).

Nonnos (V^e siècle apr. J.-C.)

Cas : 10, 120 (Ino) ; 12, 70-75 (Clyménos) ; 13, 518 (Byblis) ; 33, 361 (Chalcomède) ; 47, 224 (Erigonè) ; 47, 245 (Maera) ; 48, 742 et 932 (Aura).

Cas barbares : 17,174 puis 287-288 puis 297 et enfin 313-314 (Orontès) ; 23, 59 (Indien).

Stobée (V^e siècle apr. J.-C.)

Anth. 3, 7, 5 (Erasistratos).

Argonautiques orphiques (V^e siècle apr. J.-C.)

1288-1290 (Sirènes).

Olympiodore (495/505-mort après 565 apr. J.-C.)

Cas : *Phed.* 5, 22 (Pythagoricienne) ; *In Alcib.* 4, 15 et suiv. Westerink. (Cléombrotos).

Textes : *Phed.* 1, 3 (Interdiction du suicide) ; *Phed.* 5, 22 (Stoïciens sur le suicide).

Hésychios (V^e ou VI^e siècle apr. J.-C.)

s.v. *me men de hatharoi thanatoi* (la mort par pendaison est impure).

Stéphane de Byzance

« Kaunos » (Byblis).

E. Auteurs Latins

Cicéron (106-43)

Cas : *Fin.* 2, 30, 96-98 (Epicure) ; *Tusc.* 1, 34, 83 (Disciples d'Hégésias) ; *Tusc.* 1, 34, 84 (Cléombrotos) ; *Tusc.* 5, 40 (Persée) ; *Tusc.* 5, 40 (Théodore).

Cas barbares : *Div.* 1, 47 (Calanos) ; *Tusc.* 2, 52 (Calanos).

Textes : *Fin.* 3, 18, 60-61 (Suicide chez les stoïciens) ; *Fin.* 1, 15 et 19 (Doctrines des épicuriens sur le suicide) ; *Fin.* 2, 30 (Condamnation des doctrines épicuriennes sur le suicide) ; *Tusc.* 1, 29-30 (Socrate sur l'âme) ; *Tusc.* 5, 40 (Un homme qui souffre trop de maux peut se tuer) ; *Tusc.* 5, 40-41 (Doctrines d'Epicure qui permet de se retirer de la vie).

Lucrèce (I^{er} siècle)

3, 1039-41 (Démocrite) ; 3, 1042 (Epicure).

Catulle (87-54)

64, 241-245 (Egée).

Virgile (70-19 apr. J.-C.)

Cas : *En.* 8, 697 (Cléopâtre).

Cas barbares : *En.* 4, 642-692 (Didon) ; *En.* 12, 603 (Amata).

Hygin (67-17 apr. J.-C.)

Cas : *Astr.* 2, 4 (Erigonè) ; 2, 4 (Maera) ; *Astr.* 2, 13 (Aglaure) ; *Fab.* 1-4 et 243, 5 (Themisto) ; *Fab.* 2, 5 et 4 (Ino) ; *Fab.* 36 et 243 (Déjanire) ; *Fab.* 43 et 242 (Egée) ; *Fab.* 47 et 243, 5 (Phèdre) ; *Fab.* 51, 3 (Alceste) ; *Fab.* 57, 7 (Sthénébé) ; *Fab.* 58 (Smyrna) ; *Fab.* 67 (Sphinx) ; *Fab.* 67, 6 (Ménécée) ; *Fab.* 72 (Hémon) ; *Fab.* 85 (Hippodamie) ; *Fab.* 88, 10 et 243, 8 (Pélopia) ; *Fab.* 104, 3 (Laodamie) ; *Fab.* 107 et 242, 5 (Ajax) ; *Fab.* 111 et 243 (Hécube) ; *Fab.* 130, 3 et 243 (Erigonè) ; *Fab.* 166, 5 (Aglaure) ; *Fab.* 175 et 242, 2 (Agius) ; *Fab.* 186 (Théano) ; *Fab.* 198, 3 (Scylla) ; *Fab.* 243 (Ino) ; *Fab.* 242 (Caénée) ; *Fab.* 242 (Macarée) ; *Fab.* 242, 1 (Evénus) ; *Fab.* 242, 2 (Lycurgue Dryantis) ; *Fab.* 242, 3 (Nisus) ; *Fab.* 242, 4 (Clymenus) ; *Fab.* 242, 4 (Cinyras) ; *Fab.* 242, 5 (Adraste) ; *Fab.* 242, 5 (Hipponoos) ; *Fab.* 242, 5 (Œdipe) ; *Fab.* 243 (Evadné) ; *Fab.* 243, 1 (Anticlé) ; *Fab.* 243, 1 (Mélécerte) ; *Fab.* 243, 2 (Aéthra) ; *Fab.* 243, 3 (Hippodamie) ; *Fab.* 243, 4 (Alceste) ; *Fab.* 243, 4 (Ilioné) ; *Fab.* 243, 4 (Nérée) ; *Fab.* 243, 6 (Byblis) ; *Fab.* 243, 6 (Phyllis) ; *Fab.* 243, 7 (Calypso) ; *Fab.* 243, 7 (Jocaste) ; *Fab.* 243, 8 (Antigone).

Cas barbares : *Fab.* 242, 4 (Sémiramis).

Horace (65-8 apr. J.-C.)

P. 464-65 (Empédocle) ; *Epo.* 6, 14 (Boupalos et Athenis) ; *O.* 1, 37, 26-27 (Cléopâtre) ; *O.* 3, 27, 57 (Europe).

Tite-Live (59-17 apr. J.-C.)

Cas : 27, 16, 4 (Philoumenos) ; 36, 33, 6 (Euryloque) ; 45, 10, 15 (Rhodiens contre les romains) ; Per 133 (Cléopâtre).

Cas barbares : 21, 14, 2 (Femmes de Sagonte) ; 26, 25, 9-17 (Acarnaniens) ; 31, 17-18 (Abydiens).

Sénèque le rhéteur (54 av. J.-C. -32 apr. J.-C.)

Contr. 6, 5 (Iphicrate).

Propertius (50/45-16/15 apr. J.-C.)

El. 3, 11, 53 (Cléopâtre).

Vellius Paterculus (19-31 apr. J.-C.)

2, 87, 1 (Cléopâtre).

Sénèque (1 ?-65 apr. J.-C.)

Herc. Œ. 1027-30 (Déjanire) ; *Tro.* 1102 (Astyanax) ; *Vit.* 19, 1 (Diodore épicurien).

Ovide (43-17 apr. J.-C.)

Cas : *Ars* 1, 283 (Byblis) ; *Ars* 1, 283 (Myrrha) ; *Ars* 3, 21 (Alceste, Evadné, Laodamie) ; *F.* 4, 504 (Thésée) ; *F.* 7, 604 (Eginètes) ; *H.* 2, 132-147 (Phyllis) ; *H.* 9, 157 (Althée) ; *Ib.* 493 (Cléombrotos) ; *Ib.* 495 (Egée) ; *Ib.* 612-14 (Erigonè) ; *Ib.* 499 (Vierge de Lindos) ; *Ib.* 513 (Evenus) ; *M.* 2, 812 (Aglaure) ; *M.* 6, 134 (Arachné) ; *M.* 6, 271-272 (Amphion) ; *M.* 7, 371-391 (Cycno) ; *M.* 7, 604 (Eginètes) ; *M.* 8, 39-41 (Scylla) ; *M.* 8, 532-533 (Althée) ; *M.* 9, 446-665 (Byblis) ; *M.* 10, 378 (Myrrha ou Smyrna) ; *M.* 12, 425-428 (Hylonomé) ; *M.* 13, 692 (Coronides) ; *M.* 13, 908-968 (Glaucos) ; *M.* 14, 738 (Iphis) ; *Pont.* 3, 1, 111 (Iphias ou Evadné).

Cas barbares : *M.* 4, 119 sqq (Pyrame) ; *M.* 4, 162 (Thisbé).

Pline l'Ancien (23-79 apr. J.-C.)

H.N. 2, 5, 26-27 (Les dieux ne peuvent se tuer) ; *H.N.* 6, 66 (Sages indiens) ; *H.N.* 24, 163 (Plante qui pousse au suicide).

Valère Maxime (10-I^{er} siècle apr. J.-C.)

6, 1 ext. 1 (Hippo) ; 7, 3 ext. 5 (Jeune athénien) ; 2, 6, 8 (Coutume de Céos).

Quinte Curce (I^{er} siècle apr. J.-C.)

Cas : 6, 11, 20 (Parent de Parménion).

Cas barbares : 9, 4, 7 (Indiens obsédés) ; 8, 9, 32 (Sages indiens).

Suétone (environ 70-122)

Aug. 17 (Cléopâtre).

Florus (70 ?-140 ?)

Cas : 2, 2, 11 (Cléopâtre)

Cas barbares : 1, 21, 17 (Femme d'Hasdrubal) ; 1, 22, 6 (Sagontins) ; 1, 38, 17 (Femmes des teutons).

Apulée (120/125-180/185 apr. J.-C.)

M. 4, 25 (Charite) ; *M.* 5, 16 (Sœurs de Psyché) ; *M.* 6, 12, 1-2 et 6, 14-17 (Psyché) ; *M.* 6, 30 (Vieille femme) ; *M.* 8, 7, 4 et 8, 14 (Charite) ; *M.* 8, 14 (Thrasylle) ; *M.* 8, 31 (Cuisinier) ; *M.* 9, 25 (Foulon en colère) ; *M.* 9, 30 (Boulangier) ; *M.* 9, 31 (Fille du boulangier) ; *M.* 10, 9 (Quidam).

Ampélius (II^e siècle apr. J.-C.)

Cas grecs : 2, 6 (Maera, chien d'Erigonè) ; 2, 6 (Erigonè) ; 8, 4 (Sappho) ; 14, 4 (Othryadès) ; 15, 6 (*Codros*).

Cas barbares : 11, 4 (Sardanapale).

Aulu-Gelle (II^e siècle apr. J.-C.)

Cas : 15, 10 (Milésienne).

Texte : 3, 10, 15 (Il faut sept jours pour mourir de faim)

Justin (III^e siècle)

Cas barbares : 13, 6 (Isauriens) ; 24, 8, 11 (Brennos).

Lactance (250-325 apr. J.-C.)

Cas : *Inst.* 3, 18 (Empédocle, Cléanthe, Chrysippe, Zénon, Caton, Cléombrotos).

Texte : 3, 18 (contre le suicide).

Ausone (290-395 apr. J.-C.)

6, 32 (Phèdre).

Eutrope (IV^e siècle)

7, 7 (Cléopâtre).

Saint-Jérôme (347-420 apr. J.-C.)

Jov. 1, 41 (Trois jeunes milésiennes) ; 1, 308 Migne (Filles de scédasos).

Macrobe (370- ? apr. J.-C.)

Textes : *Somn.* 1, 13 (Sur le suicide).

Saint Augustin (354-430)

Civ. 1, 22 (Cléombrotos).

Orose (380 environ-418 ? apr. J.-C.)

6, 9, 8 (Cléopâtre).

Servius (fin du IV^e siècle)

En. 6, 447 (Laodamie, Evadné) ; *En.* 3, 74 (Egée).

Fulgence (468-533 apr. J.-C.)

1, 22 (*Alceste*).

On trouve entre parenthèses l'intitulé qui apparaît plus haut dans le corpus. Quand il n'y a que des personnages pour un auteur donné, il n'y a pas d'indication en plus, si il y a des cas et des textes on le précise (voir exemple avec Euripide). Dans la plupart des cas ne sont retenues que les sources parlant de cas grecs, certains auteurs gréco-romains parlent également abondamment de cas romains (exemple Plutarque, Dion Cassius...) ces occurrences ont été laissée de côté car s'il elles peuvent être intéressantes pour les expressions utilisées, les cas ne sont pas exploités dans ce travail. J'ai en effet considéré que le suicide à Rome était spécifique. De manière générale d'ailleurs les cas des barbares ne sont pas traités pour eux-mêmes mais pour le comparer avec celui des Grecs et observer comment il peut être générateur de fantasmes et révélateur du suicide des Grecs.

F. Sources byzantines.

Photius (IX^e siècle apr. J.-C.)

- 72 Ctésias 38a, 2-3 (Amytis, frère de Cambyse)
72 Ctésias 42b, 33-34 (Ménostanès)
91 Arrien 68b, 3-5 (Calanos)
94 Jamblique¹ 74b, 26-31 (Frère qui s'empoisonne)
94 Jamblique 75a, 21-36 (Rhodanès et Sinonis)
94 Jamblique 76a, 11-15 (Esclave de Trophimè)
94 Jamblique 77a, 1-8 (Rhodanès)
94 Jamblique 77a, 36 (Père de Sinonis)
94 Jamblique 77a, 41-42 (Rhodanès)
94 Jamblique 77b (Soraichus)
166 Antoine Diogène 110b, 9-10 (Throuscan)
186 Conon 131a, 13-14 (Byblis)
186 Conon 132a, 1-10 (Calchas)
186 Conon 133a, 29-37 (Leucocomas)
186 Conon 134b, 26-27 (Oenonè)
186 Conon 134b, 32 (Aminias)
186 Conon 138a, 37-39 (Banquier honteux)
186 Conon 17 (Héraclès)
190 Ptolémée Héphaïstion² 146b, 19-22 (Héraclès)
190 Ptolémée Héphaïstion 148 b, 34-35 (père de Thémistocle)
190 Ptolémée Héphaïstion 149a, 36-40 (Hélène)
190 Ptolémée Héphaïstion 153a (Artémise)
190 Ptolémée Héphaïstion 153a (Hippomédon d'Epidadme)
190 Ptolémée Héphaïstion 153a-b (Boulagoras)
190 Ptolémée Héphaïstion 153b (Rhodopè d'Amisène)
221 (Aétius d'Amida) 178b-179a (Ranimer des pendus)

Souda (X^e siècle apr. J.-C.)

s.v. Aristotélès (Aristote) ; s.v. Aconiton (Aristote) s.v. Erathostène (Eratosthène) ;
s.v. Phytagoras Eph (Fille de Basilidia) ; s.v. Salaminos (Thésée) ; s.v. *kateuchestai*³ (fille
de Scédasos) ; s.v. Zênôn 77 (Zénon de Citium) ; s.v. *authentès* ; s.v. *autocheir*

Anthologie Palatine (X^e siècle)

- D'Agathias le Scolastique (530-580) ; 11,354 (Cléombrotos)
D'auteurs anonymes 7,148 et 152 (Ajax) ; 7,336 (Vieillard) ; 9,574 (Aganax)
D'Antipater de Sidon (II^e siècle avant J.-C.) ; 7,146 (Ajax) ; 7,493 (Boïskê)
D'Antipater de Thessalonique (I^{er} siècle avant J.-C.) ; 9,149 et 150 (Aristéidès)
D'Anyté⁴ (3^e siècle avant J.-C.) ; 7,492 (Trois jeunes milésiennes)
D'Aristodicos (?) ; 7,473 (Damô et Méthymna)
De Callimaque (289-235 avant J.-C.) ; 7,471 (Cléombrotos) ; 7,517 (Basilô)

¹ 242-325 apr. J.-C.

² Fin du 1^{er} siècle et début 2^e siècle après J.-C.

³ Elien *fr.* 77 Hercher.

⁴ Attribution discutée, voir la note 1, p.66 dans l'édition budé de l'*Anthologie palatine*.

De Damagétos (III^e/II^e siècle avant J.-C.) ; 7,231 (Aréménès)
 De Dioscoride (Entre 250 et 150 avant J.-C.) ; 5,52 (Sosipatros) ; 7,430 (Othryadès)
 De Diogène Laërce (III^e siècle apr. J.-C.) ; 7,95 (Anaxagoras) ; 7,106 (Epicure) ; 7,107 (Aristote) ; 7,118 (Zénon le stoïcien) ; 7,122 (Pythagore), A.P. 7,123-124 (Empédocle) ; 7,620 (Périandre)
 De Gétulicus (?) ; 7,71 (Fille de Lycambès)
 De Julien ex-préfet d'Égypte (IV^e siècle apr. J.-C.) ; 7,69 et 70 (Fille de Lycambès)
 De Léonidas de Tarente (III^e siècle avant J.-C.) ; 7,731 (Gorgos)
 De Leontius (VI^e siècle) ; 7,149 (Ajax)
 De Lucillius (II^e siècle avant J.-C.) ; 11,111 (Diophante le menu) ; 11,164 (Aulus l'astrologue) ; 11,249 (Ménophanès) ; 11,264 (Hermon)
 De Méléagre (140-60 avant J.-C.) ; 7,470 (Philaulos)
 De Nicandre de Colophon (II^e siècle avant J.-C.) ; 7,526 (Othryadès)
 De Philémon (362-262 avant J.-C.) ; 9,450 (Philémon)
 De Philippe de Thessalonique (I^{er} siècle apr. J.-C.) ; 9,255 (Aristéidès)
 De Simonide (ou anonyme) ; 7,431 (Othryadès)
 Statylius Flacus (?) ; 9,44 et 45 (L'homme, l'or et le lacet)

Tzétzès (1110-1180)

Ad Lyc. 61 (Oenonè) ; Ad Lyc. 561 (Evenus)

Autres sources écrites.

Epigraphie.

Peek, *Gr.Versinschr.*I2088a (Alceste d'Odessos)

Peek, *Gr.Versinschr.*II738 (Callicratéia)

Sokolowski III, 1969, 263-269 N°154 (Cos. Règlement relatif à la pureté rituelle, première moitié du III^e siècle avant J.-C.) et CGRN 148.

Timarchidas de Lindos¹ *FGrH* IIIb532D(2) (femme pendue dans un temple)

Papyrus

POx : I, 51 (Hierax, 173 apr. J.-C.) ; 1,119, r.14/15 (Théon, II^e ou III^e siècle apr. J.-C.) ; VI, 850 (Zeuxis, IV^e siècle)

En italique les sacrifices, voir également les sources suivantes que je n'ai pas consultées

Amélsagoras 330F1 (Aglaure et Hersè)

Héraclide de Lemnos, *FHG* fr6 Müller (Pythagore)

Phérécyde, 3F98 Jacoby (schol. Pind. *Pyth.*4,288a) (Phrixos)

Phanodème, *Athis* 5 (325F4 Jacoby) (Erechtéide)

Myth.Vat. 1,70,1 (Sthénébée)

¹ Texte du I^{er} siècle avant J.-C. et qui fait allusion à un évènement du V^e siècle selon GARRISON 1995, 15.

Présentation de l'organisation du corpus	427
Les cas « historiques »	428
A. Idée, risque, intention.....	428
❖ Académiciens	428
❖ Achaïos (213 avant J.-C.)	428
❖ Alexandre	428
❖ Antigénès (ou Atarrhias)	428
❖ Antiochos I ^{er}	429
❖ Antisthène	429
❖ Archélaos	429
❖ Basilô	429
❖ Chilonis	430
❖ Démétrios I ^{er} (285 avant J.-C.)	430
❖ Eumène (316 avant J.-C.)	430
❖ Hipparchia	431
❖ Libanios (314-393 après J.-C.)	431
❖ Métroclès (Fin du IV ^e Siècle avant J.-C.)	431
❖ Parménion (400-330 avant J.-C.)	431
❖ Parméniscos	432
❖ Pilleur de tombes	432
❖ Prêtre d'Éleusis (fin du V ^e siècle avant J.-C.)	432
❖ Sappho (VI ^e siècle avant J.-C.)	432
❖ Spartiate à Leucade	432
❖ Théodore	433
❖ Timoléon (IV ^e siècle avant J.-C.)	433
B. Tentatives de suicide.....	434
❖ Fils de Cléomène (Fin du III ^e siècle avant J.-C.)	434
❖ Fille d'Ischomachos	434
❖ Mamerkos (Milieu du IV ^e siècle avant J.-C.)	434
C. Mort.....	435
❖ Alcétas (320 avant J.-C.)	435
❖ Alliés de Cléomène (219 avant J.-C.)	435
❖ Amphicratès (I ^{er} siècle avant J.-C.)	435
❖ Anaxagore (mort en 428 avant J.-C.)	435
❖ Andromachos (mort en 365 avant J.-C.)	436
❖ Antalcidas (peu après 371 avant J.-C.)	436
❖ Antipatros Tarsensis (129 avant J.-C.)	436
❖ Antisthène (mort au début du IV ^e siècle avant J.-C.)	436
❖ Anytos et Meletos (morts au début du IV ^e siècle)	437
❖ Argiens (370 avant J.-C. environ)	437
❖ Arion (VII ^e siècle avant J.-C.)	437
❖ Aristodème (Fin du VIII ^e siècle avant J.-C.)	438
❖ Aristodème, l'éraсте de Cratinos (VII ^e ou VI ^e siècle avant J.-C.)	439
❖ Aristote (322 avant J.-C.)	439
❖ Athéniens pendus au figuier de Timon	439
❖ Autoclès et Épiclès	439
❖ Axiothéa et d'autres femmes (mortes en 306 avant J.-C.)	440
❖ Banquier (fin du VI ^e siècle)	440
❖ Les femmes de Mithridate (Bérénice, Monime), ses sœurs et sa mère (71 avant J.-C.)	440
❖ Boiskê (146 avant J.-C.)	441
❖ Boupalos le sculpteur (VI ^e siècle avant J.-C.)	441
❖ Carnéade (129 avant J.-C.)	441
❖ Charondas (VI ^e siècle)	441
❖ Cléanthe (mort en 232 avant J.-C.)	442
❖ Cléombrotos d'Ambracie (IV ^e siècle avant j.-C.)	442

❖ Cléomène (mort en 488 avant J.-C.)	443
❖ Cléomène III (219 avant J.-C.)	444
❖ Charmion (morte en 12 avant J.-C.)	444
❖ Coutume de Céos	445
❖ Coutume de Marseille	446
❖ Crinippos (mort en 372 avant J.-C.)	447
❖ Cléopâtre (morte en 12 avant J.-C.)	447
❖ Damô	449
❖ Damocrita	449
❖ Deinokratès	449
❖ Démonossa	449
❖ Disciples d'Hégésias (morts au III ^e siècle avant J.-C.)	450
❖ Démoclès	450
❖ Démocrite d'Abdère (460-370 avant J.-C.)	450
❖ Démonax (II ^e siècle après J.-C.)	451
❖ Démosthène (322 avant J.-C.)	451
❖ Démosthène, stratège (mort en 413 avant J.-C.)	452
❖ Dimnos	452
❖ Denys le transfuge	452
❖ Diodore Cronos	452
❖ Diodore l'Épicurien (mort au I ^{er} siècle après J.-C.)	453
❖ Dioclès	453
❖ Diogène le cynique (mort à la fin du IV ^e siècle)	453
❖ Dioxippe (IV ^e siècle)	453
❖ Disciple humilié de Pythagore	454
❖ Empédocle (V ^e siècle)	454
❖ Ératosthène (mort en 194 avant J.-C.)	455
❖ Épicure (mort en 270 avant J.-C.)	455
❖ Esclave spartiate	455
❖ Euphraios (4 ^e siècle)	455
❖ Euktémon	455
❖ Eurydice, femme de Philippe Arrhidée (317 avant J.C.)	455
❖ Eurylochos	456
❖ Eunuque de Cléopâtre	456
❖ Femme d'Aristotimos (III ^e siècle avant J.-C.)	456
❖ Femme qui s'est égorgée (?)	456
❖ Femmes pendues (IV ^e siècle)	456
❖ Femme de Denys (V ^e siècle, suicide vers 405)	457
❖ Fille de Lycambès	457
❖ Fils de Démonossa	457
❖ Fils de Dion	457
❖ Gorgias (mort au IV ^e siècle)	458
❖ Gylippe	458
❖ Hippitas	458
❖ Hippo	458
❖ Homme envoyé se faire pendre	459
❖ Homme pendu à un figuier (IV ^e siècle)	459
❖ Homme « qui rue »	459
❖ Iras (Eiras) I ^{er} siècle	459
❖ Isocrate (436-338)	459
❖ Leucocomas	460
❖ Lycurgue	460
❖ Mélès	460
❖ Méliossos (VIII ^e siècle)	461
❖ Ménédème	461
❖ Ménippe	462
❖ Mère de Périandre (VII ^e siècle)	462

❖	Mère de Thémistocle	462
❖	Méthymna	462
❖	Myro	462
❖	Nicias (mort en 413 avant J.-C.)	463
❖	Nicoclès, roi des Paphiens (mort en 306 avant J.-C.)	463
❖	Othryadas / Othryadès (mort vers 520 à Thyréa)	464
❖	Pachès (V ^e siècle)	464
❖	Panteus (219 avant J.-C.)	465
❖	Parents de Parménion (IV ^e siècle)	465
❖	Pantitès (V ^e siècle)	465
❖	Père de Thémistocle	466
❖	Périandre (mort vers 585)	466
❖	Persée (168 avant J.-C.)	466
❖	Phérécyde (VI ^e siècle)	467
❖	Phila (288 avant J.-C.)	467
❖	Philistos (IV ^e siècle)	467
❖	Philométos (355)	467
❖	Polémarque (mort en 404 avant J.-C.)	467
❖	Poliagros (V ^e siècle)	468
❖	Ptolémée de Chypre (II ^e /I ^{er} siècle)	468
❖	Pythagore (mort au tout début du V ^e siècle avant J.-C.)	468
❖	Pythie	469
❖	Sappho (VI ^e siècle)	469
❖	Jeunes spartiates	470
❖	Garçon spartiate	470
❖	Sauteurs de Leucade	470
❖	Speusippe (mort en 339 avant J.-C.)	471
❖	Stilpon (mort après 280 avant J.-C. environ)	471
❖	Jeune tégéate	472
❖	Tellias (mort en 406)	472
❖	Théagénès	472
❖	Théramène (mort en 404)	472
❖	Thémistocle (mort en 459)	472
❖	Théodore	473
❖	Therykion (fin du III ^e siècle)	473
❖	Timagoras	473
❖	Timanthès (V ^e siècle avant J.-C.)	474
❖	Timarque (IV ^e siècle)	474
❖	Timocrate (mort en 429)	474
❖	Zénon de Citium (mort en 262)	474
D.	Suicides collectifs	476
❖	Abydiens (200)	476
❖	Acarnaniens (210)	477
❖	Agrigentins	478
❖	Argiens	478
❖	Cyrénéennes	479
❖	Égestins (Ségestins)	479
❖	Jeunes milésiennes	479
❖	Patraïens (147-146)	480
❖	Pestiféré d'Égine	480
❖	Phocidiens (570)	480
❖	Prisonniers corcyréens (427 avant J.-C.)	482
❖	Rhodiens contre les Romains	482
❖	Suppliants corcyréens (430 environ)	482
❖	Sycophantes de Thouroi (fin du V ^e siècle)	482
❖	Trois jeunes milésiennes (277, prise de Milet)	483
❖	Vieillards athéniens (morts en 480 avant J.-C.)	483

❖	Vieillards de Syracuse	483
❖	Lyciens de Xanthos (546/540 I ; 334/333 II ; 42 III)	483
❖	Périclès, Callias et Nicias	486
❖	L'abstinent	486
Personnages fictifs		487
A.	Idée, risque, intention	487
❖	Achille	487
❖	Admète	487
❖	Admirateur d'Euripide	487
❖	Amphinomé (et les filles de Pélias ; Alceste et Évadné)	487
❖	Artépithymos	487
❖	Boulis	488
❖	Callirhoé	488
❖	Capnosphantès	488
❖	Chaireas	488
❖	Chariclée refusant l'outrage	490
❖	Chariclée souhaitant se délivrer de la vie	490
❖	Chariclée prête à rejoindre Théagène	490
❖	Chiron	490
❖	Clitophon	490
❖	Chloé	490
❖	Clytemnestre	491
❖	Coryphée de la <i>Médée</i> d'Euripide	491
❖	Créuse	491
❖	Cyclope	491
❖	Daphnis	491
❖	Dinarque	492
❖	Dionysos	492
❖	Dionysos	492
❖	Dipsanapausilypos	492
❖	Électre	493
❖	Europe	493
❖	Évadné, fille de Pélias	493
❖	Femme désespérée	493
❖	Gnathon	494
❖	Harpalyce	494
❖	Hélène	494
❖	Héraclès	495
❖	Io	495
❖	Iphis	496
❖	Jason	496
❖	Leucippe	496
❖	Lopadecthambos et Trechédeipnos	496
❖	Médée	497
❖	Ménélas évoquant le meurtre d'Agamemnon, son frère.	497
❖	Ménélas s'adresse à Hélène	498
❖	Mère d'Aedon	498
❖	Nourrice de Phèdre	498
❖	Oreste	498
❖	Phidon	499
❖	Philocléon	499
❖	Philoctète	499
❖	Polémon	500
❖	Pylade	500
❖	Salmonis	500
❖	Scylla	500
❖	Serviteurs du Dèmos.	501

	❖ Silène _____	501
	❖ Simiké _____	501
	❖ Sœur de Psyché _____	501
	❖ Suppliantes _____	501
	❖ Théagène menaçant de se tuer _____	502
	❖ Théagène se lamentant _____	502
	❖ Ulysse _____	502
	❖ Un patient et son médecin _____	503
B.	Tentatives.....	504
	❖ Britomartis-Diktyнна _____	504
	❖ Hermione _____	504
	❖ Iole _____	504
	❖ Rhodanès _____	504
C.	Morts.....	506
	❖ Abdérite _____	506
	❖ Achéloüs _____	506
	❖ Adraste _____	506
	❖ Aéthra _____	506
	❖ Aganax _____	506
	❖ Aglaure et Hersè _____	506
	❖ Agrius _____	507
	❖ Ajax _____	508
	❖ Alceste _____	511
	❖ Alphée _____	511
	❖ Althée _____	512
	❖ Althemênes _____	512
	❖ Aminias _____	512
	❖ Amphion _____	513
	❖ Amphinome _____	513
	❖ Anticlée _____	513
	❖ Antigone _____	513
	❖ Apriape _____	513
	❖ Arachné _____	513
	❖ Arar _____	514
	❖ Arcéophon _____	514
	❖ Arganthonne _____	514
	❖ Ariane _____	514
	❖ Aristéidès _____	514
	❖ Arrhipé _____	515
	❖ Arsacé _____	515
	❖ Artémis apanchoméne _____	515
	❖ Aspalis _____	516
	❖ Assaon _____	516
	❖ Astrée _____	516
	❖ Astyanax _____	517
	❖ Aulus _____	517
	❖ Aura _____	517
	❖ Byblis _____	517
	❖ Boutès _____	519
	❖ Caénée _____	519
	❖ Caïcus _____	519
	❖ Calchas _____	519
	❖ Callirhoé et Bisaltia _____	520
	❖ Callirhoé fille de Lycos _____	520
	❖ Callirhoé la Calydonienne _____	521
	❖ Callisthène d'Haliarte _____	521
	❖ Calycè _____	522

❖ Calypso _____	522
❖ Canacé _____	522
❖ Castor et Pollux _____	522
❖ Charila _____	522
❖ Charité _____	523
❖ Cleite _____	523
❖ Cléobée _____	524
❖ Clyménos _____	524
❖ Collecteur d'impôt _____	524
❖ Corèsos _____	525
❖ Créon _____	525
❖ Cyané _____	525
❖ Cyanippe de Thessalie _____	526
❖ Cycnos _____	526
❖ Déjanire _____	526
❖ Diophante _____	528
❖ Égée _____	528
❖ Électre _____	529
❖ Enrôlas _____	529
❖ Érigonè, fille d'Icaros _____	529
❖ Érigone, fille de Clytemnestre et Égisthe _____	531
❖ Evopis _____	531
❖ Eurydice femme de Créon _____	531
❖ Évadné, femme de Capanée _____	532
❖ Événus / Événos _____	532
❖ Esclave, amant de Trophimè _____	533
❖ Femme de Pelée _____	533
❖ Femme dormant _____	533
❖ Filles de Leuctros et de Scédasos, puis Scédasos seul _____	533
❖ Frère aîné _____	535
❖ Glaucos _____	536
❖ Gorgos _____	536
❖ Halia _____	536
❖ Haliacmon _____	536
❖ Hécube _____	536
❖ Hélène pendue _____	537
❖ Hémon _____	537
❖ Héraclès. _____	538
❖ Hermon _____	539
❖ Héro _____	539
❖ Himéros _____	539
❖ Hippodamie _____	539
❖ Homme asphyxié _____	539
❖ Homme empoisonné _____	539
❖ Homme qui a perdu son nom _____	539
❖ Homme pendu _____	540
❖ Hydaspe _____	540
❖ Ilioné _____	540
❖ Inachos _____	540
❖ Ino _____	540
❖ Jason _____	542
❖ Jeune homme athénien _____	542
❖ Jocaste _____	542
❖ Laodamie (Polydora) _____	543
❖ Léda _____	544
❖ L'homme, l'or et le lacet _____	544
❖ Lycurgue, fils de Dryas _____	544

❖ Macarée, fils d'Eole _____	544
❖ Maera, chien d'Érigonè _____	545
❖ Marpessa _____	545
❖ Méandre, fils de Cerphalos _____	546
❖ Méandre général _____	546
❖ Méricerte _____	546
❖ Ménophanès _____	546
❖ Molpadia et Parthenos _____	546
❖ Myenus _____	547
❖ Myrrha (Smyrna) _____	547
❖ Myrtion _____	547
❖ Narcisse _____	547
❖ Nérée _____	548
❖ Niobé _____	548
❖ Nisos _____	548
❖ Ochna _____	548
❖ Œdipe _____	548
❖ Œnomaos, père d'Hippodamie _____	549
❖ Œnone femme de Pâris _____	549
❖ Oiseau pendu _____	551
❖ Pandaréos _____	551
❖ Pangée _____	551
❖ Pélopie _____	551
❖ Phèdre _____	551
❖ Philaulos _____	553
❖ Phobos _____	553
❖ Phyllis _____	553
❖ Politès _____	554
❖ Rhodanès et Sinonis _____	555
❖ Scamandre _____	555
❖ Séléne _____	555
❖ Simplet _____	556
❖ Sipylus _____	556
❖ Solois _____	556
❖ Sosipatros _____	556
❖ Sphinx _____	556
❖ Sthénébée _____	557
❖ Straton _____	557
❖ Stymphèle _____	558
❖ Tanais _____	558
❖ Taygète _____	558
❖ Théano _____	558
❖ Thémisto _____	558
❖ Thestius _____	559
❖ Thyeste _____	559
❖ Thymoïtès (Dimète) _____	559
❖ Thyrié _____	559
❖ Vierge de Lindos _____	560
❖ Vieillard quelconque _____	560
Sacrifices. _____	561
❖ Alceste _____	561
❖ Antiloque _____	562
❖ Callicratidas _____	562
❖ Codros _____	562
❖ Coronides (Ménippe et Métioche) _____	564
❖ Cratinos _____	565
❖ Disciples de Pythagore _____	565

❖ Erechtidés _____	565
❖ Filles d'Antipaenos _____	566
❖ Macarie _____	567
❖ Ménécée _____	567
❖ Menestratos _____	567
❖ Oresthasiens _____	568
❖ Pausanias, garde du corps de Philippe _____	568
❖ Sur ceux qui se sacrifient _____	568

Les cas de suicide chez les Barbares _____ 570

A. Cas individuels..... 570

❖ Achitophel (juif) _____	570
❖ Adraste, fils de Gordias (mort entre 561 et 546) _____	570
❖ Amilcar (Carthaginois) _____	571
❖ Amytis, frère de Cambyse _____	571
❖ Anchouros, fils de Midas (Phrygien) _____	571
❖ Antoine (Romain) (I ^{er} siècle) _____	571
❖ Araxus _____	571
❖ Araxe, roi d'Arménie _____	572
❖ Ariaioi _____	572
❖ Bagoas _____	572
❖ Bogès (Borgès) (476) _____	572
❖ Brennus _____	573
❖ Calanos _____	573
❖ Camma (Galate) _____	577
❖ Camblés (Lydien) _____	577
❖ Chius _____	578
❖ Cinyras ou Théias (Assyrien) _____	578
❖ Mamertin (III ^e siècle) _____	578
❖ Crésus (Lydien) (VI ^e siècle) _____	578
❖ Darius _____	579
❖ Egyptus _____	579
❖ Eléazar Auran _____	579
❖ Condamnés éthiopiens _____	579
❖ Éthiopiens _____	580
❖ Euphrate _____	580
❖ Euphratès (Syrien) (I ^{er} / II ^e siècle après J.-C.) _____	580
❖ Femme de Céteus (Indienne) (316) _____	580
❖ Femme de Crésus (Lydienne) _____	581
❖ Femmes de l'Inde _____	581
❖ Femme de Pherorae (Juive) _____	582
❖ Femme Trause (Thraces) _____	582
❖ Fille de Mykérinos (Égyptienne) _____	582
❖ Frère de Darius (Perse) _____	582
❖ Gaisates _____	582
❖ Gangès _____	583
❖ Gobryas (Perse) _____	583
❖ Gymnosophistes (Indiens) _____	583
❖ Hannibal _____	583
❖ Hébrus en Thrace _____	583
❖ Hyperboréens _____	584
❖ Hyrcan (Juif) _____	584
❖ Jeu Thrace (Thraces) _____	584
❖ Josèphe et ses compagnons (Juifs) _____	584
❖ Jument scythe (Scythe) _____	585
❖ Magon (Carthaginois) _____	585
❖ Mausole _____	585
❖ Médus _____	585

❖ Meiros et Joseph (Juifs) _____	585
❖ Menonès _____	586
❖ Midas _____	586
❖ Militaire de Iotapata (juifs) _____	586
❖ Mithridate _____	586
❖ Nilus _____	587
❖ Orontès _____	587
❖ Pactole _____	588
❖ Panthée _____	588
❖ Phasaël (Juif) _____	589
❖ Phasis _____	589
❖ Pirates de Joppé _____	589
❖ Prêtres du temple (Juifs) _____	589
❖ Préxaspe (Perse) _____	590
❖ Prisonnier _____	590
❖ Psamménite (Égyptien) _____	590
❖ Pyrame _____	590
❖ Roi gaulois (Anéroëstès) _____	590
❖ Rois de Méroé (Éthiopien) _____	591
❖ Sagaris _____	591
❖ Sages indiens _____	591
❖ Samiade _____	592
❖ Sardanapal (Perse) _____	592
❖ Simon le Scothopolitéen (Juif) _____	593
❖ Spargasidès _____	593
❖ Sémiramis _____	593
❖ Sisygambri _____	593
❖ Strymon _____	594
❖ Thisbé _____	594
❖ Vieillard juif _____	594
❖ Vieillards de Trinacié _____	595
❖ Vieillards troglodytes _____	595
❖ Zarmanochégas (Indien) (Mort vers 20 avant J.-C.) _____	595
B. Suicide collectif.	597
❖ Cauniens (Lyciens) (546/540) _____	597
❖ Eunuques de Panthée _____	597
❖ Femmes d’Arduba (9 après J.-C.) _____	597
❖ Indiens obsédés (IV ^e siècle) _____	598
❖ Isauriens (Pisidiens) (entre 323 et 318) _____	598
❖ Juifs _____	598
❖ Juifs de Gamala _____	599
❖ Juifs de Japha _____	599
❖ Juifs de Jotapata _____	599
❖ Marmariens (Lyciens) (334/333) _____	600
❖ Perses (V ^e siècle) _____	600
❖ Sagonte (Ibères) (218) _____	601
❖ Sidoniens (vers 350) _____	602
❖ Suicide collectif _____	602
❖ Taoques (401/400) _____	603
❖ Ville de Cappadoce _____	603
Textes sur le suicide.	604
A. Textes généraux.	604
Sophocle, <i>Œdipe-Roi</i> 1374 – Œdipe compare ses crimes au suicide _____	604
Platon, <i>Lois</i> VIII, 838 b-c. Les incestueux se donnent la mort. _____	604
Platon, <i>Phédon</i> 68A – Tentation de rejoindre un défunt _____	604
Xénophon, <i>Cyropédie</i> III, 1, 25 – Devancer la mort par crainte de la mort _____	604
Lysias, <i>Discours</i> XII, 17-18 – Sur le corps de ceux qui se tuent avec la ciguë _____	605

	Lysias, <i>Discours XII</i> , 95-96 – Suicide contraint _____	605
	Lysias, <i>Discours XIX</i> , 7 – Sur le corps de suicidés à la ciguë _____	605
	Eschine, <i>Contre Ctésiphon</i> 212 – Démosthène n'est pas un Ajax _____	605
	Eschine, <i>Sur l'ambassade infidèle</i> 88 – Certains se tuent après un meurtre _____	605
	Cicéron, <i>Tusculanes I</i> , 29-30 – Socrate sur l'âme _____	606
	Strabon, <i>Géographie XV</i> , 1, 68 (718) – Sur le suicide en Inde. _____	606
	Harpocraton s.v. Authentês – Sur le meurtrier. _____	607
	Plutarque, <i>Moralia</i> 497D – Les hommes ne s'aiment pas parce qu'ils se tuent ? _____	607
	Épictète, <i>Entretiens IV</i> , 1,160-165 - Sur le comportement exemplaire de Socrate devant la mort _____	607
	Épictète, <i>Entretiens IV</i> , 1,171-172 – certains se tuent pour la liberté ____	608
	Diogène Laërce, <i>Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres II</i> , 98 – Il est inutile de mourir pour des amis. _____	608
	Diogène Laërce, <i>Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres I</i> , 35 – Indifférence devant la mort pour Thalès _____	608
	Macrobe, <i>Commentaire du Songe de Scipion I</i> , 13 – Sur le suicide _____	608
	Souda α s.v. αὐτοσφαγή (α 4527) _____	609
	Souda α 4535 s.v. αὐτόχειρες - suicidé (α 4535) _____	609
	Souda, 1842 s.v. Ἀναγυράσιος - Le héros Anagyros pousse au suicide _____	609
	Souda, 4426 s.v. < αὐθέντης > celui fait de sa propre main _____	609
	Hesychius s.v. αὐθέντης - _____	609
B.	Textes conseillant ou permettant le suicide 610	
	Théognis I, 173-182 – Mieux vaut le suicide que la pauvreté _____	610
	Eschyle, fr. 401 Nauck – La mort est préférable à la vie. _____	610
	Sophocle, <i>Ajax</i> 646-692 – Discours d'Ajax. _____	610
	Sophocle, Fragment 866N – Mieux vaut se tuer que vivre malheureux ____	611
	Euripide, <i>Les Héraclides</i> 246 – Plutôt se pendre que trahir le droit d'asile _____	611
	Euripide, <i>Hécube</i> 1107-1108 – un homme peut se tuer en cas de souffrances insupportables. _____	611
	Euripide, <i>Suppliantes</i> 997-1008 – Il n'y pas de plus belle mort que de rejoindre l'être aimé _____	611
	Platon, <i>Lois IX</i> , 854c – le pillier de temple ne peut s'amender, il n'a plus qu'à se tuer _____	611
	Xénophon, <i>Hiéron VII</i> , 13 – le tyran à intérêt à se pendre _____	611
	Cicéron, <i>Des biens et des maux I</i> , 15 - Doctrine des épicuriens sur le suicide _____	612
	Cicéron, <i>Des biens et des maux I</i> , 19 - Doctrine des épicuriens sur le suicide _____	612
	Cicéron, <i>Des biens et des maux II</i> , 30 – Condamnation des doctrines épicuriennes sur le suicide _____	613
	Cicéron, <i>Des biens et des maux III</i> , 18, 60-61. Suicide chez les stoïciens ____	614
	Cicéron, <i>Tusculanes V</i> , 40-41 – Doctrine d'Épicure qui permet de se retirer de la vie _____	614
	Cicéron, <i>Tusculanes V</i> , 40 – un homme qui souffre trop de maux peut se tuer _____	615
	Diodore, <i>Bibliothèque historique XVII</i> , 15, 2 – Démosthène devrait se tuer pour sauver la patrie _____	615
	Plutarque, <i>Moralia</i> 170A-B – Artémis force certains à se pendre _____	615
	Plutarque, <i>Moralia</i> 1039F-1040A – Stoïciens sur le suicide _____	616
	Plutarque, <i>Moralia</i> 1042A-E – stoïciens sur le suicide _____	616
	Plutarque, <i>Moralia</i> 1061D – Chrysippe sur le suicide _____	617
	Plutarque, <i>Moralia</i> 1063D – Sur le suicide _____	617
	Épictète, <i>Entretiens I</i> , 2, 1-4 – Se pendre peut être raisonnable _____	617
	Lucien, <i>Timon XLV</i> – La richesse de Timon peut être une corde à pendre pour ses adversaires _____	618

	Diogène Laërce, <i>Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres</i> VI, 24 – La raison ou une corde. _____	618
	Diogène Laërce, <i>Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres</i> VII, 130 - Stoïciens sur le suicide _____	618
	Olympiodore, <i>Commentaire sur le Phédon</i> V, 22. – Stoïciens sur le suicide _____	618
C.	Textes condamnant le suicide.....	620
	Euripide, <i>Oreste</i> 415. – Ménélas rejette le suicide _____	620
	Euripide, <i>Fragment</i> 1070 - « Celui-ci n'est pas du nombre des sages ». _____	620
	Platon, <i>Phédon</i> 61C-63E – Interdiction du suicide _____	620
	Aristote, <i>Éthique à Eudème</i> III, 1229b30-1230a – Selon Agathon le suicide est pour les médiocres _____	621
	Aristote, <i>Éthique de Nicomaque</i> V, 11 (1138a) – Interdiction du suicide, crime contre la cité _____	621
	Aristote, <i>Éthique de Nicomaque</i> III, 7, 13 (1116a.14) – Le suicide est l'acte d'un lâche _____	622
	Aristote, fr. 502 – Rejet du suicide à Thèbes _____	622
	Olympiodore, <i>Commentaire sur le Phédon</i> I, 3 – Interdiction du suicide _____	623
	Plotin, <i>Ennéade</i> I, 9 – Il ne faut pas quitter la vie par la violence _____	623
	Porphyre, <i>Traité sur l'abstinence des animaux</i> II, 47 – l'âme des victimes de mort violente n'est pas au repos _____	623
	Hésychios μ 1210 s.v. μη μὲν δὴ καθαρῶ θανάτω – la mort par pendaison est impure _____	624
	Flavius Josèphe, <i>Guerre des juifs</i> III, 361-386 – Jospèphe rejette le suicide _____	624
	Lactance, <i>Institutions divines</i> III, 18 – Rejet du suicide _____	625
D.	Par mode.....	627
	Démocrite, <i>Fragment</i> B134 – Le nœud coulant _____	627
	Héraclide du Pont IX, 16, 9 – Sur l'utilisation de la ciguë à Céos _____	627
	Harpocraton – Sur les arbres des pendus _____	627
	Aulu-Gelle, <i>Les Nuits attiques</i> III, 10, 15 – Il faut sept jours pour mourir de faim. _____	627
	Souda α 3336 s.v. Ἀποκατερήσαντα – Privation de nourriture et pendaison _____	627
E.	Débats sur le suicide	628
	Sophocle, <i>Ajax</i> 460-524 – Dialogue entre Ajax et Tecmesse. _____	628
	Euripide, <i>Héraclès furieux</i> 1246-1358 – dialogue sur le suicide entre Thésée et Héraclès _____	629
	Flavius Josèphe, <i>Guerre des juifs</i> VII, 320-401 – Débat sur le suicide _____	630
	Plutarque, <i>Vie de Cléomène</i> XXXI, 1-12 – Débat sur le suicide _____	635
F.	Textes juridiques ou religieux	636
	Conduite rituelle à tenir en cas de pendaison dans un temple à Lindos _____	636
	Platon, <i>Lois</i> 873c – Lois sur le suicide _____	636
	Platon, <i>Phédon</i> 114 d-e et 115 – Partir à l'appel de la destinée _____	636
	Eschine, <i>Contre Ctésiphon</i> 244 – mutilation du corps _____	637
	Démosthène, <i>Contre Euboulidès</i> 70 – Se tuer pour pouvoir être enterré sur la terre de ses pères _____	637
	Conduite rituelle à tenir en cas de pendaison à Cos. _____	637
	Dion Chrysostome, <i>Discours</i> LXIV, 3 – Les suicidés ne sont pas enterrés _____	638
	Plutarque, <i>Thémistocle</i> XXII, 2 – Lieux où on jette les vêtements et cordes des suicidés _____	638
	Ptolémée, <i>Tétrabiblos</i> IV, 9 (201) – Influence d'Arès sur le suicide _____	638
	Artémidore, <i>La clé des songes</i> I, 4 – On n'appelle pas les pendus par leur nom aux repas funéraires _____	638
	Athénée, <i>Les Deipnosophistes</i> IV, 157c-d - Celui qui se libère de sa vie se plonge dans des tourments plus grands. _____	638
	Héliodore, <i>Les Éthiopiennes</i> II, 29, 5 – Les théologiens défendent le suicide _____	639
	Libanios I, <i>Autobiographie</i> I, 135, <i>Autobiographie</i> – Refus du suicide _____	639
G.	Textes médicaux	640

	Hippocrate, <i>Les maladies de jeunes filles</i> VIII, 466-471 – La procréation est un recours contre les pulsions suicidaires. _____	640
	Hippocrate, <i>Des chairs</i> XVIII, 3 – Soins des hommes égorgés _____	640
	Hippocrate, <i>Aphorismes</i> II, 43 – Sur les pendus _____	641
	Hippocrate, <i>Des lieux dans l'homme</i> XXXIX, 1 (Littré VI,329) – Mandragore comme remède contre la pendaison _____	641
	Hippocrate, <i>Du régime dans les maladies aiguës</i> 15 - Sur le rôle de l'hydromel dans le suicide par privation de nourriture _____	641
	Aristote, <i>Problème</i> XXX – Suicide des mélancoliques _____	641
	Pline, <i>Histoire Naturelle</i> XXIV, 163 – Plante qui pousse au suicide _____	642
	Photius, <i>Bibliothèque</i> 221 (Aétius d'Amida), 178 b – 179 a – Ranimer des pendus _____	642
H.	Textes romains.....	643
	Pline, <i>Histoire naturelle</i> II, 5, 26-27 – Les dieux ne peuvent se tuer _____	643
	Servius Honoratus, <i>Commentaire sur l'Enéide</i> XII, 603 – À Rome les pendus sont abandonnés sans sépulture _____	643
I.	Incertains et œuvres perdues.....	644
	Antiphon, <i>Tétralogie</i> II, 4,4 – Meurtre de soi ou accident ? _____	644
	Platon, <i>République</i> 615c – Condamnation au pays des morts _____	644
	Loi sacrée de Sélinonte et Cyrène - meurtrier. _____	644
	Thucydide, <i>La guerre du Péloponnèse</i> III, 98 - Archers athéniens _____	644
	Aristophane, <i>Acharnaniens</i> 125 – S'étrangler ou se pendre ? _____	645
	Épictète, <i>Entretiens</i> IV, 1, 29-31 – Les Athéniens suicidaires ? _____	645
	Épictète, <i>Entretiens</i> IV, 1, 103-110 – La vie est un banquet qu'il faut savoir quitter _____	645
	Euripide, <i>Schol. Phen.</i> 1760 – suicide de Chrysippe? _____	646
	Images, statues et monnaies. _____	647
A.	Œuvres perdues.....	647
B.	Œuvres conservées.....	647
	Bibliographie des textes cités. _____	650
	Synthèse des auteurs traitant de morts volontaires, de suicides ou de sacrifices. _____	660
A.	Époque archaïque.....	660
	Homère (VIII ^e s) _____	660
	Hésiode (VIII ^e siècle) _____	660
	Pisandre (645-590) _____	660
	Sapphô (630-?) _____	660
	Théognis (VI ^e siècle) _____	660
	Anacréon (685-570 environ) _____	660
	Eshyle (525-456) _____	660
	Pindare (521-441) _____	660
B.	Époque classique.....	661
	Bacchylide 520 ?-450 ? _____	661
	Ctésias (V ^e siècle - mort après 398) _____	661
	Sophocle (496-406) _____	661
	Hérodote (environ 490-424) _____	661
	Euripide (484-406) _____	661
	Hellanicos (480 ?-395 ?) _____	662
	Phérécyde _____	662
	Démocrite (460-370) _____	662
	Hippocrate (460-370) _____	662
	Thucydide (460 ?-396 ?) _____	662
	Aristophane (450/445-385) _____	662
	Lysias (440-380 environ) _____	662
	Andocide (440-390 environ) _____	662
	Xénophon (427-355) _____	662
	Platon (427-347) _____	663
	Lycurgue (390-324) _____	663

	Eschine (390-322)	663
	Démosthène (384-322)	663
	Aristote (384-322)	663
	Néophron	663
C.	Auteurs grecs de l'époque hellénistique.....	664
	Lycophron (4 ^e siècle)	664
	Philémon (362-262)	664
	Ménandre (342/341-292/291 environ)	664
	Mégasthènes (340-282)	664
	Théocrite (315-250)	664
	Philochorus (III ^e siècle)	664
	Apollonios de Rhodes (295-235)	664
	Callimaque (289-235)	664
	Euphorion (III ^e siècle, 275- ?)	664
	Aristophane de Byzance (257-180)	664
D.	Auteurs de la fin de l'époque hellénistique et de l'époque de la domination romaine écrivant en grec	665
	Polybe (environ 208-126)	665
	Parthénios (I ^{er} siècle)	665
	Conon (I ^{er} siècle)	665
	Nicolas de Damas (I ^{er} siècle)	665
	Diodore (90-30 environ)	665
	Denys d'Halicarnasse (55-15 apr. J.-C.)	665
	Strabon (63-25 apr. J.C)	666
	Statius (30-mort après 95 apr. J.-C.)	666
	Dion Chrysostome (30-116 apr. J.-C.)	666
	Flavius Josèphe (37-95 apr. J.-C.)	666
	Plutarque (45-122 apr. J.C)	666
	Pseudo-Plutarque	667
	Épictète (55-135 apr. J.C)	667
	Arrien (86-160 apr. J.C)	667
	Ptolémée (90-168)	667
	Appien (95-165 apr. J.C)	667
	Longin (1 ^{er} ou 3 ^e siècle apr. J.-C.)	668
	Chariton (fin du 1 ^{er} siècle apr. J.-C.)	668
	Xénophon d'Éphèse (fin du 1 ^{er} siècle apr. J.-C.)	668
	Apollodore (2 ^e siècle)	668
	Harpocraton (II ^e siècle apr. J.-C.)	668
	Artémidore (II ^e siècle apr. J.-C.)	668
	Longos (II ^e siècle apr. J.-C.)	668
	Pausanias (115-180 apr. J.C)	668
	Lucien (115-190 apr. J.C)	669
	Marc-Aurèle (121-180 apr. J.-C.)	669
	Dion Cassius (163/164-235 apr. J.C)	669
	Galien (129-200/220 apr. J.-C.)	669
	Philostrate (environ 170-240 apr. J.-C.)	669
	Élien (175-235 apr. J.-C.)	669
	Aristide d'Athènes (II ^e siècle apr. J.-C.)	669
	Achille Tatius (fin II ^e siècle apr. J.-C.)	669
	Alciphron (II ^e /III ^e siècle apr. J.-C.)	669
	Polyen (II ^e / III ^e siècle apr. J.C)	670
	Athénée (II ^e – III ^e siècle apr. J.-C.)	670
	Antoninus Liberalis (II ^e ou III ^e siècle apr. J.-C.)	670
	Diogène Laërce (III ^e siècle apr. J.-C.)	670
	Oppien de Syrie (III ^e siècle apr. J.-C.)	670
	Héliodore (début III ^e siècle apr. J.-C.)	670
	« Philogelos » (III ^e siècle apr. J.-C.)	670

Quintus de Smyrne (III ^e siècle apr. J.-C.)	671
Plotin (205-270 apr. J.-C.)	671
Porphyre (232/233- ? apr. J.-C.)	671
Dictys de Crète (III ^e s / IV ^e s ?)	671
Libanios (314-393 apr. J.-C.)	671
Thémistios (317-388 apr. J.-C.)	671
Julien (332 ou 331-363 apr. J.-C.)	671
Musée (V ^e siècle)	671
Nonnos (V ^e siècle apr. J.-C.)	671
Stobée (V ^e siècle apr. J.-C.)	671
Argonautiques orphiques (V ^e siècle apr. J.-C.)	671
Olympiodore (495/505-mort après 565 apr. J.-C.)	671
Hésychios (V ^e ou VI ^e siècle apr. J.-C.)	672
Stéphane de Byzance	672
E. Auteurs Latins	673
Cicéron (106-43)	673
Lucrèce (I ^{er} siècle)	673
Catulle (87-54)	673
Virgile (70-19 apr. J.-C.)	673
Hygin (67-17 apr. J.-C.)	673
Horace (65-8 apr. J.-C.)	673
Tite-Live (59-17 apr. J.-C.)	673
Sénèque le rhéteur (54 av. J.-C. -32 apr. J.-C.)	674
Properce (50/45-16/15 apr. J.-C.)	674
Vellius Paterculus (19-31 apr. J.-C.)	674
Sénèque (1 ?-65 apr. J.-C.)	674
Ovide (43-17 apr. J.-C.)	674
Pline l'Ancien (23-79 apr. J.-C.)	674
Valère Maxime (10-I ^{er} siècle apr. J.-C.)	674
Quinte Curce (I ^{er} siècle apr. J.-C.)	674
Suétone (environ 70-122)	674
Florus (70 ?-140 ?)	674
Apulée (120/125-180/185 apr. J.-C.)	675
Ampélius (II ^e siècle apr. J.-C.)	675
Aulu-Gelle (II ^e siècle apr. J.-C.)	675
Justin (III ^e siècle)	675
Lactance (250-325 apr. J.-C.)	675
Ausone (290-395 apr. J.-C.)	675
Eutrope (IV ^e siècle)	675
Saint-Jérôme (347-420 apr. J.-C.)	675
Macrobe (370- ? apr. J.-C.)	675
Saint Augustin (354-430)	675
Orose (380 environ-418 ? apr. J.-C.)	675
Servius (fin du IV ^e siècle)	676
Fulgence (468-533 apr. J.-C.)	676
F. Sources byzantines	677
Photius (IX ^e siècle apr. J.-C.)	677
Souda (X ^e siècle apr. J.-C.)	677
Anthologie Palatine (X ^e siècle)	677
Tzétzès (1110-1180)	678

Résumé : Le suicide en Grèce ancienne

Le suicide dans l'antiquité est connu par la mort de personnages célèbres, réels ou fictifs. Démosthène, Socrate, Épicure ou Ajax, Codros, Évadné ont le triste privilège de partager une manière de mourir analogue : celle d'être à l'origine de leur propre mort. Pourtant, lorsqu'on examine ces morts, ainsi que les nombreuses morts de ce type présentes dans les sources anciennes, avec plus d'attention, nous constatons à quel point elles sont perçues différemment. Tantôt rejetée, tantôt admirée, cette mort est condamnée moralement et juridiquement durant les époques archaïque et classique. En revanche, entre la fin de l'époque classique et durant l'époque hellénistique apparaît un modèle de suicide positif réalisé et pensé par les philosophes, mais dont l'influence se fait sentir hors du modèle philosophique. Ce suicide devient un modèle de force mentale et d'autonomie.

Cette évolution n'est-elle qu'une vicissitude de l'histoire de la pensée ou le résultat de changements profonds ? C'est ce que ce travail se propose d'élucider en étudiant la question du suicide en Grèce ancienne sur la longue durée de l'indépendance du modèle poliade, c'est-à-dire du VIII^e au I^{er} siècle avant notre ère. Nous tentons d'y démontrer le lien entre l'apparition d'une nouvelle morale concernant le fait de se tuer et le développement de l'individualité. Nous montrerons également que ce lien intervient dans le contexte particulier de vie collective qu'est la cité grecque.

Mots clés : suicide, mort volontaire, sacrifice, personne, individu, désespoir

Abstract : Suicide in Ancient Greece

Suicide in Ancient Greece is the way of death of popular figures, real or fictitious. Demosthenes, Socrates, Epicurus or Ajax, Codros, Evadne have the dubious honour to share the same way of dying, as they are at the origin of their own death. However, when we examine suicide and its types it takes in ancient sources, we observe how differently they are perceived. Sometimes rejected, sometimes admired, this way of dying is morally and legally condemned during archaic and classical times. However, from the end of classical times and during the Hellenistic era, it appears as a model of positive death as it depends on a philosophical model that imposes itself by this time. This suicide becomes a model of mental strength and autonomy.

Is this evolution merely a vicissitude of the history of thought or the result of profound changes in the Greek society? It is what this work proposes to elucidate, by studying the question of suicide in Ancient Greece over a long span of time, that is to say, from the Eighth to the First Century B.C. We will try to show the link between the birth of new morals concerning the act of killing oneself and the development of individuality. We'll also show that this link appears in the particular context of collective life that is the Greek city.

Key words: suicide, voluntary death, sacrifice, person, individual, despair