

## Le rire d'Hadès

Madame Silvia Milanezi

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Milanezi Silvia. Le rire d'Hadès. In: Dialogues d'histoire ancienne, vol. 21, n°2, 1995. pp. 231-245;

doi : <https://doi.org/10.3406/dha.1995.2656>

[https://www.persee.fr/doc/dha\\_0755-7256\\_1995\\_num\\_21\\_2\\_2656](https://www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1995_num_21_2_2656)

---

Fichier pdf généré le 16/05/2018

## Zusammenfassung

In der Welt der Toten, wo Hades und Thanatos herrschen, und den Menschen gefangen halten, gibt es für das Lachen keinen Platz. Trotzdem kann man einige Männer in dieser Welt lachen sehen zum Beispiel Diogenes oder Demokrit und einige andere, wie bei Lucianus von Samosata es zeigt, und nicht bei Julianus von Ägypten. Ähnlich gilt es für der Gott des Todes, der nur einmal, im "Demeterhymnus", lächeind dargestellt ist. Was ist der Sinn dieses Lächelns? Im Mythos ist Hades nicht schrecklich, sondern lächerlich, zum Beispiel wenn ein Mann ihn verwundet oder bindet und über seinen vorübergehenden Sieg lacht. Aber vor Lucianus von Samosata gibt es nicht das Lachen in der Welt der Toten. Diogenes und Demokrit lachen bei Hades wie im Leben, und nicht weil sie Lust haben mit den Toten zu lachen. Das einzige Lächeln des Königs Hades ("meidao") - als er Persephone den Kern des Granatapfels gibt - ist still, sowie die Welt der Toten, die ohne Licht ist, und wie der König der Toten, der Persephone mit dem Kern gefangen nimmt, im Gegensatz zu dem im Licht der Welt der Lebenden schallenden Lachen der Erde ("gelao").

## Résumé

Dans le monde des morts, où régissent Hadès et Thanatos, et où ils tiennent prisonniers les hommes, il n'y a pas de place pour le rire. Cependant on peut voir quelques êtres humains rire dans ce monde, par exemple Diogène, Démocrite et d'autres, comme cela apparaît chez Lucien de Samosate contrairement à Julien d'Égypte. Il en est de même pour le dieu de la mort qui n'est présenté qu'une seule fois souriant, dans l'"Hymne homérique" à Déméter. Quel est le sens de ce sourire? Dans le mythe, Hadès n'est pas effrayant mais plutôt ridicule, par exemple lorsqu'un héros le vainc ou l'attache et rit de sa victoire passagère. Mais avant Lucien de Samosate il n'y a pas de place pour le rire dans le monde des morts. Diogène et Démocrite rient chez Hadès comme dans la vie et non parce qu'ils ont envie de rire avec les morts. L'unique sourire du souverain Hadès ("meidao") - lorsqu'il donne à Persephone le pépin de grenade - est muet comme le monde des morts qui est sans lumière et comme le roi des morts, qui tient prisonnière Persephone avec le pépin, à l'inverse du rire sonore ("gela") de la terre dans la lumière du monde des vivants.

## LE RIRE D'HADÈS

Silvia MILANEZI  
Grenoble II

"Poètes, critiques, archéologues, artistes", affirmait Emily Vermeule, "passent leurs vies comme des nécromanciens, évoquant les morts pour entrer dans leurs imaginations et expérience, un passe-temps humain probablement aussi ordinaire que nécessaire"<sup>1</sup>. En effet, pour connaître le passé nous fouillons des tombes, nous arrachons à la terre ce que les anciens avaient caché aux regards indiscrets, nous nous lançons avec passion sur tout texte, toute pierre, toute image qui peut nous faire comprendre une réalité qui nous interroge, qui nous répond mais toujours en silence. Et ce silence est d'autant plus accablant que nous nous intéressons à Hadès, divinité sombre et lugubre.

Le rire, on s'en doute bien, n'est pas caractéristique de cette divinité, ni de son royaume. Et c'est justement pour cette raison que je me suis intéressée au sourire du seigneur d'Hadès. Dans cet exposé rapide j'étudierai surtout la vision traditionnelle que les Grecs se faisaient du monde des morts, un monde triste et sans sourire. Puis, en m'appuyant sur deux épigrammes funéraires de Julien d'Égypte, j'étudierai le vocabulaire du sourire dans la poésie épique ce qui me permettra d'arriver enfin à l'étude du sourire d'Hadès au v. 357 de l'*Hymne homérique à Déméter*.

---

1. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1981, p. 4.

## I. UN MONDE SANS RIRE

“Hadès désigne un personnage et un lieu. Le personnage règne dans le lieu et l’on passe d’un sens à l’autre par une légère altération”<sup>2</sup>. Hadès est par excellence le souverain des morts — le maître d’innombrables hôtes —, lot qu’il a reçu lors du partage du monde après la guerre des dieux contre les Titans<sup>3</sup>. Son royaume garde à jamais ses proies et accueille des divinités de passage, les divinités nocturnes, filles de Nuit. Et pourtant, Hadès n’est pas tout à fait le génie de la mort<sup>4</sup>, rôle joué souvent dans l’épopée par la *Ker* noire, la *Moira*, *Thanatos*, la Mort<sup>5</sup>. Ces divinités sont en quelque sorte les émissaires d’Hadès auprès des hommes. Petit à petit, cependant, Hadès et *Thanatos* semblent se confondre et ce phénomène est plus facilement remarquable au Ve siècle, même si dès l’épopée ils semblent complémentaires.

La proximité de leur nature et même de leur nom se prête à cette confusion. Si le nom d’Hadès<sup>6</sup> repose sur la notion d’invisibilité, d’obscurité, de cécité, la racine indo-européenne d’où est tiré le nom de *Thanatos*<sup>7</sup>, comporte l’idée d’effacement. De plus, si *Thanatos* est, depuis Homère, caractérisé euphémistiquement comme le transporteur des morts<sup>8</sup> Hadès est, lui, le ravisseur<sup>9</sup> par excellence.

- 
2. Clémence RAMNOUX, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959, p. 34.
  3. *Iliade*, XV, 185 ss.
  4. Pour une autre interprétation voir, B. MOREUX, *La Nuit, l’Ombre et la Mort*, *Phoenix*, 21, 1967, p. 240.
  5. Cf. Hésychius, s.v. *Thanatos* : “Mort : le dieu et ce que l’on éprouve ; elle est le terme de la vie”. Sur ces divinités voir, E. RHODE, *Psyche. Le culte de l’âme chez les Grecs et leur croyance à l’immortalité*, trad. A. Reymond, Paris, 1952 ; B. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, 1965 ; Cl. RAMNOUX, *op. cit.* ; J.-P. VERNANT, *La mort dans les yeux. Figures de l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985, et *L’individu, l’amour et la mort. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1990.
  6. Cf. P. CHANTRAINE, *DE*, s.v. *Haidēs*, p. 31-32. Cette invisibilité proche parente de l’obscurité apparaît dans d’autres épithètes du dieu : obscur, *aidnos* (cf. Hésiode, *Théogonie*, 860), invisible, inconnu, *aidelos* (cf. Sophocle, *Ajax*, 608).
  7. Cf. P. CHANTRAINE, *DE*, s.v. *Thanatos*, p. 422-423.
  8. *Iliade*, XIV, 231-232 ; XVI, 671-672 ; XVI, 682 ; ces images seraient héritées, selon les spécialistes, des *Ethiopiennes*. Cependant, selon Proclus, *Chrestomathia*, II, Thétis accompagnée des Muses jouerait le rôle de *Thanatos* et *Hypnos* car elle récupère le cadavre d’Achille, l’arrache au bûcher (*anarpasasa*) et le transporte (*diakomizein*) vers l’île Blanche.
  9. Cette image mise en action dans l’*H.H.D.* où Hadès effectivement ravit Perséphone (voir aussi Hésiode, *Théogonie*, 913-914) fait sans doute référence à une conception traditionnelle de la mort, véhiculée par d’autres figures ailées comme les *Kères*, *Hypnos*, *Thanatos*. Sur ce point voir, E. VERMEULE, *On the Wings of the Morning : the Pornography of Death*, in *op. cit.*, p. 154-177.

Enfin, ces deux divinités empêchent leurs proies de s'échapper du fond des brumes obscures<sup>10</sup> et de regagner la douce lumière du jour. Thanatos et Hadès sont en quelque sorte des variantes : figures divines investies de la même fonction et dont le mode d'action est identique<sup>11</sup>. Ils se caractérisent par l'anti-don, le refus de présents, le refus de changements, le refus de tout autre butin -gêras- que celui de retenir en soi toute fin ou perfection possible<sup>12</sup>.

Hadès ou Thanatos, divinités et représentations de la fin humaine, ont exercé depuis toujours sur l'imaginaire grec la fascination de la terreur. Les multiples visages de la mort<sup>13</sup>, ses multiples noms, souvent des euphémismes, indiquent déjà et pour toujours l'impossibilité de la cerner, de l'apprivoiser. Et les métaphores douces employées pour désigner sa présence, comme "être enveloppé par un sommeil d'airain", "abandonner la douce lumière du jour", "voyager sur les ailes de l'aurore", "franchir le seuil d'Hadès"<sup>14</sup>, gardent en filigrane l'idée de peur, de terreur, d'angoisse, face à l'aporie<sup>15</sup>, à la complète impossibilité, à l'impuissance des mortels devant leur nature périssable. De plus, ce monde est souvent décrit comme sombre, moisi, brumeux, odieux aux mortels et aux immortels où l'on rentre en versant des pleurs pour devenir des têtes pleines de nuit, des têtes

---

10. *Théogonie*, 765-766 et 770-773.

11. Cf. surtout l'ambiguïté entre le rôle d'Hadès et de Thanatos dans le prologue de l'*Alceste* d'Euripide (v. 73 ss.). Il faut ajouter qu'Euripide a repris dans sa pièce des éléments de l'*Alceste* de Phrynichos qui avait pour la première fois introduit *Thanatos* au théâtre en tant que personnage. Sur ce point cf. W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s.v. *Thanatos* ; F. DE RUYT, Le Thanatos d'Euripide et le Charun étrusque, *Antiquité Classique*, 1932, p. 61-67.

12. Cf. Aristophane, *Guêpes*, v. 983 ss. ; *Grenouilles*, v. 1394 citation de la *Niobe* d'Eschyle, fr. 156 ; le fr. 161 présente un Thanatos implacable : il n'accepte ni libations (*aspeitos*) ni prières (*apareitos*) ; Schol. Hom. *Iliade* IX, 158. Sur ce point voir, Lewis R. FARNELL, *Cults of the God of the Lower World, The Cults of the Greek States*, III, Oxford, Clarendon Press, 1907, p. 280-288 et p. 376-378.

13. Sur ce point voir Laurence KHAN, La mort à visage de femme, *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la dir. de G. Gnoli et J.-P. Vernant, Cambridge-Paris, 1982, p. 133-142 et J.-P. VERNANT, Mort grecque, mort à deux faces, *Le Débat*, 12, mai 1981, p. 51-59.

14. Pour ces métaphores voir *Iliade*, XI, 240 ; *Odyssée*, XIII, 79 ; Hésiode, *Théogonie*, 756 et 766 ss. ; Euripide, *Iphigénie en Aulide*, 1281-2 ; *Alceste*, 18, 263, 457, 852. Nous retrouvons ces aspects de la mort bienfaitrice, *paian* chez Sophocle, fr. 606, Euripide, *Hippolyte*, 1373. Sur le vol sur les ailes de l'aurore voir, E. VERMEULE, *op. cit.*, p. 145-147.

15. Cf. Laurence KHAN et Nicole LORAUX, Mort. Les mythes grecs, *Dictionnaire des Mythologies*, II, Paris, 1981, p. 119.

inconsistantes<sup>16</sup>. Il n'est donc pas aisé de trouver la joie ni le rire dans ce royaume, du moins l'épopée et les poètes archaïques n'ont pas évoqué cette possibilité.

Peut-on rire de la mort ? Comment rire d'un dieu au cœur toujours sombre, toujours farouche ? Cela paraît bien difficile. Et pourtant, même dans l'*Illiade*, Hadès semble ridicule. En effet, au chant V, quand les dieux se mêlent aux combats des hommes. Aphrodite, blessée<sup>17</sup>, vient pleurer sur les genoux de sa mère. Pour la consoler, Dioné évoque les malheurs d'autres dieux, d'autres blessures provoquées par le trop plein de *menos* de certains des mortels. Hadès, dans le passé, avait lui aussi été victime de la fureur d'Héraclès ce qui l'avait obligé à monter dans l'Olympe pour se faire soigner d'une grave blessure<sup>18</sup>. Ailleurs, dans le chant XX<sup>19</sup> Hadès n'est pas vraiment une figure divine entourée de dignité : comme un humain, il prend peur du vacarme suscité par le conflit qui éclate entre les dieux et qui pourrait exposer son royaume au regard de tous. Cependant dans ces contextes, précisons-le, le poète n'évoque pas le rire : le ridicule d'Hadès est une question de réception.

D'autre part il convient de souligner que les légendes où Hadès et Thanatos interviennent sont rares. Si l'on exclut le rapt de Perséphone où Hadès joue un rôle d'exécutant, plutôt que de concepteur, nous remarquons que ses interventions mythiques se circonscrivent à des cycles où ruse et combat occupent une place de choix. Hadès ou son doublet Thanatos ont toujours pour adversaire un mortel<sup>20</sup> — Héraclès ou Sisyphe — dont les armes d'attaque sont la *métis*<sup>21</sup> et le courage. De ces rencontres Hadès sort blessé par une

16. Cf. *Odyssée*, XI et XXIV ; Hésiode, *Théogonie*, 736 ss. ; voir aussi l'Hadès *melas* chez Sophocle, *Oedipe Roi*, 29-30, *ennuchos*, *Trachinniennes*, 501, et sa maison odieuse, *stugios domos*, en *Oedipe à Colonne*, 1564.

17. *Illiade*, V, 363-417.

18. *Illiade*, V, 395-402.

19. Cf. v. 61-65.

20. Les légendes où Hadès et Thanatos interviennent sont pauvres : voir la brièveté de la partie mythologique dans les articles de W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I, 2, col. 1779-1782 et V, col. 482-483.

21. Sur Sisyphe *kerdistos*, *Illiade*, VI, 153 ; *ailometis*, Hésiode, fr. 10, 2 Merkelbach-West, *sphesi poluphrosunais*, *Théognis*, 702 ss. ; *andron pleista noesamenos*, Alcée, fr. 73 Diehl ; *puknotatois palamais*, Pindare, *Olympiques*, XIII, 52-54 ; Eschyle aurait écrit deux tragédies sur ce personnage, *Sisyphe Petrokulistes* et *Sisyphe Drapetes*. Sur Sisyphe voir aussi A. SEVERYNS, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège-Paris, 1928, p. 391-393 ; Marcel DETIENNE et Jean-Pierre VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 178. Tout en affirmant la ruse et l'intelligence de Sisyphe, S. REINACH, dans "Sisyphe aux Enfers", *Cultes, Mythes et*

pierre ou par une flèche, Thanatos finit par être ligotée à l'improvisiste (comme elle-même le fait aux hommes). Il en résulte alors que ces dieux peuvent être privés de leur *gêras*. Il arrive qu'ils ne puissent pas tenir leur rôle. En effet, la victoire des mortels sur Hadès ou Thanatos renverse leur pouvoir, bouleverse leur royaume en les exposant à la lumière du jour. Sisyphe a tenté de se soustraire à la mort, en la ligotant, Héraclès a sauvé Alceste du filet d'Hadès en ligotant Thanatos<sup>22</sup> ; pourtant la mort est revenue une deuxième fois pour Alceste, pour Sisyphe<sup>23</sup> et même pour Héraclès<sup>24</sup>. Certes ces héros obtiennent une victoire passagère sur la mort, mais les textes n'évoquent jamais le rire du vainqueur - motif important dans la poésie épique et dans la tragédie - car Hadès ou Thanatos tiennent toujours le dernier mot. De plus, ce royaume-prison, nous l'avons vu, ne semble pas propice au rire.

Cependant, au Ve siècle le royaume d'Hadès semble s'éclaircir, les personnages de comédie ont hâte d'y arriver car, dit-on, là bas la vie est agréable, paisible. Les morts se promènent dans des prairies fleuries, baignées par une douce lumière, la nourriture coule à flot, et tout semble contribuer pour que l'on goûte les plaisirs les plus exquis de la chair<sup>25</sup>. Nous sommes loin des sombres inconsistantes, des têtes pleines de nuit de l'*Odyssée*, des brumes et du moisi d'Hadès. Ce portrait de comédie qui évoque un paradis perdu, une sorte d'âge d'or<sup>26</sup> est une plaisanterie douce-amère qui, tout en traduisant des

---

*religions*, II, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1906, p. 159-205 montre que ce héros ne fait pas partie des grands criminels jetés par les dieux dans le Tartare. Il y aurait eu une confusion iconographique provoquant une interprétation erronée chez les poètes qui ont véhiculé une image malheureuse de Sisyphe.

22. Cf. Euripide, *Alceste*, v. 845 ; pour Sisyphe voir aussi Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9, 3 et III, 12, 6.
23. Cf. Alcée, B 6A Lobel-Page, l. 5-8 = fr. 73 Diehl.
24. *Odyssée* XI, 601 ss.
25. Pour les philosophes voir particulièrement Platon, *République*, X, 1614 d-e ; Plutarque, *De Sera*, 565-566 et les remarques sur les mythes eschatologiques dans la deuxième partie de l'œuvre d'A. MOTTE, *Prairies et Jardins de la Grèce antique. De la Religion à la Philosophie*, Bruxelles, Palais des Académies, 1973. Pour la comédie voir Aristophane, *Grenouilles*, 154 ss. et 448-459 ; *Tagenistai*, fr. 448 K ; Phérécrate, *Mineurs*, fr. 108 K, Metagenès, *Thouriopersai*, fr. 6 K ; Nicophon, *Les Sirènes* fr. 13 K (*apud* Athénée, VI, 269 e).
26. Sur cette question, voir L. GERNET, La cité future et le pays des morts, *REG*, 46, 1933, p. 293-310 (repris in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1976, p. 139-153) ; H.C. BALDRY, *Idler's Paradise* in *Attic Comedy, Greece & Rome*, XXII, 1953, p. 49-60 ; P. VIDAL-NAQUET, Réflexions sur l'historiographie grecque de l'esclavage, et : Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie, in J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Travail et esclavage en grèce ancienne*, Bruxelles, ed. Complexe, 1988, p. 96-146 ; W. FAUTH,

conceptions d'un au-delà bénéfique, héritage de la religion d'Eleusis, de l'orphisme ou du pythagorisme, met en évidence les problèmes que traverse Athènes tout au long de la guerre du Péloponnèse. Il serait donc exagéré de penser que la conception que les Grecs se faisaient du monde des morts était changée. L'au-delà joyeux et lumineux est le propre des initiés, des philosophes, car dans la pensée populaire Hadès est toujours sombre et son royaume triste<sup>27</sup>. Et là si les textes font allusion à la joie, aux fêtes dans le monde des morts, nous n'assistons pas encore à des éclats de rire bon enfant, aux éclats de rire infini qui envahissent souvent tout l'Olympe. Il faut attendre les oeuvres de Lucien de Samosate et toute son irrévérence nourrie de réflexion philosophique pour retrouver un monde des morts où rient surtout ceux qui ont compris le sens, ou le non-sens de la vie comme Charon, Hermès, Diogène, Démocrite<sup>28</sup>. Rire certes, mais ici il tient plus de la dérision, de la moquerie philosophique que d'une conception adoucie du monde des morts.

Il est intéressant de remarquer que le lot d'Hadès ne semble pas être le rire. Cependant on ne le dit pas clairement. Encore une fois les poètes utilisent des périphrases, des euphémismes pour traiter cette matière sombre, repoussante. C'est à l'époque hellénistique, voir à l'époque chrétienne que les épigrammes funéraires évoquent un au-delà explicitement sans rire. Même si les épigrammes funéraires attribuées à Julien, préfet d'Égypte<sup>29</sup> ne sont pas les premières à traiter cette question, elles ont l'avantage d'évoquer la poésie homérique et archaïque, raison pour laquelle je les étudierai ici :

Εἰ καὶ ἀμειδίτων νεκυῶν ὑπὸ γαῖαν ἀνάσσεις  
 Φερσεφόνη, ψυχὴν δέχνησο Δημοκρίτου  
 εὐμενέως γελώσασαν, ἐπεὶ καὶ σεῖο τεκοῦσαν  
 ἀχνημένην ἐπὶ σοὶ μούνος ἔκαμψε γέλωσ.

*"Quoique des morts sans sourire composent, ô Perséphone, ton empire souterrain, reçois avec bienveillance l'âme de Démocrite*

---

Kulinarisches und Utopisches in der griechischen Komödie, *Wiener Studien Zeitschrift für klassische Philologie*, 86, 1973, p. 39-62.

27. Chez Claudien, poète du Ve siècle après J.-C., on retrouve un monde des morts joyeux. Là encore il s'agit d'une exception, car le poète dépeint les noces de Pluton et de Proserpine et dans cette journée tout ce qui était maléfique et triste devient rayonnant, paisible, affable, cf. *De Raptu Proserpinae*, 277-306 et surtout 326 ss.
28. Cf. surtout *Dialogue des Morts ; Du Deuil ; Dialogue des Dieux*.
29. Poète du VIe siècle après J.-C., un des préfets d'Égypte.

avec son rire puisque ta mère en deuil de toi, n'en fut distraite que par le seul rire."<sup>30</sup>

Πλούτων, δέξο, μάκαρ, Δημόκριτον, ὡς κεν ἀνάσσων  
αἰὲν ἀμειδίτων καὶ γελῶντα λάχοις.

"Pluton, accueille, ô bienheureux, le philosophe Démocrite pour que, régnant sur un peuple à jamais sans sourire, tu aies un rieur dans ton lot".<sup>31</sup>

Nous constatons immédiatement que ces épigrammes-épitaphes suivent le *pattern* de la prière. Ils s'adressent aux divinités infernales plutôt qu'au mort ; le poète demande qu'Hadès et Perséphone fassent bon accueil à Démocrite sur le point d'entrer dans leur royaume. D'emblée nous remarquons une opposition entre ἀμείδιτοι "ceux qui ne sourient pas", les morts, et γελῶντα "celui qui rit" Démocrite. Le philosophe qui vient de mourir continuera, de toute évidence, d'affiner sa réflexion, à l'exemple des héros homériques qui conservent chez Hadès le métier qu'ils exerçaient sur terre : Démocrite fera résonner l'Hadès de son rire.

Dans ces poèmes, Julien s'appuie sur la tradition qui faisait de Démocrite un rieur, *Gelasinos* (par opposition à Anaxagoras et à Héraclite, le sombre<sup>32</sup>, tradition qui trouve sa plus haute expression dans les lettres du Pseudo-Hippocrate aux Abdériens<sup>33</sup>. En effet, dans ces lettres on apprend que Démocrite riait de tout, raison pour laquelle ses compatriotes le tenaient pour fou. Le médecin après un entretien avec le soi-disant malade découvre que le sage rit parce qu'il est arrivé à la vraie connaissance de soi, des autres, du monde. On peut également se demander si Julien n'évoque pas ici la conception philosophique de Démocrite sur le monde des morts, puisqu'il avait écrit, si l'on en croit le témoignage de Diogène Laërce,

30. *Anthologie Palatine*, VII, 58.

31. *Anthologie Palatine*, VII, 59.

32. Cf. Suidas, s.v. *Demokritos* (*Demokritos Gelasinos*) ; Stobée, *Florilège*, III, 20, 53 ("Quant aux sages, Héraclite et Démocrite, ils combattaient la colère, l'un en pleurant, l'autre en riant"). Cicéron, *De oratore*, II, 58, 235 ("Et d'abord, quelle est la nature même du rire, qu'est-ce qui le provoque ? (...) laissons-en la réponse à Démocrite") ; Horace, *Ep.* II, 1, 194 (*si foret in terris rideret*) ; Juvénal, *Satires*, 10, 33 (*perpetuo risu pulmonem agitare solebat Democritus*), cf. aussi v. 47 ss. ; J.-P. DEMONT, D. DELATTRE et J.-L. POIRIER, éd., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 747-936 et particulièrement p. 746-834 ; H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934-1937. Voir aussi, A. BUCK, *Democritus ridens et Heraclitus flens*, *Wort und Text, festschrift für Fritz Schalk*, éd. H. Sckommodau, Francfort, 1963.

33. Cf. particulièrement Lettres 10 à 17 (éd. E. Littré, t. IX) traduites et commentées par Yves Hersant dans, *Hippocrate, Sur le rire et la folie*, Paris, Rivages, 1989.

d'Athénée et de Proclus, un ouvrage intitulé *Des choses d'Hadès* ou *Sur l'Hadès*<sup>34</sup>. Pour conclure la question des sources il faudrait ajouter que la première épigramme montre une remarquable parenté avec le vocabulaire des hymnes homériques et particulièrement avec l'*Hymne homérique à Déméter*, où le rire et la mort vont de pair et où pour la première fois (et je dirais même unique fois) dans la littérature grecque, Hadès sourit<sup>35</sup>.

'Αμείδητος n'a pas été employé par Homère ni par les poètes archaïques quoique la formule αἰεὶ ἀμείδητος repose sur l'*Hymne homérique à Aphrodite III*<sup>36</sup> où la déesse est caractérisée comme "celle qui rit toujours", αἰεὶ μειδιᾷ. Les verbes μειδιάω ou μειδάω<sup>37</sup> ne semblent pas être faits pour les formules négatives<sup>38</sup> : sourire c'est une χάρις qui ne se comprend qu'à l'affirmatif. 'Αμειδής et ἀμείδητος sont liés, du moins dans les textes qui nous restent (et souvent de source orphique) au monde des ténèbres : Nuit est sans sourire, ainsi que le Tartare et le Barathros<sup>39</sup>. Dans les épigrammes funéraires tardives Hadès lui-même est ἀμείδητος<sup>40</sup>. Il est possible que ἀγέλαστος<sup>41</sup>, mot rare également, recouvre parfois le champ sémantique d'ἀμείδητος. Cependant ces deux termes ne sont pas vraiment synonymes : ἀμείδητος semble définir une situation figée tandis que le α- privatif

34. Cf. Diogène Laërce, *Vies*, IX, 46 ; Athénée, *Les Deipnosophistes*, IV, 168b ; Proclus, *Commentaire sur la République de Platon*, II, 113, 6, éd. Kroll. Cf. aussi Philodème, *De la mort*, XXIX, 27, éd. Mekler. Voir, J.-P. DEMONT, D. DELATTRE et J.-L. POIRIER, éd., *op. cit.*, p. 747-936 et particulièrement p. 835-836 ; H. DIELS-W. KRANZ, *op. cit.*

35. *H.H.D.*, 357-358. Il convient de remarquer que Pluton sourit également dans le poème de Claudien, v. 312-314 ; *mox ipse serenus/ingreditur facili passus mollescere risu/dissimulisque sui*. Sur ce passage et sur les sources du *De Raptu Proserpinae* voir, *The Homeric Hymn to Demeter*, edited by N.J. Richardson, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 68-73.

36. Cf. v. 3 (Ed. Allen).

37. Μειδιάω est utilisé seulement au présent, il emprunte les formes de l'aoriste au verbe μειδάω.

38. Chez Homère toutes les occurrences de ce verbe et dérivés apparaissent dans des phrases affirmatives : *Iliade*, I, 595-596 ; IV, 356 ; V, 426 ; VI, 404 ; VII, 212 ; VIII, 38 ; X, 400 ; XIV, 222-223 ; XV, 47 ; XXI, 434, 491 ; XXIII, 555, 786 ; *Odyssée*, IV, 609 ; V, 180 ; XIII, 287 ; XVI, 476 ; XXII, 371 ; XXIII, 357 ; *Hymne homérique à Aphrodite III*, 3 ; *Hymne homérique à Dionysos I*, 14 ; *Batrachomyomachia*, 56.

39. Orph. Arg. 957, 1079.

40. Cf. Suidas, s.v. ἀμείδητος· σκυθρωπός, καὶ ἀμειδητῶν, σκυθρωπῶν, ἀγελάστων. ἐν Ἐπιγράμμασι· εἰ καὶ ἀμειδητῶν νεκῶν ὑπὸ γαῖαν ἀνάσσει, Περσεφόνη. Cf. Theodoridas, *Anthologie Palatine*, VII, 439, 4 ; IG 14, 769 (Naples) = EG 575 (éd. Kaibel). Pour une étude rapide de la dernière épigramme voir, R. LATIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, The University of Illinois Press, p. 86.

41. Chez Homère ce mot apparaît seulement dans l'*Odyssée*, VIII, 307. Cf. aussi Héraclite, fr. 92 DK, Eschyle, *Agamemnon*, 794 et fr. 290.

d'ἀγέλαστος n'indique pas une situation définitive. Ἀμείδητος s'appliquerait à celui qui ne rit jamais, ἀγέλαστος à celui qui, **au moment dont il est question**, ne rit pas. Dans les épigrammes de Julien les morts sont donc figés dans un silence terrible, privés de la grâce caressante du sourire et du bruyant éclat du rire.

Dans les textes homériques nous retrouvons vingt-trois occurrences de μειδιάω et cinq d'ἐπιμειδιάω. Douze occurrences de μειδιάω se trouvent dans un vers formulaire où μείδησεν occupe toujours la troisième place après la césure, marquant la fin du premier hémistiche. Le sourire clôt un dialogue pour permettre qu'un autre s'engage ; celui qui sourit étant souvent celui qui détient un quelconque pouvoir. Dans le récit μειδιάω apparaît soit lié aux combats (*Il.*, VII, 212, *Il.*, XXIII, 786), soit comme le résultat d'une action (*Il.*, VI, 404), soit comme l'amorce d'une nouvelle action (*Il.*, I, 596, *Il.* 14, 233 : ici le participe aoriste féminin s'applique toujours à Héra et ouvre l'hexamètre).

*Epimeidesas*, apparaît toujours au participe aoriste masculin, lui aussi avant qu'un dialogue ne débute et souvent dans une formule où il occupe la deuxième place marquant la césure : Τὸν δ'ἐπιμειδήσας προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς (*Od.*, X, 371) ; τὸν δ'ἐπιμειδήσας προσέφη Διδὸς υἱὸς Ἀπόλλων (*H.H.A.*, 531) ; Τὸν δ'ἐπιμειδήσας προσέφη κρείων Ἀγαμέμνων (*Il.* 4, 356) ; Τὸν δ'ἐπιμειδήσας προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς (*Il.* X, 400) Τὴν δ'ἐπιμειδήσας προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς (*Il.*, 8, 38). Ce verbe n'est pas un synonyme parfait de μειδιάω puisqu'il apparaît dans les contextes où l'ironie et le reproche voilé sont de mise.

Le rire qui s'exprime par μειδιάω ou επιμειδιάω<sup>42</sup> est, selon les spécialistes, lié au sourire câlin des parents à leurs enfants, rire qui naît de la joie qui provoque l'amour<sup>43</sup>. D'où l'épithète exclusivement appliquée à Aphrodite chez Homère, φιλομμειδής, "souriante", "amie des sourires"<sup>44</sup>. Hésiode, lui aussi attribue cette épithète à

42. L'étymologie de ce mot n'apporte aucune information précise sur son sens originel. P. Chantraine démontre qu'il y a une régularité du radical \*-smeid qui a donné sourire ou rire en plusieurs langues. P. CHANTRAINE, *DE*, s.v. μειδιάω. Voir aussi, D. ARNOULD, *op. cit.*, p. 140.

43. Cf. A. PLEBE, *La Nascita del comico nella vita e nell' arte degli antichi Greci*, Bari, 1954, p. 5 ss. Cf. aussi Dominique ARNOULD, Les rires et les sourires d'accueil et de séduction, *Le Rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 85-92. Pour des exemples épiques voir surtout, *Iliade*, VI, 404 ; XXIII, 555 ; *Odyssée*, IV, 609 ; V, 180.

44. Cf. *Iliade*, III, 424 ; IV, 10 ; V, 375 ; XIV, 211 ; XX, 40 ; *Odyssée*, VIII, 362 ; *Hymne homérique à Aphrodite*, 1, 17, 49, 56, 65, 155 etc. Voir aussi D. DICKMANN BOEDECKER, The names and epithets of Aphrodite, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden, 1974, p. 18-42 et particulièrement p. 31-36. Dans la *Théogonie*, v. 256 cette épithète est appliquée à Glaukonomé, une Néréide, et

Aphrodite, tout en utilisant une autre étymologie : il emprunte *μειδής* à *medea*, puisque Aphrodite est issue du sexe de Cronos<sup>45</sup>. Ainsi *φιλομειδής* pourrait être traduit gardant l'ambiguïté "celle qui aime le rire de l'amour". Il est intéressant de remarquer que même dans les représentations figurées, Aphrodite, depuis l'époque archaïque, nous offre un visage souvent éclairé par un sourire charmant<sup>46</sup> qui fait écho à la formule *aei meidiaei*. Dans l'*Iliade* et même dans l'*Odyssée*, quand la séduction intervient, Aphrodite est *philommeidés*, même si le poète pouvait utiliser une autre épithète<sup>47</sup> ; de même Héra qui s'apprête à séduire Zeus<sup>48</sup> devient, grâce au ruban que lui prête Aphrodite, un double de la déesse de l'amour. Le premier signe de sa transformation est le sourire sur lequel le poète insiste à deux reprises en deux vers consécutifs.

Cependant, ce sourire garde bien des ambiguïtés. Tout en étant signe de tendresse, indiquant amusement (Zeus et Athèna, Athèna et Ulysse, Calypso et Ulysse), acquiescement (Zeus et Athèna, Achille et Antiloque, Héra et Hephaistos, Hadès et Hermès), la complicité (par exemple, dans le dialogue entre Athèna et Ulysse, entre Calypso et Ulysse, Héra et Aphrodite, Télémaque et Ulysse chez Eumée) ce rire est aussi sournois. Certaines utilisations de *μειδιάω* dans l'épopée semblent recouvrir un champ sémantique attaché d'habitude à *γελάω*. En effet, tout guerrier qui bat son adversaire, rit pour marquer sa victoire, la suprématie de sa valeur, de son *ἀρετή* sur la faiblesse de l'autre. Ainsi Héra sourit en frappant la colombe Artémis, inexpérimentée des exploits d'Arès, elle sourit encore en entendant le discours de victoire qu'Athèna adresse à Arès et Aphrodite. *Μειδιάω* apparaît également dans les contextes où la ruse

---

plus tardivement *Anthologie Palatine*, IX, 524, 2, Dionysos est dit *philommeides*. Sappho, elle, est *meilichomeide*, "au doux sourire" chez Alcée, fr. 55 Bgk = fr. 384 L.-P.

45. Cf. P. CHANTRAINE, *DE*, s.v. *μειδιάω*. Ici Chantraine commente le v. 200 de la *Théogonie* d'Hésiode : "On y voit légitimement un jeu de mot étymologique d'Hésiode : Aphrodite est appelée *philommeida* parce qu'elle est issue des *medea* ou sexe de Cronos". Pour les questions de dialectologie, voir, L-S, *GEL* et le commentaire de West *ad v.* 200 (*Hesiod, Theogony*, Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford, Clarendon Press, 1971).
46. À propos du sourire archaïque des *Korai*, voir J. BOARDMAN, *Greek Sculpture. The Archaic Period*, Oxford, 1978 et B.S. RIDGWAY, *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Princeton, 1977.
47. Cf. par exemple, *Iliade*, XIV, 193, 221 et 224. Sur ce point voir le commentaire de G.S. KIRK *ad Il.* III, 424 (cf. *The Iliad : a Commentary*, vol. I, Books I-IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1985).
48. *Iliade* XIV, 222-223.

tient la première place. En effet, Ulysse sourit d'un sourire sardonique, (μείδησε δὲ θυμῷ / σαρδόνιον μάλα τοῖον) (*Od.*, XX, 302) quand les prétendants manquent de le blesser avec un pied de bœuf. En riant, le héros réaffirme ses desseins sombres à l'égard des prétendants, complice de son propre cœur. Comme les larmes<sup>49</sup> libératrices préparent les guerriers au combat, aux exploits, le sourire semble être la manifestation de la volonté des guerriers, de leur détermination à accomplir une *areté*, et dans le cas que je viens d'évoquer cette *areté* est la vengeance, le meurtre, la mort.

Dans l'*Hymne homérique à Déméter*, Zeus envoie Hermès chez Hadès pour sommer le maître des lieux de renvoyer Perséphone : il faut que le courroux de Déméter soit apaisé.

Ὡς φάτο· μείδησεν δὲ ἄναξ ἐνέρων Ἀϊδωνεύς  
ὄφρυσιν, οὐδ' ἀπίθησε Διὸς Βασιλῆος ἐφετμῆς.

"Il parlait ainsi ; le Seigneur du Peuple souterrain, Aïdôneus, sourit dans ses sourcils, et ne désobéit point aux injonctions de Zeus-Roi."

Il est intéressant de remarquer que le rire d'Hadès est bigarré, difficile à cerner<sup>50</sup> : il indique son obéissance et sa complicité à l'égard de Zeus, une complicité subjective, à l'égard de ses propres desseins, il souligne, enfin, sa ruse à l'égard de Perséphone. Dans un premier temps, Hadès fait semblant d'être obéissant, d'acquiescer aux ordres de Zeus. Sa réaction est trop rapide pour être vraie. Dans des circonstances analogues, je pense à Calypso tout particulièrement, les divinités obéissent mais avant de passer à l'acte elles émettent des plaintes. Tel qu'il est énoncé par Hermès, l'ordre du Cronide semblait définitif. Or, le fait d'obéir priverait le seigneur de tant d'hôtes de sa compagnie ce qui n'est pas possible, vu le discours qu'il adresse à Perséphone en réponse au message de Zeus et la description que le poète en fait lors de l'arrivée d'Hermès. En effet, il retrouve Hadès "sur sa couche auprès de son épouse" (v. 343) et cette expression n'a rien d'ambigu. De plus, nous savons que Zeus avait lui-même accordé Perséphone à son frère. Donc Hadès, rit, complice de la ruse que Zeus lui-même utilise pour apaiser Déméter. D'ailleurs Déméter n'est pas dupe, elle comprend la double ruse et ne

49. Sur cette question voir, H. MONSACRÉ, *Les larmes d'Achille*, Paris, 1983, p. 137 ss.

50. Pour l'étude de ce passage (v. 357 ss.) voir aussi *The Homeric Hymn to Demeter*, edited by N.J. Richardson, Oxford, Clarendon Press, 1974 ; *The Homeric Hymns*, edited by T.W. Allen, W.R. Halliday and E.E. Sikes, Oxford, Clarendon Press, 1936 (2nd ed.).

s'élançait pas vers l'Olympe immédiatement après le retour de sa fille ; Zeus est obligé de lui envoyer un nouveau messager pour que son courroux cède enfin.

À l'égard de Perséphone le sourire d'Hadès est aussi ambigu que son discours. Les vers suivants (v. 360-364) posent maints problèmes aux philologues. Certains spécialistes ont suggéré soit de les supprimer soit de les déplacer à l'intérieur du poème. Richardson, le dernier commentateur de l'hymne conserve intact le texte et insiste justement sur les propos voilés d'Hadès : le dieu ne veut pas être précis, plus il est vague, plus la ruse prendra. Tout en laissant partir Perséphone, Hadès l'attache à son royaume par des propos doux, interprétés par des spécialistes comme une *consolatio*, qui serait plus opportune lors du rapt, place qu'elle occupe d'ailleurs dans le *Rapt de Proserpine* de Claudien. Ici cette *consolatio* est vraiment étrange : à l'entendre on dirait que Perséphone ne veut pas partir, ne veut pas quitter Hadès, raison pour laquelle il affirme qu'elle trouvera en lui un digne époux. Or, quelques vers plus tôt, le poète évoquait la révolte de Perséphone et son désir de quitter Hadès. Drôle de consolation donc, puisque implicitement Hadès lui annonce son prochain retour chez lui ! Par ces mots, Hadès lui signifie qu'il n'est pour rien dans le sort qui lui est imparti, qu'il partage lui aussi. Pris dans ce sens, ce discours est l'expression même de la ruse amorcée par son sourire. Hadès s'emploie par la suite (v. 364-369) à flatter Perséphone en dressant la liste de ses τιμαί futures : sur terre, domination sur tous les êtres vivants qui se meuvent ; dans l'Olympe, honneurs chez les Immortels ; chez Hadès, punition pour ceux qui ne concilieront pas son cœur par des sacrifices et offrandes. Ces paroles sont caressantes et moins précises que ma formulation. Perséphone, pressée de regagner la maison de sa mère, écoute d'une oreille sourde. En effet, en racontant à sa mère ses récentes souffrances, Perséphone n'évoque pas le discours qu'Hadès lui avait tenu. Cela est d'autant plus étrange qu'elle résume le message que Zeus avait fait parvenir à Hadès. Oubli ? Ruse de la jeune déesse ? Je ne le pense pas. Ce passage montre bien sa hâte de partir, élan de jeunesse qui la fait commettre des erreurs d'inattention. Hadès tire profit de ce manque d'expérience, de cette situation. D'ailleurs il se sent obligé d'allier le geste à la parole. Hadès lui offre le pépin de grenade, accomplissant ainsi une triple ruse. Ce don sucré est la concrétisation de ce sourire de sourcils, un sourire narquois, un sourire qui se cache. Par le pépin de grenade, Hadès lie Perséphone à jamais au monde des morts, complice en dernière instance seulement de son cœur sombre.

Ainsi le sourire d'Hadès fait écho au rire de la terre : γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε<sup>51</sup>. Et pourtant, μειδάω et γελᾶω n'ont pas le même sens. Γελάω appartient, selon Plebe<sup>52</sup>, au domaine de la joie pure qui naît dans le cœur des hommes et appelle le sourire. P. Chantraine semble rapprocher l'origine de ce mot de *galen* l'écume, l'éclat blanc de la mer<sup>53</sup>. Ainsi par une symbiose magique, l'homme regarde le calme de la mer et sous cette influence, belle et mystérieuse, il éprouve la sensation d'infini, de l'équilibre et il rit, γελᾷ. Il semblerait donc que γελῶς à l'origine serait le rire spontané, celui qui naît naturellement sous le signe de l'équilibre de l'ordre, de la tranquillité de l'homme et de la nature.

Peut-être peut-on parler de rire naturel, spontané quand il désigne la maison de Zeus qui jubile avec les chants des Muses<sup>54</sup>. Néanmoins on ne peut pas considérer le rire des Olympiens envers Héphestos comme un rire d'équilibre, de joie pure : ils rient du dieu qui dans sa boiterie se traîne péniblement et fait le "Ganymède" pendant le banquet<sup>55</sup>. Le rire des dieux n'est pas destructeur, même si une forme de dérision commence à s'y dessiner. C'est le rire infini, rire qui tout en apportant la dérision, remplit de joie l'Olympe neigeux.

Pourtant, si l'on prend des exemples où rire et nature sont alliés, cette tranquillité, cet ordre, sont très singuliers.

γελάσσε ὃ πᾶσα περὶ χθῶν  
χαλκοῦ ὑπὸ στεροπιῆς<sup>56</sup>

πᾶς τ' οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε  
γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε<sup>57</sup>

Dans ces deux exemples c'est bien en effet la nature qui rit - la terre, le ciel - mais quel rire ? Et quelle nature ? La terre rayonne, mais sous l'éclat des armes : c'est la mort des guerriers qui la réjouit car c'est χθῶν qui rit, la terre en sa profondeur.

51. *H.H.D.*, 14 ; cf. *Iliade*, XIX, 362.

52. *La Nascita del comico*, Bari, 1956, p. 5 ss.

53. Cf. *DE*, s.v. γελᾶω.

54. Cf. Hésiode, *Théogonie*, 40.

55. *Iliade*, I, 599-600. Ce passage homérique correspond d'une certaine manière à la définition aristotélicienne du comique : "Le comique n'est qu'une partie du laid ; en effet, le comique consiste en un défaut ou une laideur qui ne causent ni douleur ni destruction" (Aristote, *Poétique*, 49a 34 ss.). Sur le rire des dieux, voir C. KERENYI, *The religion of the Greeks and Romans*, London, Thames and Hudson, 1962, p. 192-200.

56. *Iliade*, XIX, 362-363.

57. *H.H.D.*, 13-14.

Dans le second texte, l'*Hymne homérique à Déméter*, ce rire est un piège mortel pour la jeune fille qui court par la prairie à la recherche du printemps et ne sait pas que son rapt est déjà décidé. La terre, le ciel et l'onde marine rient devant le beau narcisse safran auquel Perséphone tend les bras. Cet équilibre de la terre, cette joie rayonnante devant le parfum et l'éclat de cette fleur à multiples têtes, sont bien l'annonce du "mariage" de Perséphone avec le dieu aux innombrables hôtes<sup>58</sup>.

Rire ambigu donc, puisqu'il peut aussi bien fixer les choses dans l'immobilité de la mort - quand le rire de la terre entraîne Perséphone dans le gouffre, et que toute chose cesse de croître - que faire renaître la vie - quand les plaisanteries d'Iambe font rire Déméter, l'obligeant, en quelque sorte, à reprendre sa nature divine de mère nourricière.

Ainsi, même si l'on peut faire un rapprochement étroit entre γελάω et μειδιάω, leur manifestation est différente. Γελάω suppose l'éclat lumineux autant que sonore - et la capacité de se répandre, de devenir collectif. Μειδιάω est le rire silencieux, l'ébauche d'un sourire, l'intériorité. Γελάω c'est le rire du corps, μειδιάω le rire de l'esprit.

Hadès sourit en employant les ruses dignes de la χάρις d'Aphrodite, et lie à jamais la belle Perséphone à ce monde nocturne et ombrageux dont elle partagera les honneurs en tant qu'épouse. Si γελάω est le rire qui provoque une blessure dans le cœur de l'amant, μειδιάω est le sourire de l'amant qui menace l'aimé, qui annonce que sa victoire est déjà décidée. Le dieu aux innombrables noms remplace la fleur à cent têtes par le fruit aux pépins innombrables et ainsi son sourire est une manière de deuxième rapt. Ainsi le sourire d'Hadès est un *dolos* qui fait écho au rire de la terre, lui aussi un *dolos*, dont le but final est la réjouissance du Cronide aux multiples noms<sup>59</sup>.

Rire -γελάω au pays des morts est impossible parce que là-bas n'existe pas la lumière, source de joie, parce que seul le silence y règne.

Il est impossible de rire - sourire (μειδιάω) parce que toute la χάρις, toutes les ruses sont sans effet sur Thanatos, sur Hadès : leur invisibilité, leur métamorphose en ombre les sauvent du ridicule. De

58. *Poludegmon*, H.H.D., 17, 31 ; *poludektes*, H.H.D., 9.

59. H.H.D., v. 9 (Γαῖα Διδὸς βουλῆσι χαριζομένη Πολυδέκτη) ; H.H.D., 13-14 (πᾶς τ' οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε / γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε καὶ ἄλμυρόν οἶδμα θαλάσσης).

plus, la ruse humaine ou divine qui naît sous le signe de la Nuit ne peut rien contre la ruse à l'état pur : la Mort.

Si les Morts ne peuvent pas sourire, s'ils sont les *ἀπὸν ἀμείδητοι*, comme l'écrit Julien, Hadès sourit. Seul Hadès peut sourire, rire en son for intérieur *-οφρύσιν* - complice de son propre coeur sombre, rire de joie, conscient de son pouvoir. Le rire d'Hadès est silencieux, sans éclat, presque imperceptible, rire propre à la mort.

Mélange d'ombre et de lumière, l'homme vivant rit *-gela-* et sourit - *meida* ; mort il est figé, immobile dans son corps, dans son esprit. Hadès en revanche, celui qui rit parmi les morts, s'éloigne des hommes et des Olympiens, comme si son rire n'était même pas celui d'un dieu, mais le masque du sarcasme et de l'ironie, celui de *Μῶμος*. Le sourire d'Hadès n'a rien de doux et de caressant, il n'est pas communicatif : il n'est qu'une ébauche. Le rire qui secouait Démocrite, le rire infini qui remplit l'Olympe ne couvrira jamais le nocturne silence des prairies d'asphodèles.