



HAL
open science

Rire encadré, rire débridé et rire sacralisé dans une Sparte présumée austère

Adrien Delahaye

► **To cite this version:**

Adrien Delahaye. Rire encadré, rire débridé et rire sacralisé dans une Sparte présumée austère. Frédéric Gugelot; Paul Zawadzki. Rire sans foi ni loi ? : rire des dieux, rire avec les dieux, Hermann éditions, pp.16-35, 2021, 979-10-370-0663-9. <hal-03326176>

HAL Id: hal-03326176

<https://hal.science/hal-03326176v1>

Submitted on 21 Dec 2021

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.



HAL Authorization

Rire encadré, débridé et sacralisé dans une Sparte présumée austère

Ainsi que Gérard Rabinovitch l'a rappelé, Aristote, dans son *Parties des animaux*¹, caractérise l'homme comme un animal politique, mais aussi comme un animal doté du rire. Cette articulation du rire au politique en fait un phénomène social par excellence². Pourtant, même quand il rit, l'homme grec de l'Antiquité doit faire preuve de *sophrosynè*, de tempérance, de modération. Les éclats de rire incontrôlés relèvent de l'*hybris*, l'immodération, la démesure ; le rire bruyant est celui des personnes mal élevées³. Pire, le rire qui n'est pas contenu ou régulé culturellement est une force incertaine et dangereuse⁴. Le rire des Grecs, à l'exception du quotidien et de l'intime qui nous échappent largement, nous est donc présenté comme fortement normé.

Ce constat semble encore plus vrai dans le cas de la cité de Sparte. Les Spartiates se seraient en effet distingués du reste du monde grec par une véritable volonté d'encadrer la « vie joyeuse » et donc le rire, voire de bannir celui-ci.

Dans ses *Lois*, Platon fait dire au Spartiate Mégillos :

« La législation de Sparte en ce qui concerne les plaisirs me semble la plus belle du monde ; car ce qui précipite (...) les hommes dans des plaisirs très vifs, des excès et toute sorte de folies, notre loi l'a banni du pays tout entier, et tu ne verrais pas dans les champs, ni dans les villes qui dépendent des Spartiates, des banquets avec leur suite d'excitants violents à tous les plaisirs ; nul n'y rencontre un homme pris de vin, en train de mener joyeuse vie, sans lui infliger aussitôt le pire châtement »⁵.

Le législateur légendaire Lycurgue aurait ainsi réformé Sparte pour en faire une cité fermée, austère et militariste, d'où les plaisirs, et donc le rire, étaient absents, afin que les citoyens soient entièrement dévoués au service de la cité.

Cette vision est largement empreinte de ce que l'on appelle le « mirage spartiate », concept forgé par François Ollier⁶. Ce mirage résulte d'une production historiographique empreinte de fantasmes idéalisants ou, au contraire, diabolisants, depuis les auteurs athéniens de l'époque classique jusqu'à nos jours. Sa prégnance est telle que la réalité historique semble avoir largement disparu derrière la somme de ces discours orientés, qui se dressent entre l'historien moderne et la Sparte historique.

Henri Bergson faisait observer que pour comprendre le rire, il fallait le remettre en contexte, l'appréhender au sein de son environnement social⁷. Il est possible d'inverser la

¹ ARISTOTE, *De partibus animalium*, 673a 8

² E. DAVID, « Laughter in Spartan society », dans A. POWELL (éd.), *Classical Sparta: Techniques behind Her Success*, Londres, 1989, p. 1.

³ A. LOPEZ EIRE, « À propos des mots pour exprimer l'idée de « rire » en grec ancien », dans M.-L. DESCLOS (éd.), *Le Rire des Grecs*, Paris, 2000, p. 22.

⁴ S. HALLIWELL, « The uses of laughter in Greek Culture », *Classical Quarterly*, 1991, p. 284-285.

⁵ PLATON, *Lois*, I, 637a-b (trad. Des Places).

⁶ F. OLLIER, *Le mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, Paris, 1933 ; F. OLLIER, *Le mirage spartiate, II : Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque du début de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité*, Paris, 1943.

⁷ H. BERGSON, *Le rire: essai sur la signification du comique*, Paris, 1972, p. 5-6.

méthode en tentant de comprendre le rire pour étudier la société dans laquelle il se déploie⁸. Le rire peut alors être utilisé comme une clef d'accès vers l'imaginaire spartiate, et contribuer à remettre en question la vision d'une cité austère.

Un autre trait souvent prêté aux Spartiates est leur religiosité. Société et religion dans les cités grecques sont étroitement imbriquées ; la religion imprègne toutes les dimensions de la vie publique et privée. Mais elle semble avoir à Sparte une plus grande importance encore⁹. Un certain nombre d'arguments permettent d'étayer ce constat :

- Le nombre considérable de lieux de culte. Pausanias dénombre à Sparte et sur son territoire pas moins de 43 sanctuaires de divinités, 22 de héros, une quinzaine de statues de dieux (*agalma*) et 4 autels mentionnés à part, soit au total 90 lieux de culte, *a minima*, selon Pausanias, lequel ne prétend nullement à l'exhaustivité.
- La présence des morts dans la cité, inhumés au cœur de la ville, contrairement aux usages dans le reste du monde grec.
- La dimension religieuse des deux rois qui sont certes supposés descendre en droite ligne d'Héraklès, et qui sont en charge les sacerdoces « *de Zeus Lakédaimôn et de Zeus Ouranios* »¹⁰, deux des cultes majeurs de la cité
- Le respect absolu des rites, même en campagne militaire¹¹. Il n'y avait pas d'engagement sans présages favorables. Ainsi, alors que les Perses les chargeaient lors de la bataille de Platées, le régent spartiate Pausanias a d'abord refusé de livrer combat, car les présages n'étaient pas favorables. Un dernier sacrifice alors que le combat avait commencé lui révéla que les Spartiates avaient le soutien des dieux¹².
- Le respect absolu des fêtes religieuses, ce qui peut desservir les Spartiates en temps de guerre. La célébration de la fête des *Karneia* — en l'honneur d'Apollon Karneios — explique ainsi leur arrivée tardive en 490 à la bataille de Marathon lors de la première guerre médique¹³. De même en 480, lors de la seconde guerre médique, ces festivités retiennent à Sparte la plus grande partie des troupes mobilisables, alors que l'armée perse se présente devant le défilé des Thermopyles¹⁴.
- La sensibilité des Spartiates aux prodiges. Pausanias nous dit ainsi : « Les Lacédémoniens plus que tout autre peuple étaient effrayés par les signes divins (*diosèmeiai*) »¹⁵. En 426, l'attaque contre Athènes fut interrompue alors que l'armée était déjà en route, en raison d'un tremblement de terre. Mais en cela, les Spartiates se distinguent peu des autres Grecs¹⁶.

Si l'on s'en tient à ce tableau monolithique, on aurait donc affaire à une cité empreinte de religiosité et où le rire et les plaisirs étaient interdits, ou au moins encadrés. Il est alors paradoxal de découvrir dans le panthéon de Sparte une divinité personnifiant le rire : *Gélôs*.

⁸ E. DAVID, « Laughter in Spartan society », *art. cit.*, p. 1.

⁹ E. LÉVY, *Sparte : histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 2003, p. 93.

¹⁰ HÉRODOTE, VI, 56

¹¹ XÉNOPHON, *Lakedaimonion Politeia*, XIII

¹² HÉRODOTE, IX

¹³ HÉRODOTE, VI, 106-107 et 120

¹⁴ HÉRODOTE, VII, 206

¹⁵ PAUSANIAS III, 5, 4 et 8

¹⁶ Par exemple, la défaite athénienne en Sicile est en bonne partie due à la crainte des présages par Nicias. Voir THUCYDIDE VII, 50, 4

Le paradoxe d'une société hostile aux plaisirs qui a divinisé le rire

Le rire, *Gélôs*, fait partie des *pathèmata*. Les Spartiates sont peu originaux en termes de panthéon : on y honore peu ou prou les mêmes dieux qu'ailleurs dans le monde grec¹⁷. On relève cependant une exception notable : les *pathèmata*. Ce sont des abstractions divinisées, bien étudiées par Nicolas Richer¹⁸ :

- *Phobos*, la Peur¹⁹
- *Aidôs*, la Pudeur, la Vergogne, la Réserve ou la Retenue, le comportement qui empêche de se retrouver dans une situation honteuse²⁰
- *Hypnos*, le Sommeil²¹
- *Thanatos*, la Mort ou plutôt l'idée de la belle mort, honorable²²
- *Gélôs*, le Rire²³
- *Éros*, l'Amour ou le Désir²⁴
- *Limos*, la Faim ou la Famine²⁵

Ce sont des abstractions certes, mais aussi et surtout des états physiques ou psychiques qui influent sur le corps et l'esprit des hommes, voire en prennent possession²⁶. En somme, ce sont des sensations qui peuvent s'emparer des hommes, voire les perturber, les corrompre, nuire à leur efficacité et les détourner de leurs buts. Si les Spartiates ont voulu leur rendre un culte, c'est probablement parce qu'ils étaient conscients du pouvoir mystérieux et inquiétant de ces puissances, qu'ils ont voulu les conjurer en leur vouant un culte²⁷, afin de les utiliser dans l'intérêt de la cité²⁸.

Les origines de ce culte des *pathèmata* remonteraient peut-être au milieu du VIIe s. av. J.-C. À une défaite militaire majeure, se serait ajoutée une révolte des Messéniens qui aurait entraîné la seconde guerre de Messénie. Mais le lien entre ces deux événements certains n'est pas certain²⁹. Quoiqu'il en soit, c'est une période incertaine, avec des bouleversements qui engendrent la peur d'une destruction de l'ordre social. La mise en place du culte des *pathèmata* semble être une tentative de dépasser les tensions en réaffirmant les devoirs de chacun. Le rétablissement de l'équilibre passe ainsi par la maîtrise symbolique de cette crise. Ce culte vise à neutraliser les tensions, à exorciser les violences et à ressouder la communauté (pour l'équilibre

¹⁷ N. RICHER, *La religion des Spartiates: croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, 2012, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*, p. 45-100.

¹⁹ PLUTARQUE, *Cléomène*, 9, 1

²⁰ XÉNOPHON, *Banquet*, 8, 35 ; PAUSANIAS III, 20, 10-11 ; sur la notion d'*Aidôs*, voir J. RUDHARDT, « Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* », dans V. PIRENNE-DELFORGE et E. DELRUELLE (éds.), *Kèpoi : De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, 18 juin 2013, p. 1-21.

²¹ PAUSANIAS III, 18, 1

²² PLUTARQUE, *Cléomène*, 9, 1 ; PAUSANIAS III, 18, 1

²³ SOSIBIOS, *FGrHist*, 595, fr. 19 *apud* PLUTARQUE, *Lyc*, 25, 4 ; PLUTARQUE, *Cléomène*, 9, 1

²⁴ SOSICRATE, *FHG*, IV, p. 501, fr. 7 = *FGrHist*, 461, fr. 7 *apud* ATHÉNÉE, XIII, 561 E-F ; PAUSANIAS III, 26, 5

²⁵ CALLISTHÈNE, *FGrHist*, 124, fr. 13 *apud* ATHÉNÉE X, 452B ; POLYEN, II, 15

²⁶ Sur les abstractions des Grecs voir H.A. SHAPIRO, *Personification of abstract concepts in Greek art and literature to the end of the fifth century B.C.*, s.l., 1977, p. 23-24 ; H.A. SHAPIRO, *Personifications in Greek art : the representation of abstract concepts*, Kilchberg, 1993, p. 26 ; sur le rôle des éphores dans le respect à l'égard des *pathèmata*, voir N. RICHER, *Les éphores : études sur l'histoire et sur l'image de Sparte*, Paris, 1998, p. 217-233 ; Sur *Aidôs* et *Gélôs* voir N. RICHER, « *Aidôs* à Sparte », dans S. HODKINSON et A. POWELL (éds.), *Sparta : New Perspectives*, Londres, 1999.

²⁷ N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 52-53.

²⁸ E. DAVID, « Laughter in Spartan Society », *art. cit.*, p. 2.

²⁹ En 669 av. J.-C., d'après PAUSANIAS II, 24, 7, les Spartiates auraient lancé une offensive contre Argos, l'ennemie héréditaire. Cette expédition se serait soldée par un échec cuisant à Hysiai, près d'Achlodocambos. Voir J. CHRISTIEN et F. RUZÉ, *Sparte : géographie, mythes et histoire*, Paris, 2007, p. 180.

de la phrase, trois infinitifs ou trois substantifs, au choix). Avec Marie-Madeleine Mactoux, on peut parler d'un contrôle social dissimulé derrière la dimension sacrée d'une puissance divine³⁰.

Phobos et *Aidôs* et *Thanatos* sont mentionnés dans un poème de Tyrtée daté des environs de 640³¹. Pour autant, leur emploi est parfaitement ordinaire, en particulier en ce qui concerne la présence de la mort dans un poème sur la guerre. Il semble donc excessif d'y voir l'évocation des *pathèmata* divinisés. D'après Nicolas Richer, leur systématisation véritable ne serait intervenue que vers 570-556, sous l'éphorat de Chilon³².

C'est le culte de *Gélôs* qui retient ici notre intérêt. La Peur et le Rire étaient particulièrement honorés, selon Plutarque, par les Spartiates³³. On ignore tout de la forme de figuration du rire, bien difficile à représenter³⁴. *Gélôs* n'est connu dans les textes que sous la forme d'un *agalmation*, une petite statue de culte³⁵. Quant aux festivités, elles avaient probablement lieu douze jours après l'équinoxe de printemps³⁶.

Le rire qui n'est pas maîtrisé ou régulé est, on l'a dit, une force incertaine et dangereuse pour les Grecs. C'est particulièrement vrai dans la société spartiate, souvent caractérisée comme une « civilisation de la honte »³⁷ : un lieu où chacun doit intérioriser et appliquer les règles, sous peine d'être exclu de la communauté³⁸. Outre ce que Platon fait dire à son personnage spartiate Megillos³⁹, toute une série de références étayent cette idée.

Hérodote, rapportant des propos de Démarate à Xerxès, écrit à propos de l'empire de la cité et des pairs sur les corps et les comportements des citoyens : « *s'ils sont libres, ils ne sont pas libres en tout : ils ont un maître, la loi, qu'ils redoutent encore bien plus que tes sujets ne te craignent ; du moins font-ils tout ce que ce maître leur commande* »⁴⁰. Simonide, cité par Plutarque⁴¹ fait de Sparte une « *cité dompteuse de mortels (δαμασίμβροτος)* » et Isocrate, rapportant les propos d'Archidamos, fils d'Agésilas II, insiste sur l'importance de « *la conscience que rien n'est plus épouvantable que le déshonneur encouru auprès de ses concitoyens* »⁴².

Sur la nécessité de maîtriser son corps pour un Spartiate, Xénophon nous dit : qu' « *une grande aïdos (retenue) est jointe à une grande obéissance* »⁴³. Diogène Laërce attribue à Chilon plusieurs passages relatifs aux *pathèmata*⁴⁴. Ses prescriptions poussent au contrôle de soi : « *tenir sa langue, et surtout dans un banquet* ». Chilon conseille notamment de ne pas utiliser *Gélôs* à mauvais escient : « *ne pas se moquer de celui qui éprouve un malheur* »⁴⁵.

³⁰ M.-M. MACTOUX, « *Phobos à Sparte* », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 210, 1993, p. 289-303.

³¹ Fr. 6 et 7 Prato = 10 West ; *Contre Léocrate*, 107

³² Voir aussi N. RICHER, *Les éphores*, *op. cit.*, p. 230-232.

³³ PLUTARQUE, *Vie de Cléomène*, 9, 1 ; M.-M. MACTOUX, « *Phobos à Sparte* », *art. cit.*, p. 285.

³⁴ Sur les difficultés à figurer le comique voir J. DUVIGNAUD, *Le Propre de l'homme : histoires du comique et de la dérision*, Paris, France, 1985.

³⁵ SOSIBIOS, *FGrHist*, 595, fr. 19 *apud* PLUTARQUE, *Lycurque*, 25.4 ; N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 51.

³⁶ *Ibid.*, p. 558.

³⁷ E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965, chap. 2, p. 37-70 ; sur le concept de « shame-culture » appliqué à la Grèce ancienne, voir D.L. CAIRNS, *Aidôs : the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford, 1993.

³⁸ Voir la description du sort des « trembleurs » dans XÉNOPHON, *LP*, 9, 3-6 ; N. LORAUX, « La « belle mort » spartiate », *Ktèma*, 1977, p. 105-120 ; S. HALLIWELL, « The uses of laughter in Greek culture », *art. cit.*, p. 284-285.

³⁹ Cf *supra*

⁴⁰ HÉRODOTE, VII, 104

⁴¹ PLUTARQUE, *Agésilas* 1, 3. Simonide est un contemporain de Démarate.

⁴² Vers 366 av. J.-C. ; ISOCRATE, *Archidamos* 59

⁴³ XÉNOPHON, *République des Lacédémoniens*, 2, 2 ; N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 54-55.

⁴⁴ Sur Chilon à Sparte, voir N. RICHER, *Les éphores*, *op. cit.*, chap. 9.

⁴⁵ DIOGÈNE LAËRCE I, 9, 70. Voir aussi PLUTARQUE, *Moralia*, 35E ; STOBÉE, *Anthologie*, III, 1, 20 ; III, 1, 172 ; III, 21, 13 ; IV, 7, 24 ; IV, 22, 105 ; IV, 108, 72.

Les Spartiates sont donc incités à la parfaite maîtrise de leurs émotions et de leur corps, pour servir la cité⁴⁶. S'inspirant vraisemblablement de ce modèle spartiate des *pathèmata*⁴⁷, et préconisant l'établissement d'une loi qui permettrait à chacun de remporter « la victoire sur les plaisirs », l'*enkrateia*, le contrôle de soi, Platon estime que :

« Sitôt qu'on aura réussi à la rendre sacrée, cette loi subjuguera toutes les âmes et les remplira de crainte et d'obéissance envers les prohibitions qu'elle édicte » et que « le législateur, s'il désire subjuguier quelqu'une de ces passions qui asservissent le plus sûrement les hommes, saura facilement comment en venir à bout ; il n'a qu'à ['] entourer de sacralité, par la voix publique [...], et, de cette façon, il aura créé, pour cette loi, la stabilité la plus assurée »⁴⁸.

Il ne s'agirait donc pas d'interdire le rire, mais de le circonscrire. Ne pas être maître de soi, se laisser posséder par la puissance mystérieuse du rire, c'est mettre en danger l'ordre de la cité. Par l'instauration de son culte, le rire se trouve encadré, et donc maîtrisé, au point de rendre impossible toute subversion réelle⁴⁹. Mieux, il a pu être utilisé pour structurer et consolider l'ordre social.

Les usages sociaux du rire : un rire civique encadré

L'État exerçait à un degré impressionnant le contrôle sur le rire des citoyens : où, quand, pourquoi et comment ils devaient rire ou non, et comment sélectionner les bouffons dont on pouvait rire et quel sort leur réserver⁵⁰. Le principal usage social du rire à Sparte, c'est le rire moqueur et de mépris ; il sert différents objectifs.

Alors que Lycurgue était présumé avoir légiféré sur la pratique du rire — du moins dans un cadre public —, certains types de rires étaient encouragés lors des *syssitia*⁵¹. Les jeunes, futurs citoyens, étaient conviés à assister à ces réunions entre hommes afin d'y intégrer rapidement les codes de la sociabilité citoyenne. Plutarque raconte qu'ils y observaient non seulement les discussions politiques des adultes, mais aussi plusieurs loisirs considérés à Sparte comme dignes des hommes libres. C'est là que les enfants, enclins au « rire fou »⁵², étaient initiés à l'art de la plaisanterie et de la raillerie⁵³. Assez vite, ils en venaient au concours de railleries, qui était l'occasion pour les plus anciens de détecter les éléments prometteurs pour être les meneurs de demain⁵⁴. Le *Gélôs* spartiate est alors à rapprocher de *Mômos*, seule autre divinité grecque connue pour être associée au rire⁵⁵.

⁴⁶ N. RICHER, « Des citoyens maîtres d'eux-mêmes : l'*eukosmon* de Sparte archaïque et classique », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 9, 1998, p. 7.

⁴⁷ G.R. MORROW, *Plato's Cretan city*, Princeton, 1993, p. 533.

⁴⁸ PLATON, *Lois*, VIII, 840c ; N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 46-47.

⁴⁹ M.-M. MACTOUX, « *Phobos* à Sparte », *art. cit.*, p. 286-287.

⁵⁰ E. DAVID, « Laughter in Spartan society », *art. cit.*, p. 17.

⁵¹ Repas communs entre citoyens obligatoires. Voir E. DAVID, « The Spartan *syssitia* and Plato's Laws », *American Journal of Philology*, 1978, p. 486-495 ; S. HODKINSON, « Social order and the conflict of values in Classical Sparta », *Chiron*, 1983, p. 251-254.

⁵² A. PENJON, « Le rire et la liberté », *Revue philosophique*, n° 36, 1893, p. 137-138.

⁵³ PLUTARQUE, *Lycurgue* 12, 6-7 ; *Mor.* 631F

⁵⁴ PLUTARQUE, *Lycurgue* 11,1 ; 25,3

⁵⁵ Dieu de la raillerie mentionné chez HÉSIODE, *Théogonie*, 214 ; PLATON, *Rép.*, 487a ; LUCIEN, *Dialogi deorum*, 20, 2. Fils de Nyx, la Nuit, chez Hésiode, il est le frère de Thanatos et Hypnos. Il semble cependant être davantage une figure littéraire qu'une divinité pleinement intégrée au panthéon grec. Lucien le mobilise ainsi pour se moquer des Stoïciens. Par ailleurs, *Mômos* dans Hésiode est volontiers traduit par « Sarcasme ». Il s'agit donc d'une divinité limitée à la raillerie alors que le *Gélôs* spartiate a des attributions beaucoup plus larges.

Le rire était aussi très apprécié comme une arme contre ceux qui n'étaient pas assez bons dans les épreuves de l'*agôgè*⁵⁶, ou qui étaient coupables de mauvais comportements. Ainsi, on moque publiquement les échecs en public. L'exposition au ridicule public était le moyen de faire intégrer aux jeunes les normes sociales et le sort réservé à ceux qui en déviaient⁵⁷. On retrouve dans cet usage ce que disait Henri Bergson à propos du rire conservateur : « *Le rire est avant tout, une correction. Fait pour humilier, il doit donner à la personne qui en est l'objet une impression pénible* »⁵⁸.

Outre cette visée éducative, le rire a également été utilisé afin de moquer les hilotes. Un ensemble de pratiques mêle ces deux objectifs. Ainsi, on montrait aux futurs citoyens lors des *syssitia* les dangers d'une consommation excessive de vin par une leçon ridicule et comique sur l'ivresse⁵⁹. Ainsi Plutarque :

« *En tout temps, on les traitait rudement et méchamment ; on les forçait à boire beaucoup de vin pur et on les introduisait aux syssities pour faire voir aux jeunes gens ce que c'était que l'ivresse. On leur faisait chanter des chansons et danser des danses vulgaires et grotesques en leur interdisant celles des hommes libres. Aussi raconte-t-on que, plus tard, lors de l'expédition des Thébains en Laconie, les Hilotes qu'ils avaient faits prisonniers, ayant été invités à chanter les poèmes de Terpandre, d'Alcman et du Laconien Spendôn, s'y refusèrent, en disant que leurs maîtres ne le permettaient pas* »⁶⁰.

Leur état d'ébriété avancé était l'occasion d'apprendre aux jeunes les manières de bien boire, c'est-à-dire modérément ; le bien boire et le bien rire sont toujours affaire de mesure.

Ce rire de mépris vise aussi à réaffirmer la hiérarchie sociale⁶¹ ; c'est en effet un moyen puissant pour déshonorer et rappeler le statut des hilotes⁶². Le rire moqueur exécuté lors des repas communs est l'occasion de rappeler aux hilotes, comme aux Spartiates, la supériorité de ces derniers sur les premiers⁶³. Thomas Hobbes⁶⁴ faisait remarquer que le rire résulte souvent d'une perception soudaine de notre propre supériorité par comparaison avec l'infirmité des autres ; c'est exactement le cas ici : il s'agit d'un rire de supériorité et de domination⁶⁵.

Mais ce système bien réglé de pratique d'un rire modéré et sacralisé éclate dans certains contextes.

⁵⁶ Le système éducatif des futurs citoyens spartiate. Voir N.M. KENNEL, *The gymnasium of virtue : education and culture in ancient Sparta*, Chapel Hill, 1995 ; J. DUCAT, *Spartan education: youth and society in the classical period*, Swansea, 2006.

⁵⁷ PLUTARQUE, *Lycurque* 25,3

⁵⁸ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 150.

⁵⁹ E. DAVID, « Laughter in Spartan society », art. cit., p. 4-5 ; sur les pratiques, usages et rituels visant à affirmer l'infériorité des hilotes, voir J. DUCAT, « Le mépris des Hilotes », *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, 29, 6, 1974, p. 1451-1464.

⁶⁰ PLUTARQUE, *Lycurque*, 28, 8-10 ; *Mor.* 239A, 455E. H. MICHELL, *Sparta*, Cambridge, 1964, p. 81-82 et 189 n'est pas d'accord avec ces passages dont il réfute la véracité.

⁶¹ E. PELLIZER, « Formes du rire en Grèce antique », dans M.-L. DESCLOS (éd.), *Le rire des Grecs.. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Paris, 2000, p. 47.

⁶² S. HALLIWELL, « The uses of laughter in Greek culture », art. cit., p. 286-287.

⁶³ E. DUPRÉEL, « Le Problème Sociologique du Rire », *Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger*, vol. 106, 1928, p. 231 ; E. DAVID, « Laughter in Spartan society », art. cit., p. 125.

⁶⁴ T. HOBBS, *Léviathan*, Chap. 6.

⁶⁵ S. MILANEZI, « Le suffrage du rire, ou le spectacle politique en Grèce », dans M.-L. DESCLOS (éd.), *Le rire des Grecs.. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Paris, 2000, p. 395 ; sur le rire de domination des Spartiates aux dépens des hilotes, voir J. DUCAT, *Les hilotes*, Paris, 1990, p. 110 sq.

Les contextes de rire débridé

Rire, rites et *aischrologia*

Ce système normatif du rire se trouve suspendu dans le cadre de certains cultes et cérémonies religieuses civiques, qui laissent place à un rire immodéré, voire débridé, du moins en apparence⁶⁶. Certaines danses rituelles sont en effet l'occasion de faire voler en éclat le cadre décrit précédemment. Prenons l'exemple du culte d'Artémis Orthia, déesse locale de la fertilité qui préside aux rites de passages des jeunes garçons et filles⁶⁷. Les fouilles de Sparte par la British School at Athens du début du XXe siècle ont mis au jour 603 exemplaires complets de masques de terre cuite (fig. 1)⁶⁸. Ces objets ont souvent été interprétés comme des imitations votives de masques originaux en bois, lesquels auraient été utilisés lors de danses rituelles⁶⁹. La danse de la *baryllika* est ainsi évoquée par Pollux⁷⁰, mais aussi par Hesychius, qui parle de *brydalicha*. Le premier les relie clairement à Artémis, tandis que le second précise l'usage des masques. Il s'agit dans les deux cas de danses vulgaires et obscènes, le plus souvent associées à l'ivresse⁷¹. On trouve d'autres danses de ce genre en l'honneur d'Artémis à Dera sur le Taygète⁷² et à Karyae en Laconie⁷³, ainsi que la plus célèbre d'entre elles : le *kordax* d'Elis⁷⁴. Nous avons également chez Athénée des mentions de danses à Sparte même⁷⁵. Pollux donne une liste conséquente de danses laconiennes⁷⁶, qui est la même que celle d'Athénée.

Il y a confusion entre Hesychius et Pollux quant au sexe des danseurs de la *baryllika*. Hesychius en fait des hommes, Pollux des femmes. G. Dickins a choisi de suivre le premier, songeant à une confusion de Pollux entre les chœurs de jeunes filles aux sanctuaires de Korythalia et Caryai, et les danses grotesques et obscènes d'hommes déguisés en femmes et portant des masques féminins grotesques au sanctuaire d'Artémis Orthia⁷⁷. Mais pour S.B. Pomeroy, les deux hypothèses ne s'excluent pas l'une et l'autre : les représentants des deux sexes ont pu se travestir et participer à ces danses⁷⁸.

Que les danseurs aient été exclusivement masculins ou non, il semble que les originaux de bois de ces masques servaient à les travestir dans le cadre de danses rituelles particulièrement empreintes d'*aischrologia*, d'obscénité⁷⁹. Ces festivités permettent la création d'un net contraste

⁶⁶ S. HALLIWELL, « The uses of laughter in Greek culture », *art. cit.*, p. 290-291.

⁶⁷ Sur le culte d'Artémis Orthia, voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 22-25 ; C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque, II : Alcman*, Roma, 1977, p. 276-297 ; N.M. KENNEL, *The gymnasium of virtue*, *op. cit.* ; J. DUCAT, « Un rituel samien », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 119, n° 1, 1995, p. 339-368 ; J. DUCAT, *Spartan Education*, *op. cit.*, p. 249-260.

⁶⁸ R.C. BOSANQUET, « II.—Excavations at Sparta, 1906—The Cult of Orthia as Illustrated by the Finds », *Annual of the British School at Athens*, vol. 12, 1906, p. 338-343 ; G. DICKINS, « The terracotta masks », *art. cit.*

⁶⁹ G. DICKINS, « The terracotta masks », *art. cit.*, p. 172 ; J.B. CARTER, « The masks of Ortheia », *art. cit.*, p. 355 ; H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, *op. cit.*, p. 520-522.

⁷⁰ IV, 104

⁷¹ E. DAVID, « Laughter in Spartan society », *art. cit.*, p. 6-7.

⁷² HESYCHIUS ; PAUSANIAS, III, 20, 7.

⁷³ HESYCHIUS ; PAUSANIAS, III, 10, 8 ; POLLUX, IV, 104 ; LUCIEN, *De la danse*.

⁷⁴ PAUSANIAS, VI, 22, 1.

⁷⁵ ATHÉNÉE, XIV, 621e.

⁷⁶ IV, 104.

⁷⁷ G. DICKINS, « The terracotta masks », *art. cit.*, p. 179-180.

⁷⁸ S.B. POMEROY, *Spartan women*, Oxford, 2002, p. 108, s'appuie sur M.C. MILLER, « Reexamining transvestism in archaic and classical Athens : the Zewadski stamnos », *American Journal of Archaeology*, 103, 2, 1999, p. 242. Voir aussi T.B.L. WEBSTER, « Dithyramb, tragedy, and comedy », dans *Stud. in honor of A. Turyrn*, Oxford, 1974, p. 101-107.

⁷⁹ Voir XENOPHON, *Lakedaimonion Politeia*, V, 6-7 et ÉPICTÈTE, *Enchiridion*, XXXIII, 15-16.

entre les normes habituelles et ce qui est autorisé dans le temps de la fête, où sont tolérés l'écart et l'excès, notamment lors de certains cultes de la fertilité⁸⁰.

L'existence de tels rites mêlant danse et musique semble attestée par une partie du matériel archéologique mis au jour lors des fouilles du sanctuaire d'Artémis Orthia⁸¹. Des fragments de flûtes en os, dédiées en offrande à la déesse, mais aussi des figurines de plomb des VIIe et VIe siècles av. J.-C., ex-voto représentant des hommes et femmes dansant et jouant de la flûte et de la lyre, dénotent un lien entre culte, rites, musique et danse.

Nombre de ces masques relèvent typiquement du grotesque, mêlant au rire des traits morbides et effrayants. L'association de ces masques à des danses aischrologiques rendrait tentante l'hypothèse d'une reproduction en terre cuite de masques portés par les hilotes lors de leurs danses infamantes. Mais si l'association entre danses grotesques et rire sous une forme ritualisée rapproche les danses évoquées précédemment du traitement infâmant réservé aux hilotes, la comparaison s'arrête là. Tout d'abord, le cadre de ces supposées danses hilotiques est celui du *syssition*, du repas commun obligatoire entre citoyens spartiates, qui comporte une dimension éducative à destination des futurs citoyens.

Ensuite, il n'est jamais fait mention de masques rituels à propos des hilotes⁸². Certes, nous avons des références relatives à leur vêtement : des vêtements frustes, en peaux de bêtes, non tannés, qui ne sont pas le fruit du travail sophistiqué d'un artisan qualifié dans une société civilisée⁸³. D'autres sources mentionnent de tels vêtements dans d'autres cités grecques comme Mégare, Sicyone ou Athènes⁸⁴. Il s'agit toujours de vêtements marquant un statut servile. Le cas de la tenue des hilotes n'est donc pas unique. Outre la servitude, le port de peaux de bêtes non, ou peu, traitées, rapproche les hilotes de la bestialité et leur dénie un statut pleinement humain sur le même plan que leurs maîtres⁸⁵. Mais outre ces vêtements, point de masques mentionnés lors des danses infamantes.

Surtout, les danses réalisées lors des rites en l'honneur d'Artémis Orthia sont rituelles et semblent avoir été le fait d'hommes, voire de femmes libres. Les danses imposées aux hilotes sont quant à elles parodiques et grotesques et ne doivent jamais être réalisées par une personne libre. Il est possible de prendre pour point de comparaison un extrait de Platon qui laisse supposer que cette pratique existait dans les cités crétoises :

*« C'est à des esclaves, à des étrangers salariés qu'il faut commander ces sortes d'imitations, mais elles ne doivent jamais, à aucun degré, être objet d'une attention sérieuse, et l'on ne doit voir aucune personne libre, homme ou femme, les apprendre : elles doivent toujours au contraire avoir par quelque endroit un aspect non familier »*⁸⁶

Ces pratiques marquent une infériorité nette, qui est symbolisée par des rituels sociaux bien circonscrits spatialement. Elles introduisent la dérision dans les rapports entre hilotes et

⁸⁰ S. HALLIWELL, « The uses of laughter in Greek culture », *art. cit.*, p. 295.

⁸¹ A.J.B. WACE, « The lead figurines », in R.M. DAWKINS, *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, excavated by the British School at Athens*, London, 1929, p. 249-284, pl. CLXXXIII-CXCVII ; 13 fragments du Laconien I-II (seconde moitié du VIIe s. av. J.-C.), voir R.M. DAWKINS, « Objects in carved ivory and bone », in R.M. DAWKINS, *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, excavated by the British School at Athens*, London, 1929, p. 236-237, pl. CLXI- CLXIII; J.B. CARTER, « The masks of Ortheia », *art. cit.*, p. 380.

⁸² Voir E. DAVID, « Laughter in Spartan society », *art. cit.*, p. 125 sq.

⁸³ Voir aussi TYRTÉE, fr. 6 (West). E.A. LANE, « Lakonian vase-painting », *The Annual of the British School at Athens*, 1934 1933, p. 99-189 pl. 39b et 40a voit sur une coupe laconienne des hilotes dans cette tenue.

⁸⁴ Ils ont été rassemblés par JACOBY II, B, p. 382-383, commentaire 115 F 176.

⁸⁵ J. DUCAT, « Le mépris des Hilotes », *art. cit.*, p. 1456.

⁸⁶ PLATON, *Lois*, VII, 816 d-e.

Spartiates. Ces « relations à plaisanteries », bien analysées par les ethnologues⁸⁷, servent à établir, ou rappeler, la hiérarchie sociale et contribuent à déshumaniser les hilotes⁸⁸.

Par ces danses, les hilotes sont clairement distingués comme n'appartenant pas à la communauté civique. Or les rites du culte d'Artémis Orthia semblent bien plutôt relever de rites d'inversion, carnavalesques, lesquels visent à renforcer la cohésion des citoyens. Les danses obscènes avec masques étaient donc probablement l'apanage des citoyens, voire des jeunes⁸⁹. On a affaire à un jeu entre rire, peur, et mort⁹⁰, dans une trinité caractéristique des cultes de fertilité comme celui d'Artémis Orthia. Les danses rituelles avec masque pratiquées dans ce cadre amènent un rire débridé, transgressif, mais dans un cadre cultuel et une temporalité — des festivités religieuses — bien déterminés, qui permet *in fine* d'exorciser les craintes, mais aussi et surtout de réaffirmer la cohésion du groupe des citoyens, à travers ces rites d'inversion.

Jean Ducat, à la suite de A. Brelich⁹¹, avance un lien entre ces rituels sociaux du mépris et les rites d'initiation des jeunes Spartiates, dont le sanctuaire d'Artémis Orthia était l'un des lieux privilégiés. Mais si la possibilité existe d'une relation avec des rites d'initiation, réalisés par les jeunes, ou avec des rites relatifs à la fertilité, pratiqués par des hommes et des femmes masqués, il ne s'agit dans tous les cas que d'une parodie, d'un miroir grotesque de ces rites pratiqués lors des grandes fêtes de la cité.

Rire cultuel et de mépris apparaissent donc liés, mais ont des visées différentes. Le premier vise à assurer la cohésion du corps civique, quand le second permet de définir les rapports hiérarchiques. D'autre part, le rire de mépris aux dépens des hilotes pourrait procéder du rire cultuel en ce qu'il en est une parodie. Le rire d'*aischrologia* n'apparaît donc pas totalement débridé. Il reste strictement délimité et peut être utilisé à des fins de hiérarchisation sociale et d'édification des futurs citoyens. Le rire était peut-être plus libéré dans le contexte du banquet.

Rire au banquet

On l'a dit, il est surprenant de trouver dans le panthéon de l'austère Sparte une divinité personnifiant le rire⁹². Ce qui l'est encore plus c'est de découvrir que l'instauration de son culte est attribuée par Plutarque à Lycurgue, législateur légendaire de Sparte qui est réputé y avoir instauré l'austérité :

« En effet, le caractère sérieux de Lycurgue lui-même n'était pas sans détente, et Sosibios rapporte qu'il fit élever une petite statue du rire avec l'intention d'introduire à propos l'enjouement dans les banquets et les passe-temps du même genre comme un assaisonnement destiné à pallier la pénible austérité de leur vie »⁹³.

La divinisation du rire, au-delà de la volonté d'un empire des Spartiates sur leur propre corps, semble avoir répondu au besoin d'un exutoire dans une société extrêmement encadrée. Le culte de *Gélôs* aurait permis l'instauration de pratiques de dérision⁹⁴ destinées à surmonter les

⁸⁷ A.R. RADCLIFFE-BROWN, « On joking relationship », *Africa* 13, 1940, p. 195-210 ; « A further note on joking relationship », *Africa*, 19, 1949, p. 133-140.

⁸⁸ J. DUCAT, « Le mépris des Hilotes », *art. cit.*, p. 1458.

⁸⁹ M.-M. MACTOUX, « Phobos à Sparte », *art. cit.*, p. 293.

⁹⁰ G. DICKINS, « The terracotta masks », *art. cit.*, p. 164-166 ; L.F. FITZHARDINGE, *The Spartans*, London, 1980, p. 55.

⁹¹ A. BRELICH, *Paidés e parthenoi*, Roma, 1969, p. 113-207.

⁹² A. KOESTLER, *The Act of Creation*, Londres, 1964, p. 31.

⁹³ PLUTARQUE, *Lycurgue*, 25,4. La Laconien Sosibios vivait au III^e siècle av. J.-C. Pour la statue du rire, voir *Agis et Cléomène*, 30, 1.

⁹⁴ PLUTARQUE, *Lycurgue*, 12, 6-7 justifie ces pratiques en avançant que supporter la raillerie était une qualité inhérente aux Lacédémoniens et que les jeunes enfants y étaient initiés aux syssities.

divisions entre âges, sexes et groupes sociaux⁹⁵. Il s'agirait donc d'un culte du rire créé pour résoudre une crise sociale, dans une sorte de thérapie par le rire. On est donc loin dans ce cas de l'idée d'un rire sacralisé pour être simplement limité.

Le banquet aurait donc permis que soit laissé libre cours à un rire non encadré et débridé. Le vin est certes vu comme le déclencheur le plus puissant du rire⁹⁶. Pourtant, même au banquet, la consommation spartiate de vin devait être modérée, tout comme le rire, si l'on en croit Critias :

« Les jeunes (κόροι) Lacédémoniens ne boivent qu'autant qu'il faut pour conduire tous les esprits vers une joyeuse espérance, et la langue vers la bienveillance (φιλοφροσυνή) et un rire mesuré.

(...)

Le régime des Lacédémoniens est également ordonné :

Manger et boire assez pour être capable de penser

Et de travailler. Il n'est pas de jour

Spécifique pour enivrer le corps avec des boissons immodérées »⁹⁷

Les deux principaux éléments structurants du banquet, se trouvent être les mêmes que pour les rites d'*aischrologia*⁹⁸ : la dimension collective — la solitude n'est pas compatible avec le rire, il y a l'idée d'un ridicule partagé — et l'émancipation par rapport aux normes de la vie quotidienne. Un détour par l'iconographie, à travers le thème du *komos*, permet d'appréhender cette relation.

Le terme doit être rapproché du verbe *komazein* qui signifie faire la fête. Les scènes de *komos* sont des figurations plus ou moins abstraites d'une fête collective, d'un moment de réjouissances, qui peut associer vin, musique, danse et comique et qui, s'il apparaît souvent lié au banquet, ne s'y résume pas et le dépasse⁹⁹. Les activités du *komos* entrent en conflit avec celles du monde extérieur. Ce type de festivités a été assimilé par des auteurs défendant les bonnes valeurs à l'indécence et à l'anti-sociabilité¹⁰⁰. En effet, le cadre privé du banquet, hors de toute régulation religieuse, a fait craindre le rire qui s'y déploie. Aristote, replaçant le rire dans son contexte social et culturel, admet qu'il s'agit d'une manifestation de plaisir, mais pointe le risque de le voir évoluer vers l'*hybris*, c'est-à-dire l'insolence, la démesure et l'excès, porteurs d'un risque pour l'ordre social. Mais cette *hybris*¹⁰¹ peut être enseignée, cultivée et donc maîtrisée¹⁰².

Parmi les vases à figures noires produits en Laconie au VI^e siècle av. J.-C., une proportion conséquente comporte des scènes de *komos*. Celles-ci sont porteuses d'une dimension comique évidente, mettant en images la perversion de l'idéal de sociabilité d'une communauté de buveurs modérés (fig. 2). Ces images, réalisées sur des vases à boire, ont pour but de divertir, de faire rire les participants au banquet, mais pas uniquement. Elles constituent également un vecteur d'édification des buveurs. Il s'agit d'un jeu de miroir entre buveurs, vases et figures de buveurs, souvent excessifs. F. Lissarrague a ainsi montré que ces scènes ont pour but de rappeler les règles du bien boire : boire et rire de manière modérée, sous peine de sombrer dans l'excès, la perte de

⁹⁵ J. DUVIGNAUD, *Le Propre de l'homme*, op. cit., p. 21.

⁹⁶ A. PENJON, « Le rire et la liberté », art. cit., p. 138.

⁹⁷ CRITIAS, *Politeiai emmetroj, Politeia Lakedaimoniôn*, fr. 6, 15 à 28 (DK = ATHÉNÉE, X, 432 d).

⁹⁸ PLUTARQUE, *Lycurque*, 12, 14, 17, 25.

⁹⁹ F. LISSARRAGUE, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987, p. 36-37 ; T.J. SMITH, *Komast dancers in archaic Greek art*, Oxford ; New York, 2010, p. 2, 10 ; P. GHIRON-BISTAGNE, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Paris, 1976, p. 207-297.

¹⁰⁰ LYSIAS 14,25 ; ISÉE 3,13-14 ; ESCHINE 1,65 ; PLATON, *Rép.*, 500b3-4

¹⁰¹ Sur l'étymologie du mot, qui ne se résume pas à la traduction courante de « démesure » J.-M. MATHIEU, « Hybris-Démesure ? Philologie et traduction », *Kentron*, vol. 20, 2004, p. 15-46.

¹⁰² ARISTOTE, *Rhét.*, 2, 9 ; S. HALLIWELL, « The uses of laughter in Greek culture », art. cit., p. 292-293.

contrôle et la honte¹⁰³. La figuration d'excès tels que des danses plus ou moins ridicules de fêtards nus et ventrus, de personnages ithyphalliques, de relations sexuelles, de défécations incontrôlées (fig. 3) ou de vomissements dresse un miroir déformant par le biais duquel le buveur est confronté à cet Autre interposé et qui lui permet de faire l'expérience du ridicule.

S'il est exclu de voir dans ces scènes des représentations purement réalistes de pratiques sociales, leur représentation sur des vases utilisés au banquet est déjà le signe d'un esprit de licence qui a sa place dans le cadre du banquet. Le simple rappel des règles de bienséance à respecter par les buveurs est un signe de leur transgression occasionnelle.

Dans ces scènes de *komos*, tout comme dans les festivals déjà mentionnés¹⁰⁴, les normes sont mises entre parenthèses. Il peut y régner, au moins dans l'imagerie, une obscénité sans inhibition ni règles (ou peu). Le rire est ici lié à la libération d'un inconscient qui peut s'affranchir du carcan des conventions. Ni dominateur, ni rituel, il s'agit d'un rire dionysiaque, sans limites, irrésistible. On peut faire un parallèle avec la comédie d'Aristophane qui voit la transgression des interdits sexuels se traduire par un recours constant à l'obscénité¹⁰⁵. Mais ce rire, là encore, est clairement circonscrit dans une spatialité — l'*andrôn* du banquet — et une temporalité — le temps du banquet, et plus particulièrement le *symposion* — bien définies.

On note cependant plusieurs différences entre ce rire débridé du banquet et le rire aischrologique. Le rire du banquet relève du burlesque ; il est facile d'accès et universel. Il est cependant rarement grotesque : il est obscène, comique, mais non effrayant. Il ne traduit pas une transgression des lois naturelles, il ne porte pas le risque de la destruction et de la rupture de l'ordre universel et social, au contraire du rire aischrologique.

D'autre part, il ne se pratique pas à l'échelle de la cité. Il n'est possible qu'au sein du cercle restreint des buveurs au banquet¹⁰⁶, dans un cadre semi-privé, hors de toute régulation religieuse. Il s'agit peut-être du seul véritable contexte où le rire n'était pas encadré par la cité et la religion civique, dont les cadres sont déterminés par la cité. Le rire au banquet était peut-être le seul espace de rire véritablement libéré, quoique toujours sous le contrôle social du groupe des pairs. Cette assertion doit cependant être immédiatement tempérée par l'absence de sources relatives à la vie quotidienne et intime des Spartiates, qui pouvait fournir d'autres occasions pour un rire non-conforme aux prescriptions sociales.

Conclusion

La question des rapports entre rire et religion se pose donc avec une acuité toute particulière à Sparte. Le rire, phénomène social complexe, semble avoir été envisagé dans toute sa diversité par les Spartiates.

Il est craint et à ce titre encadré et intégré dans le système religieux. L'institutionnalisation et la divinisation du rire semblent ainsi tout à fait conformes à l'image laissée par les auteurs anciens : une Sparte austère et autoritaire, « dompteuse de mortels »¹⁰⁷. Mais il est malgré tout toléré, voire utilisé. Moqueur, il est un outil permettant d'éduquer les futurs citoyens ; de mépris, il permet d'affirmer la hiérarchie sociale et la domination sur les hilotes. Il est enfin encouragé, y

¹⁰³ F. LISSARRAGUE, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, op. cit. ; DURAND J. L., F. FRONTISTI-DUCROUX et F. LISSARRAGUE, « L'entre-deux-vins », dans *La Cité des images*, Lausanne et Paris, 1984, p. 117-125.

¹⁰⁴ S. HALLIWELL, « The uses of laughter in Greek culture », art. cit. ; F.S. HALLIWELL, *Greek laughter : a study in cultural psychology from Homer to early Christianity*, Cambridge ; New York, 2008.

¹⁰⁵ C. CALAME, *I Greci e l'eros : simboli, pratiche e luoghi*, Roma, 1992, p. 103, n°81 ; voir S. MILANEZI, « Le suffrage du rire, ou le spectacle politique en Grèce », op. cit.

¹⁰⁶ De 14 à 30 selon O. MURRAY, « Symptotic History », dans *Sympotica*, Oxford, 1990, p. 7.

¹⁰⁷ SIMONIDE cité par PLUTARQUE, *Agésilas*, 1, 3

compris dans ses formes les plus excessives et débridées, dans un cadre rituel, mais aussi dans celui du banquet ; il devient alors exutoire.

Les buts de la normalisation de ce rire débridé sont paradoxalement les mêmes que ceux du rire divinisé et institutionnalisé : favoriser la cohésion entre les citoyens. Le rire transgressif permettait de jouer avec les normes pour mieux les affirmer, dans un cadre rituel à l'échelle de la cité, dans le cadre du banquet à une échelle plus fine. La question du rapport entre rire et religion nous révèle en creux une société finalement bien moins sclérosée et austère que ce que nous en disent les sources littéraires antiques.



Fig. 1
Masques de terre cuite du sanctuaire d'Artemis Orthia. G. Dickins, « The terracotta masks », dans R.M. Dawkins, *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, excavated by the British School at Athens*, London, 1929, pl. 47-49.

Fig. 2
Coupe laconienne 192 du Cabinet
des Médailles de la BNF.
Peintre de la Chasse, vers 550-530
av. J.-C. (cliché A. Delahaye)

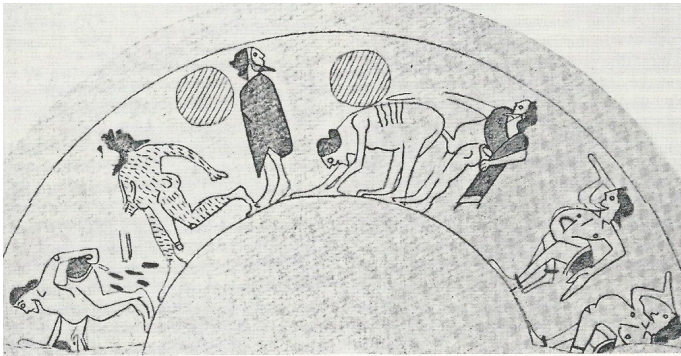


Fig. 3
Coupe laconienne du Musée de Sparte. du
peintre de Naucratis. Vers 575-570 av. J.-C.
Dessin d'après E.A. Lane, « Lakonian vase-
painting », *The Annual of the British School
at Athens*, 34, 1933-1934, pl. 39a