

G. RAEPSAET

081
R121(2)

103

LES MOTIVATIONS DE LA NATALITÉ À ATHÈNES
AUX V^e ET IV^e SIÈCLES AVANT NOTRE ÈRE

Extrait de *L'Antiquité Classique*

T. XL (1971), fasc. 1



BRUXELLES

1971



LES MOTIVATIONS DE LA NATALITÉ À ATHÈNES AUX V^e ET IV^e SIÈCLES AVANT NOTRE ÈRE

L'importance des problèmes démographiques dans l'histoire de la Grèce antique a souvent été mise en évidence par les historiens. Certains, sur la foi de quelques témoignages anciens ¹, ont même cru pouvoir lier évolution de la cité athénienne et mouvement démographique de la société ².

Les fluctuations de la natalité seraient au premier plan de cette évolution. Notre but n'est pas ici d'analyser le problème dans son ensemble, mais d'en envisager un aspect précis : les motifs mis en avant par l'Athénien pour justifier son désir de descendance ³. Peut-être pourrions-nous, en essayant de connaître les idéaux proposés dans les sources anciennes, établir une évolution, ou, au contraire, une constance de conception dans la mentalité au cours des v^e et iv^e siècles.

¹ CRÉSICLÈS, cité dans ATHÉNÉE, VI, 272 b-c (= F. JACOBY, *F.G.H.*, t. II b, p. 1128) ; DIODORE, XVIII, 18, 4-5 ; PLUTARQUE, *Phocion*, 28 ; DÉMOSTHÈNE, XXV, *Contre Aristogiton* I, 51. Cf. Cl. MOSSÉ, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962, pp. 137-145 ; G. GLOTZ, *Histoire grecque*, t. III, p. 4.

² G. GLOTZ, *loc. cit.* ; J. BÉRARD, *Problèmes démographiques dans l'histoire de la Grèce antique* dans *Population*, 2 (1947), pp. 303-312 ; JOS. MOREAU, *Les théories démographiques dans l'Antiquité grecque* dans *Population*, 4 (1949), pp. 596-613 ; A. LANDRY, *Quelques aperçus concernant la dépopulation dans l'antiquité gréco-romaine* dans *Revue historique*, 177 (1936), pp. 1-33.

³ Le problème des motivations se réduit souvent dans les études modernes à quelques brèves allégations portant essentiellement sur des raisons religieuses d'avoir une descendance. Par exemple : L. BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, Paris, 1897, pp. 32-33 ; M. COLLIGNON, s.v. *Matrimonium* dans *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (sous la direction de C. DAREMBERG et E. SAGLIO), t. III, p. 1645 ; J. MULDER, *Quaestiones nonnullae ad Atheniensium matrimonia... pertinentes*, Utrecht, 1920, pp. 51-68. ; G. GLOTZ dans *Histoire grecque*, t. II, p. 574 ; P. ROUSSEL, *La famille athénienne* dans *Lettres d'humanité*, 9, 1950, p. 16 ; H. LICHT, *Sexual life in ancient Greece*, 6^e éd., Londres, 1952, p. 34 ; R. FLACELIÈRE, *La vie quotidienne en Grèce*, Paris, 1959, pp. 77-8 ; F. BRINDESI, *La famiglia attica* dans *Biblioteca di Cultura*, 66 (1961), p. 32.

Nous ne tenterons pas d'établir un ordre d'importance. Pareil classement serait subjectif : les opinions dégagées ne sont pas seulement la conséquence d'un certain ordre préexistant, mais dépendent également de l'individu lui-même, de la classe sociale à laquelle il appartient, de ses ressources et de ses aspirations personnelles.

I. L'ENFANT, GARANT DE BONHEUR ET DE PROSPÉRITÉ

L'Athénien semble lier intimement la présence d'enfants à une vie heureuse et achevée⁴. Peut-être avons-nous un premier écho de cette conception dans l'entretien légendaire entre Solon et Crésus à propos du bonheur. Tellos, estime Solon, est le plus heureux car il eut *des fils beaux et bons, il vit naître des enfants de tous ses fils et tous restèrent en vie*⁵.

Le terme *ὄλβιος*, employé par Hérodote pour qualifier le bonheur de Tellos, désigne, à proprement parler, le bonheur matériel, les jouissances de la vie et, nous le verrons, n'est généralement pas utilisé pour désigner la satisfaction des parents.

D'autre part, si la relation est établie entre l'enfant et une existence heureuse, l'accent est mis surtout sur la succession des générations et la survie des enfants.

⁴ But d'existence auquel tendent, au témoignage d'Aristote, *chaque homme en particulier et tous les hommes en commun*. ARISTOTE, *Rhét.*, I, 5, 1360b 4-7. Aristote analyse d'ailleurs, dans la suite de son étude, la manière dont l'homme conçoit le bonheur. Dans la description des notions de bien-être, de douceur de vivre et de sécurité apparaissent *le mérite et le grand nombre d'enfants* (*ibidem*, I, 5, 1360 b 14-24). — Il est assez caractéristique de constater que l'auteur, après avoir établi ce point de départ, étudie précisément le problème de la procréation et des enfants (*ibidem*, I, 5, 1361 a 1-10).

⁵ HÉRODOTE, *Histoires*, I, 30 ; également PLUTARQUE, *Solon*, 27, 6. L'anecdote n'est assurément pas authentique. Cf. Ph. E. LEGRAND, édition d'Hérodote (COLL. DES UNIVERSITÉS DE FRANCE), t. I, p. 29 ; R. FLACELIÈRE, édition de Plutarque (même collection), t. II, p. 214. Nous pouvons néanmoins la situer chronologiquement après le règne de Crésus (c.-à.-d. après 546) et avant l'époque à laquelle écrit Hérodote (vers 445-430. Cf. F. JACOBY, *RE*, suppl. II (1913), 229-232). L'origine géographique du récit est difficile à préciser. Ph. E. LEGRAND, *loc. cit.*, considère que les conceptions prêtées à Solon peuvent être le fait d'Hérodote lui-même ou de quelque conteur athénien connaissant bien la figure de Solon. — Pour O. REGENDOGEN, *Die Geschichte von Solon und Krösus* dans *Herodot*, Darmstadt, 1962, p. 395, c'est Hérodote lui-même qui serait l'auteur de l'anecdote.

La multiplication des familles accroît les chances de maintenir la lignée familiale et peut-être est-ce finalement cet aspect des croyances religieuses qui est sous-entendu dans la description du bonheur prêtée à Solon. Quant à la chance de vivre accordée aux enfants, elle doit être un indice d'un taux de mortalité élevé⁶ à l'époque de la composition du récit, c'est-à-dire probablement au cours de la première moitié du v^e siècle.

A peine quelques années plus tard, nous voyons, dans la *Paix*, Trygée, petit paysan de l'Attique, présenter un tableau idyllique de la paix et passer en revue les composantes du bonheur et les gages de prospérité.

Il faut supplier les dieux de nous faire récolter de l'orge en grande quantité, du vin à foison ... de rendre nos femmes fécondes ... de recouvrer tous nos biens⁷.

Pour bien comprendre les aspirations des paysans de l'Attique, il nous faut remonter quelque peu dans le temps, car ces idéaux de la fin du v^e siècle, nous les trouvons déjà exprimés à l'époque d'Hésiode.

Si les hommes sont justes, ils s'épanouissent en prospérité, sans fin :

Leurs brebis aux épaisses toisons sont accablées sous le poids de la laine, leurs femmes leur enfantent des fils semblables à leurs pères⁸.

L'idéal est donc constant dans le même milieu.

Paul Mazon⁹ constate que la description du bonheur chez Hésiode s'ordonne suivant un schéma traditionnel que l'on

⁶ Plusieurs témoignages confirment l'importance de la mortalité infantile : EURIPIDE, *Euménides*, 657 ; ID., fr. 456-757-332 (NAUCK⁶) ; ID., *Médée*, 1110-1111 ; ESCHYLE, *Supp.*, 684 ; DÉMOSTHÈNE, LVII, 28 ; HÉRODOTE, I, 30 ; ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VII, XII, 1-2 ; HIPPOCRATE, *Du fœtus de 8 mois*, 10-12.

⁷ ARISTOPHANE, *Paix*, 1318-1325. La *Paix* fut représentée en 421. Cf. notice de V. COULON-H. VAN DAELE, COLL. DES UNIV. DE FRANCE, t. II, p. 87. — C'est un même idéal qui est développé dans les *Acharniens* : il sera béni, bienheureux (*μακάριος*) celui qui l'épousera et te fera des enfants. ARISTOPHANE, *Acharniens*, 254-6. Le terme employé par Aristophane est *chattes* là où l'on attendait « enfants ». Cf. Scholie du v. 255. — Ce désir d'enfants est à rapprocher du sentiment familial souvent attesté dans l'œuvre d'Aristophane. Cf. V. EHRENBERG, *The People of Aristophanes*, 2^e éd., Oxford, 1951, p. 145, qui en a rassemblé de nombreux témoignages.

⁸ HÉSIODE, *Travaux et jours*, v. 234.

⁹ P. MAZON, éd. d'Hésiode (COLL. DES UNIV. DE FRANCE), p. 95, note 1.

trouve déjà chez Homère¹⁰ et beaucoup plus tard chez les tragiques grecs du v^e siècle¹¹, ainsi que chez Hérodote¹². La prospérité d'un pays y est considérée successivement dans ses hommes, ses moissons et ses troupeaux. Nous pourrions avoir là le souvenir de très vieilles formules d'imprécations¹³.

Nous découvrons ici un autre aspect de l'importance de l'enfant qui devient, aux côtés de l'épi et de l'agneau, un élément symbolique de la prospérité¹⁴.

Revenons à Aristophane où est exprimé également, nous l'avons vu, le souhait de fécondité des femmes. La *Paix* fut représentée en 421, peu avant la paix de Nicias, 10 ans après le début de la guerre du Péloponèse¹⁵. Les campagnes avaient été dévastées. Les difficultés matérielles étaient grandes¹⁶. L'Athénien aspirait à la paix et au retour de la prospérité.

Dans sa description enthousiaste du bien-être, Trygée place le vin, le blé... et dans la même envolée, la fécondité humaine¹⁷. Les enfants semblent être une composante à part entière de la prospérité. Voilà pour nous une indication précieuse car elle émane des milieux ruraux, c'est-à-dire de la couche de la population numériquement la plus importante de la société athénienne¹⁸.

Nous ne pouvons cependant l'accepter sans réserve. Les formules et images de prospérité forment, nous l'avons vu, une longue tradition ; on pourrait presque parler d'une symbolique de la prospérité ou du bonheur. Dans quelle mesure alors le désir

¹⁰ HOMÈRE, *Odyssée*, XIX, 109-114.

¹¹ ESCHYLE, *Suppliants*, 625 ; *Euménides*, 916.

¹² HÉRODOTE, *Histoires*, III, 65.

¹³ P. MAZON, *loc. cit.* MAZON compare ces formules à un passage d'Eschine que nous analysons par ailleurs.

¹⁴ Le désir d'enfants semble toutefois soumis, dans les milieux ruraux béotiens du VIII^e siècle, à de sévères restrictions. HÉSIODE, *Trav.*, 376.

¹⁵ V. COULON-H. VAN DAELE, Notice de *la Paix*, COLL. DES UNIV. DE FRANCE, t. II, p. 87.

¹⁶ Le peuple avait dû se réfugier à l'intérieur des Grands Murs. La peste avait fait perdre à Athènes un tiers de sa population. THUCYDIDE, II, 105-114. Cf. G. GLOTZ, *Histoire grecque*, t. II, pp. 624-628 ; H. BENGTSON, *Griechische Geschichte*, Munich, 2^e éd., 1960, p. 222.

¹⁷ ARISTOPHANE, *Paix*, 1318-1325.

¹⁸ Cl. MOSSÉ, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962, p. 134.

d'enfants n'est-il pas, pour Trygée, une image traditionnelle ? Les ressources économiques individuelles ne viennent-elles pas aussi influencer dans la réalité les vœux émis dans l'absolu ¹⁹ ?

Il ne nous est pas possible pour l'instant de répondre à cette question. Retenons cependant de notre analyse la liaison incontestable établie entre l'enfant et le bien-être dans les milieux paysans, dont Aristophane se fait le porte-parole ²⁰.

Dans un genre littéraire très différent, Euripide exprime des idées parfois fort proches de celles de l'auteur comique :

Pour tous les hommes, les enfants, c'est la vie ; ... pour qui en médit sans l'éprouver, moins de souffrance, certes, mais pour bonheur, rien qu'infortune ²¹.

L'existence de l'enfant devient ici la *ψυχή* de l'homme, son souffle de vie, en quelque sorte le soutien de son existence ²².

Ce fait est remarquable car c'est pour lui-même que l'enfant devient, sinon une justification d'existence, du moins un appui considérable dans la recherche du bonheur.

Le point de départ, le fondement du bonheur, c'est *la fleur juvénile et féconde de fils* ; mais cette vive satisfaction est moins due, semble-t-il, à la seule présence de l'enfant qu'à la fonction qu'il doit assumer : *recueillir la richesse reçue par héritage de ses parents et la transmettre à d'autres enfants* ²³.

La recherche du bonheur n'intervient sans doute qu'en second lieu et de manière indirecte ; la motivation première, c'est la nécessité de posséder un héritier permettant le maintien de la fortune paternelle dans la lignée familiale. Le nœud du problème, c'est la transmission des biens ²⁴.

¹⁹ Notons aussi que l'enfant peut constituer une main-d'œuvre précieuse pour le paysan de l'Attique, ce qui peut influencer sensiblement son jugement.

²⁰ Aristophane était, pour ainsi dire, « amoureux de ces modestes agriculteurs et vigneron qui formaient une grande partie de la population de l'Attique ». Cf. V. EHRENBERG, *The People of Aristophanes*, 2^e édition, Oxford, 1951, p. 36.

²¹ EURIPIDE, *Andromaque*, 418. La production théâtrale d'Euripide est à peu près contemporaine de celle d'Aristophane. *Andromaque* fut représentée vers 425, quelques années avant *La Paix*. L. MÉRIDIÈRE, notice d'*Andromaque*, COLL. DES UNIV. DE FRANCE, t. II, p. 106.

²² Aucune allusion n'est faite à des contraintes extérieures sociales ou religieuses ; l'absence d'enfant est considérée comme une réalité non souhaitable, mais possible.

²³ EURIPIDE, *Ion*, 472-80.

²⁴ La crainte de voir sa fortune partagée ou tomber entre des mains étrangères

Encore faut-il que l'on ait des richesses à transmettre (*πλοῦτος*) ; ce qui n'est pas nécessairement fréquent et limite la portée sociale du témoignage²⁵. En somme, l'enfant semble apporter la joie de vivre par l'intermédiaire du rôle qu'on lui fait jouer.

Lorsque Xanthos retrouve son fils, il ne peut contenir sa joie et salue la belle journée qui l'a fait *bienheureux*²⁶.

La tristesse d'un homme se transforme en joie par la possession d'un fils. L'enfant engendre le bonheur de l'homme.

En somme, la liaison enfant-bonheur est établie dans la tragédie d'Euripide, la Comédie de la seconde moitié du v^e siècle et dans les milieux philosophiques du iv^e siècle. Elle est intégrée aussi dans les conceptions attribuées à Solon.

L'extension sociale et chronologique de ces opinions pose toutefois un problème délicat qu'il nous faut à présent envisager :

a) Aristote analyse un sentiment qu'il considère comme largement répandu, l'observation du philosophe se voulant fondée sur des notions générales²⁷.

b) Aristophane se fait le porte-parole des conceptions émises dans les milieux de cultivateurs de l'Attique, qui sont profondément attachés à la tradition et assez peu ouverts aux idées nouvelles²⁸. On peut se demander cependant s'il n'y a pas une part d'idéalisme et de rêve²⁹ dans l'existence préconisée par l'auteur comique.

c) Une autre difficulté apparaît dans l'interprétation des idées défendues dans la tragédie : la relation douteuse ou réelle entre le mythe et la réalité.

Chez Euripide, l'écueil peut, semble-t-il, être partiellement évité : on lui reconnaît un sens aigu du réel, une grande sûreté

est réelle chez les Grecs. Cf. PINDARE, *X^e Olympique*, V, 102-108. Nous étudions la question aux pp. 93-94.

²⁵ Cf. Cl. Mossé, *op. cit.* p. 146-166.

²⁶ L'adjectif *μακάριος* désigne à proprement parler le bonheur des dieux. Xanthos se considère en quelque sorte « béni » des divinités.

²⁷ ARISTOTE, *Métaphysique*, XI, I, 9, 1059 b.

²⁸ V. MARTIN, *Euripide et Ménandre dans Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. VI, n° VII, p. 259. Cf. ARISTOPHANE, *Géorgoi*, fr. 109 (EDMONDS). — Voir à ce sujet également V. H. DEBIDOUR, *Aristophane*, Paris, 1962, p. 59 ; V. EHRENBURG, *op. cit.*, ch. III : *the farmers*, pp. 56-73.

²⁹ Ou le souvenir d'imprécations magico-religieuses.

d'observation des caractères humains (avec toutes leurs faiblesses) ³⁰ et une recherche du *whole truth*.

Il serait intéressant également de déterminer quels étaient les partisans d'Euripide et quel auditoire partageait son point de vue. Une remarquable étude de V. Martin nous donne quelques éclaircissements à ce sujet. Ceux-ci se rencontraient surtout dans la jeunesse aristocratique athénienne. Et d'opposer le raffinement, les nouveautés et le progressisme d'Euripide au conservatisme, à la vie des champs chez Aristophane ³¹. D'un côté, une minorité d'*urbani* ; de l'autre, une majorité de *rustici* ³² que devaient follement amuser les nombreuses plaisanteries du maître de l'Ancienne Comédie à l'adresse du plus moderne des tragiques grecs. Malgré ces divergences d'idéaux et de partisans, une notion semble communément acceptée : la valeur de l'enfant.

d) Le bilan est donc à première vue assez positif puisque la notion étudiée semble représentée dans une large portion de la population athénienne.

Trois remarques cependant sont à noter :

- Notre échantillonnage est fort réduit ³³.
- Les opinions émises n'émanent jamais que d'une seule personne ; et même lorsqu'on peut définir ses tendances générales, l'extrapolation reste toujours délicate.
- Nos sources s'échelonnent sur deux siècles, qu'il serait fort dangereux de considérer comme un bloc chronologique uni. La composition des classes sociales et leurs idéaux y ont évolué.

Attardons-nous à présent quelque peu sur les complexes notions de bonheur et de prospérité. Nos sources utilisent différents termes pour exprimer le bien-être que procure l'enfant.

εὐδαίμων (-vía) : heureux au point de vue moral (ARISTOTE-
EURIPIDE) ³⁴

³⁰ J. C. KAMERBEK, *Mythe et réalité dans l'œuvre d'Euripide dans Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. VI, p. 15.

³¹ V. MARTIN, *op. cit.*, p. 257-263.

³² Pour une définition de l'*urbanitas* et de la *rusticitas* voir QUINTILIEN, VI, 3, 107.

³³ Ce qui est peut-être dû à la subjectivité de la motivation et à son caractère officieux.

³⁴ ARISTOTE, *Rhétorique*, 1360 b 12 ; EUR., *Ion*, 473.

ὄλβιος : prospère (en biens terrestres) (SOLON)³⁵

μακάριος : bienheureux, béni (ARISTOPHANE-EURIPIDE)³⁶

πολύς (βίος) : vie « abondante » (HÉSIODE)³⁷

ψυχή : souffle de vie (EURIPIDE)³⁸

Les termes employés par Hésiode et attribués à Solon désignent donc un bien-être matériel. Quant aux mots utilisés par Euripide, Aristophane et Aristote, ils ont une acception morale. Il est difficile de savoir s'il s'agit là d'une simple coïncidence ou si l'on peut parler d'une évolution des conceptions³⁹.

D'autre part, chez Hésiode et Aristophane, l'enfant est attesté comme un élément (parmi d'autres) symbolisant la prospérité.

Nos autres sources accordent à l'enfant une position plus individualiste. Le fait d'avoir un fils semble à lui seul capable de procurer une grande satisfaction. Peut-être est-ce dû aux différences intellectuelles et économiques qui peuvent séparer les couches rurales de la population de certains milieux de la ville ?

— La recherche du bonheur ou du bien-être nécessitant la présence de l'enfant devient donc, par là-même, un motif de procréation⁴⁰.

2. L'ENFANT, APPUI POUR LES PARENTS

Hésiode nous fournit un témoignage particulièrement intéressant sur les problèmes de la moyenne paysannerie au VIII^e siècle avant notre ère. Ce recul dans le temps nous permettra peut-être de mettre en relief la continuité ou la discontinuité de préoccupations et de problèmes humains. Avoir un enfant présente un double avantage : il facilite la transmission des biens et assure un appui pour les vieux jours⁴¹. Le problème est aisé à comprendre.

³⁵ SOLON, dans HÉRODOTE, I, 30.

³⁶ ARISTOPHANE, *Acharniens*, 254 ; EUR., *Ion*, 59.

³⁷ HÉSIODE, *Travaux*, 232.

³⁸ EURIPIDE, *Andromaque*, 418.

³⁹ Il serait peut-être intéressant de distinguer aussi les notions de bonheur et de prospérité. L'identification est, en effet, possible, mais non obligatoire dans la mentalité grecque.

⁴⁰ Une restriction s'impose cependant : les intérêts que l'enfant représente aux yeux des parents pourraient à eux seuls constituer un motif de procréation.

⁴¹ HÉSIODE, *Théogonie*, 603-607.

Hésiode se fait le porte-parole du petit cultivateur, qui ne peut vivre que par la force de ses bras et la grandeur de son courage. *Travaille, Persès, pauvre sot, aux travaux que les dieux ont réservés à l'homme*⁴².

Travail et subsistance sont intimement liés ; et quand la vieille lui enlève sa vigueur, c'est aussi sa nourriture qu'elle lui retire. Il ne dépend donc plus que d'autrui. Seul peut le sauver de sa misère, l'enfant qu'il a eu la prudence d'élever.

Un bond de trois siècles nous ramène au cœur du v^e siècle. Voici le témoignage d'Euripide vers 438⁴³ : *Procrée donc, sans perdre de temps, des fils qui nourriront ta vieillesse*⁴⁴. L'ironie de ces mots est très cruelle lorsqu'on sait qu'ils sont adressés par Admète à son vieux père Phérès, qui n'a pas voulu mourir pour sauver son fils. Le vieillard n'aura plus de fils pour l'aider à supporter ses vieux jours ; personne ne lui rendra les honneurs funèbres.

Pourtant le problème de l'absence d'héritier n'était pas insoluble dans la société athénienne. Le père sans enfant pouvait adopter un fils⁴⁵, ou, s'il n'avait qu'une fille, reconstituer sa descendance par le moyen de l'épiclérat. L'Athénien avait donc un palliatif à l'absence de fils. On peut se demander dès lors pourquoi cette possibilité est totalement absente dans la discussion entre Admète et Phérès.

Euripide a-t-il voulu garder une certaine vraisemblance historique (ou plutôt mythologique) en se référant à un état social ancien où les formes de successions juridiques sont inexistantes⁴⁶ ? Je ne le pense pas. Nous avons déjà fait mention des attaches de la tragédie d'Euripide avec la réalité sociale du v^e siècle. Le rôle des problèmes de l'époque dans son œuvre théâtrale se trouve

⁴² HÉSIODE, *Travaux*, 397-400. Cf. russi v. 286-307.

⁴³ P. MAZON, éd. EURIPIDE, COLL. DES UNIV. DE FRANCE, t. I, p. 43.

⁴⁴ EURIPIDE, *Alc.*, 662.

⁴⁵ L'adoption est une institution juridique précise dans ses modalités qui permet de s'assurer un continuateur à sa personne, en établissant entre soi et l'adopté des rapports civils de paternité et de filiation. ISÉE, II, 13 ; VII, 30. Ce problème a intéressé plusieurs historiens du droit, notamment F. BRINDESI, *op. cit.*, ch. II : *l'adozione*, pp. 31-64 ; L. BEAUCHET, *op. cit.*, t. II, pp. 1-72 ; P. GIDE-E. CAILLEMER dans DAREMBERG-SAGLIO, s.v. *adoptio*, t. I, pp. 75-77.

⁴⁶ Notons que l'adoption était connue à Athènes déjà à l'époque de Solon : DÉMOSTHÈNE, XLIV, 14. Cf. THALHEIM, *RE*, I (1894), 396-398.

confirmé à propos de l'adoption. Par deux fois, en effet, Euripide y fait allusion et compare la valeur des formes de succession. Sa position est très nette. *Qui vaut mieux ? ... Ce sont les enfants de notre chair*⁴⁷.

Le texte soulève également le problème de la *γηροβοσκία* (ou *γηροτροφία*). Les enfants sont tenus de fournir à leurs ascendants les moyens d'existence dont ceux-ci ont besoin.

Cette obligation est formellement consacrée par la loi⁴⁸. Une précision assez importante nous est fournie par un autre passage d'Euripide. Une mère vient de perdre un enfant jeune encore : *Je t'ai nourri... et je n'ai plus de nourricier de ma vieillesse, moi qui pourtant ai mis au jour un fils*⁴⁹. L'obligation d'aide est liée au fils. C'est l'homme qui subvient aux besoins de sa famille⁵⁰.

Le respect pour les vieillards et le devoir de les nourrir ne semblent pas toujours observés à la lettre, si nous en croyons les reproches adressés par les *Anciens* à la cité⁵¹. *Nous n'avons pas droit aux soins de vieillesse d'une manière digne des lauriers que nous avons conquis autrefois sur mer.*

La notion est également présente chez Xénophon, pour qui l'union du couple, dans l'ensemble du monde animal, a pour

⁴⁷ EUR. fr. 359 N². Également EUR., fr. 491 N². Peut-être existait-il à Athènes un courant visant à adopter un fils déjà élevé pour éviter les soucis et les frais d'éducation de l'enfant que l'on possède depuis sa naissance. Il me semble que c'est plutôt pour cette raison que les héros de l'*Alceste* n'ont en vue que la succession par le sang, la seule qui soit valable aux yeux d'Euripide.

⁴⁸ ISÉE, *Succession de Kiron*, 32. Peut-être est-ce une forme de reconnaissance de la part des enfants pour l'éducation qu'ils ont reçue de leurs parents. Cf. ISÉE, *Succession de Meneklès*, 18. C'est une façon de concevoir la sécurité sociale dans un État qui ne connaît pas de système de pension. Pour les modalités juridiques de la question, voir M. COLLIGNON dans DAREMBERG et SAGLIO, s.v. *Matrimonium*, t. III, 2^e, p. 1646.

⁴⁹ EURIPIDE, *Suppl.*, 918-924.

⁵⁰ Peut-être pourrions-nous trouver ici une raison de préférer la naissance d'un garçon à celle d'une fille. En réalité, nous avons de nombreux témoignages où il n'y a pas la moindre trace d'une quelconque discrimination de sexes (par exemple : ARISTOPHANE, *Ach.*, 130 ; *Ploutos*, 613 ; ARISTOTE, *Éthique à Nicom.*, VIII, VII, 1 ; VIII, XII, 3 ; ISOCRATE, *Nicooclès*, 36 ; XÉNOPHON, *Hiéron*, III, 7), quand ils ne mettent pas en évidence l'attachement du père pour sa fille (par ex. ESCHINE, III, 77-78 ; EUR., *Suppl.*, 1101-1103). L'affection pour la fille est mise en évidence également dans des témoignages figurés. (ex. H. DIEPOLDER, *Die attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jahrh.*, Berlin, 1931, pl. 42, 1, IV^e siècle).

⁵¹ ARISTOPHANE, *Ach.*, 676-682.

premier effet d'empêcher la disparition des races, et permet ensuite aux humains de s'assurer des soutiens pour nourrir leur vieillesse⁵².

Deux éléments de ce témoignage me paraissent intéressants. Tout d'abord, Xénophon attribue à l'ensemble des humains un fait social qui lui est familier et qui devait être suffisamment ancré dans la vie athénienne pour donner lieu à une généralisation. Un autre aspect est à noter : la *γηροβοσκία* devient ici une conséquence possible à long terme d'un fait naturel : l'union du couple.

La nécessité de recevoir une aide ne semble pas, dans les conceptions d'Ischomaque, un motif de procréer.

La réciprocité des services y est également attestée. Les parents veilleront mieux à l'éducation de leurs enfants pour que ceux-ci, à leur tour, remplissent avec zèle leurs devoirs⁵³.

Une dernière confirmation nous vient d'Isée, chez qui nous voyons l'absence d'enfant compensée par l'adoption d'un fils

⁵² XÉNOPHON, *Écon.*, VII, 19.

⁵³ XÉNOPHON, *Écon.*, VII, 12. — Un autre témoignage peut avoir son importance, celui de l'Invalide de Lysias : *Mon père, en mourant, ne m'a rien laissé ; quant à ma mère, à sa mort, voilà deux ans que j'ai cessé de l'avoir à ma charge ; des enfants pour me soigner, je n'en ai pas encore.* LYSIAS, XXIV (*Pour l'Invalide*), 6. Le plaideur n'est pas très riche, peut-être même a-t-il un peu tendance à accentuer son dénuement matériel. Le tableau qu'il présente est un argument de sa plaidoirie qui a pour but, ne l'oublions pas, l'octroi d'une pension d'invalidité. Il semble faire de l'absence d'enfants, un aspect de sa misère. Nous n'avons pas affaire à un homme de médiocre fortune qui ne désire pas faire souche de pauvres, mais à quelqu'un qui, au contraire, considère que la naissance d'enfants lui apportera une aide dans ses difficultés matérielles. (Ce qui pourrait faire penser que les restrictions d'ordre économique à la natalité, souvent mises en évidence par les historiens modernes, jouent un rôle moindre qu'ils ne le suggèrent). — Il s'avère cependant nécessaire d'être prudent dans l'interprétation du texte de Lysias. Dans la bouche d'un homme âgé, invalide de surcroît, l'allusion aux enfants « qu'il n'a pas encore » peut paraître risible ; peut être même était-elle destinée à faire rire l'auditoire. Toutefois, ce ne semble pas être la formule qui est en cause, mais uniquement le contraste entre un désir et les possibilités de la réalisation. La liaison enfant-aide matérielle resterait donc valable. — Ajoutons encore deux remarques. L'Athénien se mariant assez tardivement, avait souvent « un certain âge » quand il devenait père de famille. Le conseil d'HÉSIOÏDE à ce sujet (*Travaux*, 696-8) semble avoir été suivi en Grèce classique. Cf. ARISTOTE, *Pol.*, VII, 6, 1335 a 30. R. FLACELIÈRE, *Vie quotidienne*, p. 80. D'autre part, la vieillesse devait apparaître beaucoup plus tôt que dans notre civilisation (cf. LYSIAS, XXIV, 7-8).

pour le (= le père) soigner de son vivant et l'ensevelir après sa mort ⁵⁴.

L'expression qui lie *soins de vieillesse* et *rites funéraires* devient une sorte de formule justificative de la nécessité d'avoir un fils ⁵⁵.

L'aide matérielle apportée aux parents se présente donc sous deux formes : la *γηροτροφία* ⁵⁶, qui est une institution sociale sanctionnée par la loi, ou le fait de *θεραπεύειν* ⁵⁷, qui désigne les soins en général sans précision d'âge ⁵⁸. L'emploi de formules que n'accompagnent que fort peu de variantes et de précisions amoindrit toutefois leur valeur explicative et leur portée réelle ⁵⁹.

Pour les milieux moins favorisés, les témoignages ne sont pas très précis. Le chœur des Acharniens se plaint de l'application peu sérieuse du devoir de *γηροτροφία* ⁶⁰. Pour ces vieux charbonniers d'Acharnes, le problème de la subsistance devait être réel ⁶¹.

Enfin, ce devoir est attesté à travers toute l'époque classique ⁶².

A côté des soins, il existe d'autres formes d'aide filiale qui peuvent être des motifs de procréation.

⁵⁴ ISÉE, II, 25 ; cf. ID., II, 36 ; II, 10.

⁵⁵ Nous trouvons la même expression chez ISÉE, II, 25 et EURIPIDE, *Alc.*, 662.

⁵⁶ ARISTOPHANE, *Ach.*, 676 ; EUR., *Alc.*, 662 ; *Suppl.*, 918 ; XÉN., *Écon.*, VII, 17.

⁵⁷ ISÉE, II, 25 ; LYSIAS, XXIV, 6.

⁵⁸ Une lettre apocryphe d'ESCHINE pose d'une manière très nette « le soutien de vieillesse » comme seule raison d'élever les enfants (ESCHINE, 2^e lettre, 4-5). Le contexte de la lettre est l'Athènes de la 2^e moitié du IV^e siècle. Il est très difficile de dire si l'auteur essaie de reconstituer le climat social de l'époque d'Eschine ou s'il y projette des notions personnelles ou propres à la société à laquelle il appartient. La date réelle de composition serait le second siècle de notre ère. Cf. V. MARTIN, *Œuvres d'ESCHINE*, COLL. DES UNIV. DE FRANCE, t. II, notice des *Lettres*, pp. 121-122.

⁵⁹ On est en droit de se demander pourquoi Xénophon, par la bouche d'Ischomaque, fait tant de cas de la *γηροβοσσκία* (*Écon.*, 12 et 19). Celui-ci peut, en effet, se contenter de vivre (très largement) du travail d'autrui. La vieillesse ne l'empêchera pas d'être nourri « à la sueur du front de ses esclaves et de ses intendants. » (Cf. *Écon.*, XI, 17-19 ; XII, 3. A vrai dire, la pratique de l'esclavage est commune à l'ensemble de la population athénienne, mais cela ne modifie guère, si nous en croyons nos témoignages, les données du problème). Peut-être le propriétaire du domaine fait-il allusion au passage des responsabilités de la gestion à un fils qui l'en déchargera. Le problème est bien entendu différent dans la petite et moyenne paysannerie. Cf. J. MULDER, *op. cit.*, pp. 66-68.

⁶⁰ ARISTOPHANE, *loc. cit.* ; cf. p. 89.

⁶¹ Pour le témoignage de l'*Invalide* de Lysias, voir p. 90, note 53.

⁶² Des précisions sur l'obligation de nourrir le père sont apportées déjà par Solon. PLUTARQUE, *Solon*, 22, 4.

La notion de défense apparaît chez Sophocle ⁶³. Un témoignage d'Euripide étend l'aide que peuvent apporter les enfants à l'ensemble des *δευά* : *Que gagneraient les hommes à avoir des enfants, père, si nous n'étions pas pour eux un secours dans les difficultés?* ⁶⁴.

Les *δευά*, ce sont toutes les choses qui inspirent de la crainte ⁶⁵. Ce sont tous les malheurs qui peuvent s'abattre sur l'homme. Une conception fort utilitaire et intéressée de la naissance et du rôle de l'enfant se dégage de ces vers. D'autre part, l'aide apportée par le fils est considérée comme une raison suffisante et seule valable de procréer. Nous pourrions peut-être parler d'une motivation matérialiste (*lato sensu*) de la procréation. Xénophon souligne enfin l'intérêt pour les parents d'avoir *les meilleurs alliés possibles* ⁶⁶, ce qui rejoint le problème précédent.

Le soutien de la vieillesse, l'appui dans les mauvais jours forment par conséquent un des rôles les plus importants que l'on confiait à ses descendants avec l'espoir qu'ils le rempliraient de leur mieux jusqu'au bout.

Ce désir d'un allié dans les épreuves difficiles semble répandu à travers les différentes classes de la société athénienne.

La portée sociale de la motivation peut être toutefois diminuée par l'aspect de formule qu'elle présente parfois dans nos sources.

⁶³ Créon ne dit-il pas à son fils Hémon : *C'est pour cette raison que les hommes prient pour avoir dans leur demeure des enfants dociles sortis d'eux : c'est afin que, dans les difficultés, ils repoussent l'ennemi et, d'autre part, qu'ils honorent l'ami autant que le faisait leur père.* (SOPHOCLE, *Antigone*, v. 639-647). S'agit-il là d'un idéal propre à la société archaïque décrite par Sophocle ou de conceptions du poète tragique transposée dans un cadre héroïque? En fait, Sophocle représente les hommes de façon telle que la tragédie reste possible (ARISTOTE, *Poétique*, 25, 1460 b) et fait une « large part à l'héritage épique, à cette idée d'*ἀρετή*, indissolublement liée au sentiment d'honneur, par laquelle et pour laquelle les héros vivent et meurent ». J. C. KAMERBECK, *Individu et Norme dans Sophocle* dans *Le Théâtre tragique*, Paris, 1962, p. 34. La notion d'*ἐχθρός* et la nécessité d'un fils pour servir ses ambitions et ses rancunes personnelles ne devaient pas représenter des opinions très répandues à Athènes au milieu du v^e siècle. Peut-être est-ce une idée assez semblable qui est exprimée dans un fragment de DICAIOGÈNÈS (Fragment 2 N.³). *Il est heureux celui qui, en plus de sa propre force, possède des fils solides qui l'assistent comme un bouclier.* Ici également, la notion de défense et de force est mise en évidence, ce qui se conçoit surtout dans une société où les vertus guerrières sont à l'honneur et où la protection de l'individu n'est assurée que par lui-même. Il est fort difficile d'en dire plus sur ce fragment isolé.

⁶⁴ EURIPIDE, *Alcméon*, fr. 84 N.³.

⁶⁵ PLATON, *Lachès*, 198 b.

⁶⁶ XÉNOPHON, *Écon.*, VII, 12.

3. L'ENFANT : INSTRUMENT DE TRANSMISSION DES BIENS

Chez Hésiode, la nécessité d'un héritier pour la fortune familiale est déterminée, nous l'avons vu ⁶⁷, par le désir de s'assurer un appui dans la vieillesse, mais aussi par la crainte de voir son bien *partagé entre collatéraux* ⁶⁸. A la base des préoccupations d'Hésiode, il y a la volonté de maintenir et, si possible, d'accroître la richesse. Le problème de la transmission des biens intervient également chez Pindare, qui nous fait part de la joie du père à la naissance du fils tant désiré *qui réchauffe le cœur paternel d'une grande affection ; car voir sa fortune échoir à un maître étranger est le plus odieux des spectacles pour celui qui meurt* ⁶⁹.

La crainte exprimée est celle de voir sortir les biens de la lignée familiale et échoir entre les mains de quelqu'un *introduit du dehors* (*ἀλλότριος*).

Cette prise de position de Pindare, thébain d'origine ⁷⁰, pouvait-elle avoir quelque écho à Athènes ? C'est possible, puisque nous trouvons chez Euripide, nous l'avons vu, une conception semblable à propos de l'adoption ⁷¹. Le poète tragique aborde également la question de l'héritage : il est heureux, le mortel qui possède des fils *recueillant la richesse reçue par héritage de leurs parents, pour la transmettre ensuite à d'autres enfants* ⁷².

Il est difficile de mesurer l'importance de ce fait dans les conceptions athéniennes. Il serait assez dangereux de conclure du

⁶⁷ Cf. pp. 87-88.

⁶⁸ HÉSIODE, *Théogonie*, 606-7. Le problème est lié à celui du nombre des enfants et de l'accroissement de la fortune, la possession d'un fils unique permettant d'éviter le partage des biens. Cf. id., *Travaux*, 376-380.

⁶⁹ PINDARE, *X^e Olympique*, V, 102-108.

⁷⁰ Cf. A. PUECH, notice de l'édition de PINDARE, COLL. DES UNIV. DE FRANCE, t. I, p. II.

⁷¹ EURIPIDE (fr. 359 et 491 N²) n'accorde pas à l'homme le droit de faire entrer dans son foyer des fils étrangers, *qui viennent du dehors*. L'expression est à peu près synonyme de celle employée par Pindare. Il est probable que le poète se réfère ici au même débat sur la valeur morale du procédé juridique de l'adoption.

Pindare tranche avec netteté : seul le fils de même chair est digne de reprendre les biens de son père. Euripide portait son jugement au niveau des principes. Pindare lie le principe au problème pratique de la transmission du patrimoine.

⁷² EURIPIDE, *Ion*, 472-480.

nombre de témoignages à ce sujet que celui-ci n'avait qu'une importance limitée dans les préoccupations de l'Athénien ⁷³.

4. MOTIVATIONS RELIGIEUSES

Les raisons religieuses d'avoir une descendance ne nous sont pas inconnues. Nous les avons déjà trouvées, liées à la nécessité d'avoir une aide dans ses vieux jours ⁷⁴.

Souvenons-nous des paroles d'Admète conseillant à son vieux père de se hâter d'avoir des enfants pour nourrir sa vieillesse... et, mort, le mettre au linceul et exposer son cadavre ⁷⁵.

Pour mieux comprendre ces préoccupations, il nous faut d'abord étudier quelques aspects de la croyance relative aux morts ⁷⁶.

Trois phases peuvent être distinguées dans les rites culturels : les cérémonies funèbres (auxquelles fait allusion Admète à propos de l'exposition du cadavre), les offrandes régulières aux morts et, enfin, les fêtes des défunts ⁷⁷.

La tombe est l'habitation du mort. Aussi enterre-t-on avec lui divers objets dont il peut avoir besoin dans sa seconde existence ⁷⁸. Toutes ces cérémonies n'étaient pas destinées à faire étalage de douleur, mais avaient pour but le repos du mort.

⁷³ Un témoignage de Ménandre, bien que postérieur d'un siècle, pourrait peut-être nous fournir un élément de solution (fr. 594 Κόρυς). Ménandre y envisage le problème pour l'homme riche, le seul pour qui la transmission du patrimoine soit un réel tourment. Pour les marins du Pirée ou les artisans du Céramique, les soucis de cet ordre ne devaient pas être fréquents. Même si une partie seulement de la population était concernée, cela n'explique pas encore pourquoi la cession de la richesse était si préoccupante, car, apparemment du moins, elle ne touchait pas le propriétaire dans ses intérêts immédiats. Il ne faut pas oublier toutefois que le témoignage d'Euripide est avant tout une définition du bonheur ; la place de la richesse peut donc s'y justifier. Quant à la succession des générations, elle est peut-être liée à des motivations religieuses que nous analyserons bientôt. Le témoignage de Ménandre recevra probablement une explication du même ordre, comme le laisse prévoir l'expression *οἶκος ἔρημος* (maison déserte), objet de dispositions religieuses et législatives précises dans la société athénienne. Cf. p. 102.

⁷⁴ Notamment dans ISÉE, II, 25 et EURIPIDE, *Alceste*, 662-3. Cf. p. 91.

⁷⁵ EURIPIDE, *Alceste*, 664-5.

⁷⁶ M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, 2^e éd., Munich, 1955, t. I, p. 174, estime qu'elle est le deuxième grand courant de la religion grecque.

⁷⁷ M. P. NILSSON, *op. cit.*, t. I, pp. 175-198.

⁷⁸ EURIPIDE, *Alc.*, 637-8 ; *Oreste*, 1416-8 ; PLUTARQUE, *Solon*, 21, 6.

L'âme restée sans sépulture et sans ablutions erre désespérément et peut tourmenter les vivants ⁷⁹. L'homme craignait qu'après la mort, les rites ne fussent pas observés ⁸⁰. La privation de sépulture était un terrible châtement ⁸¹. Les vivants doivent s'empresser de satisfaire ⁸² les besoins des défunts, d'autant plus que ceux-ci deviennent, dans l'au-delà, de véritables divinités ⁸³ qui ont pouvoir d'action sur le monde des vivants ⁸⁴.

Les croyances ont évolué sans doute, sous l'influence des cultes à mystères, mais la mort reste toujours un passage critique et la crainte de la vengeance possible des mânes, toujours vive.

Le bonheur des mânes du défunt nécessite donc une série de pratiques rituelles de la part de ses descendants, qui s'empressent (du moins en théorie) de les accomplir, par crainte des représailles du mort ⁸⁵.

Voilà pour le schéma général et traditionnel du culte funéraire, qu'il nous faut confronter à présent avec le problème de la natalité.

Parmi les raisons qui poussent les parents à avoir une descendance, les historiens modernes reconnaissent la nécessité de continuateurs du culte funéraire comme essentielle, quand ils n'en font pas l'unique raison de posséder des enfants ⁸⁶.

⁷⁹ EURIPIDE, *Troyennes*, 1083-1088.

⁸⁰ SOPHOCLE, *Antigone*, 465-8. Tout le drame de Sophocle illustre de manière pathétique la force de cette crainte.

⁸¹ ESCHYLE, *Sept*, 1013-15; SOPHOCLE, *Ant.*, 194-206; EUR. *Phén.* 1627-32; LYSIAS, *Épitaφίος*, 7-9.

⁸² EURIPIDE, *Phéniennes*, 1320-1.

⁸³ θεοὶ χθόνιοι: EURIPIDE, *Héc.*, 79; ESCHYLE, *Agam.*, 89.

⁸⁴ EURIPIDE, *Phén.*, 1321; ESCHYLE, *Choéph.*, 475-8.

⁸⁵ Ch. PICARD cite en témoignage l'affaire des Arginusés (*La vie dans la Grèce classique*, 7^e éd., Paris, 1967, p. 47) où les Stratèges qui commandaient la flotte athénienne en 406 se virent reprocher de n'avoir pas recueilli les morts pour les ensevelir. DIODORE, XIII, 100; 101, 1; XV, 35. — Jean HATZFELD, *Alcibiade*, 2^e éd., Paris, 1951, p. 326, note 1, estime que cette version des faits n'est pas conforme à la réalité historique. Exacte ou non, la version attestant que la condamnation fut chose due à la valeur des morts est celle qui prévalut dans l'Antiquité et cela, dès le IV^e siècle, ce qu'admet d'ailleurs J. HATZFELD. Le témoignage vaut donc la peine d'être retenu car, dans notre étude, ce qui importe, ce sont moins les faits objectifs que l'idée qu'on s'en fait dans la mentalité athénienne. Nous verrons bientôt (p. 97) que M. P. NILSSON est beaucoup moins affirmatif que Ch. PICARD à propos de la vivacité du culte des morts à l'époque classique.

⁸⁶ FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, 1864, p. 37; pp. 41-54; L. BEAU-

Euripide fait allusion au rôle des descendants en matière religieuse : « La race des hommes est là pour protéger les dieux ancestraux et leurs tombeaux ». Le témoignage met l'accent sur le rôle de l'homme dans la perpétuation du culte. C'est sur lui que repose le respect de la tradition religieuse⁸⁷.

Isée est l'auteur de plusieurs discours concernant des affaires de successions et d'adoptions contestées, sujets complexes donnant lieu à des discussions juridiques longues et délicates. Ces plaidoiries vont nous permettre de préciser certains aspects du rôle du fils, ou plus exactement du fils adoptif, *seul remède à l'absence de fils et unique consolation dans l'existence pour les hommes qui n'ont pas d'enfants*⁸⁸. Nous avons déjà vu un plaideur insister sur la nécessité pour l'homme d'avoir un descendant qui le soigne de son vivant, *l'ensevelisse après sa mort*⁸⁹, et *lui rende les devoirs accoutumés*⁹⁰.

CHET, *Histoire du droit privé*, t. I p. 32-33 ; M. COLLIGNON, art. *Matrimonium* dans DAR.-SAGLIO, t. III, 2, p. 359 ; J. MULDER, *op. cit.*, p. 51-55 ; P. ROUSSEL, *La famille athénienne*, p. 16 ; H. LICHT, *Sexual life in Ancient Greece*, p. 34-5 ; R. FLACELIÈRE, *Vie quotidienne*, p. 78 ; F. BRINDESI, *La famiglia attica*, p. 32-33 ; M. A. LEVI, *La Grecia antica* dans *Società e Costume*, t. I, Turin, 1963, p. 259. Les commentateurs modernes ne font généralement que reprendre, en la résumant, l'opinion de Fustel de Coulanges. Seul R. Flacelière se réfère explicitement au grand historien du XIX^e siècle et reconnaît que ses conclusions restent toujours valables (*op. cit.*, p. 78).

⁸⁷ EURIPIDE, *Danaé*, fr. 318 N². — Dans l'*Hippias* de Platon, les funérailles semblent moins un devoir religieux qu'une composante nécessaire du bonheur : « Ce qu'il y a de plus beau au monde... c'est de recevoir de ses enfants de magnifiques honneurs funèbres ». (*Hippias majeur*, 291 d.-e.). Le dialogue est intitulé aussi « Sur le beau ». Le sophiste est acculé par Socrate à donner une définition précise et universellement valable du beau. Après de vaines tentatives de trouver une solution personnelle au problème, Hippias croit enfin tenir une définition valable et irréfutable, celle qu'il estime admise par tout le monde (*Hippias majeur*, 292 e) ; *Le beau, c'est la richesse, la santé et le fait de recevoir de brillantes funérailles* (*Hippias majeur*, 291 d.-e.). Ces idéaux devaient être assez communément répandus, si nous en croyons Hippias, encore qu'il soit probable que ce « tout le monde » désigne à ses yeux, non pas l'ensemble de la population, mais les milieux aisés auxquels il appartient (*Hippias majeur*, 281 b ; 282 d.-e.). On peut se demander également si ce n'est pas la pompe des cérémonies qui comble Hippias plutôt que l'extériorisation d'une foi profonde. Peut-être ce témoignage n'est-il finalement qu'un aspect de l'ironie socratique, visant, à travers le personnage d'Hippias, les gens qui font d'une tradition vénérable un prétexte à étalage de richesses, peut-être inversement proportionnel à leur croyance réelle.

⁸⁸ ISÉE, II, 13.

⁸⁹ ISÉE, II, 25.

⁹⁰ ISÉE, II, 10.

Nous avons déjà mis en évidence ces deux motifs ⁹¹. Voici quelques précisions apportées par un fils adoptif :

A sa mort, je lui ai fait des obsèques dignes de lui et de moi, je lui ai élevé un beau monument ; j'ai célébré la cérémonie commémorative au 3^e et au 9^e jour et les autres cérémonies funèbres, le tout de mon mieux ⁹².

Après les cérémonies traditionnelles elles-mêmes, il faut encore entretenir le culte des ancêtres et *accomplir en mémoire du mort les sacrifices anniversaires* ⁹³ et les *cérémonies accoutumées* ⁹⁴.

La motivation semble importante puisqu'elle pousse les parents privés de descendance à adopter un fils qui puisse leur succéder. L'importance de la religion dans les mécanismes mêmes de l'acte d'adoption se marque encore dans la cérémonie sacrée qui en constitue l'opération essentielle. Il fallait, avant tout, initier l'adopté au culte domestique de ses parents ⁹⁵.

L'extension sociale de ces pratiques et surtout de leur valeur comme élément moteur de la natalité est difficile à mesurer. Nilsson estime que le culte des morts avait, à l'époque classique, perdu de sa force ; la croyance aux fantômes et aux ombres par contre était bien vivante ⁹⁶.

La croyance aux Enfers, quant à elle, est bien attestée aux v^e et iv^e siècles et cela, aussi bien dans les milieux aisés ⁹⁷ que populaires ⁹⁸.

La tragédie grecque nous a permis de dégager les lignes de faite du culte des morts ⁹⁹. La foi qui est attestée semble profonde et

⁹¹ Cf. p. 91.

⁹² ISÉE, II, 36-37. Nous trouvons à nouveau ici les notions de beauté et de dignité du cérémonial et des offrandes, que nous avons rencontrées dans l'*Hippias* (PLATON, *Hippias majeur*, 291 d-e).

⁹³ ISÉE, II, 46.

⁹⁴ ISÉE, IX, 7. C'est peut-être à ces pratiques que s'appliquait le verbe *πατριάζειν* attesté dans POLLUX, *Onomasticon*, III, 10.

⁹⁵ ISÉE, VII, 1.

⁹⁶ M. P. NILSSON, *La religion populaire de la Grèce antique*, Paris, 1954, pp. 198-201 ; ID., *Geschichte der Griechischen Religion*, p. 181.

⁹⁷ PLATON, *République*, 330 D-E ; LYSIAS, XII, 100.

⁹⁸ ARISTOPHANE, *Gren.*, 145. Cf. M. P. NILSSON, *La religion populaire*, p. 201 ; J. DUMORTIER, *Le sens du péché chez les Grecs dans Mélanges de Science religieuse*, 17 (1960), p. 27.

⁹⁹ Cf. p. 94.

la nécessité d'une sépulture et de sacrifices funéraires, essentielle pour le repos des mânes.

Nous nous heurtons toujours au même problème de transposition : il est objectivement très difficile de savoir si les opinions émises par les héros de tragédies sont représentatives des conceptions athéniennes ¹⁰⁰.

Des renseignements plus précis sur la nécessité d'un fils pour accomplir les cérémonies funèbres nous sont fournis par Isée ¹⁰¹.

L'insistance du plaideur, dans le *Second discours* ¹⁰², n'est peut-être pas due à une foi profonde et un désir sincère d'accomplir son devoir ; son but est de se voir confirmer dans sa position de fils adoptif et de successeur du défunt, avec les avantages pécuniaires attachés à ce statut ¹⁰³.

Quelles que soient les intentions réelles du plaideur, son insistance à mettre au premier plan les facteurs religieux dans la nécessité d'avoir une descendance semble montrer que ces raisons étaient considérées comme les plus valables ou comme officiellement acceptables aux yeux du jury.

Il me paraît finalement fort difficile de déterminer les convictions profondes de ceux que Nilsson appelle *gewöhnliche Leute* ¹⁰⁴.

Chez Aristophane, l'absence de déférence, les moqueries à l'égard des dieux pourraient faire penser que les devoirs religieux cessaient souvent d'être pris au sérieux et que la religion avait perdu beaucoup de son pouvoir sur les hommes ¹⁰⁵ ; ce qui n'em-

¹⁰⁰ Le public reconnaissait-il dans les paroles d'Admète (EURIPIDE, *Alceste*, 664-5, cf. p. 94) ses propres convictions ou bien n'y voyait-il que certains aspects traditionnels d'une religion archaïque liée à des récits mythologiques ? La seconde hypothèse pourrait se défendre si, de l'ensemble de la tragédie grecque, se dégageait une unité d'idéal religieux ; or ce n'est pas le cas. Les opinions des tragiques pouvaient être discutées et Euripide, dans le domaine religieux, était loin d'être considéré comme un conservateur. Aristophane le met à peu près sur le même pied que le Socrate des *Nudes* (ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 885-895 ; *Nudes*, 366-380). Il est intéressant de noter que Sophocle et Euripide jugés par Aristophane aussi différents l'un de l'autre dans leurs conceptions religieuses, professent un même respect pour le culte des morts.

¹⁰¹ Le thème de ses plaidoiries s'y prêtait ; c'est peut-être la raison pour laquelle nous trouvons par contre peu d'allusions à ce sujet chez les autres orateurs.

¹⁰² ISÉE, II, 37.

¹⁰³ Id., II, 35.

¹⁰⁴ M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, p. 181.

¹⁰⁵ ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 1605-1650 ; *Paix*, 1015-1026. Cf. EHRENBURG, *op. cit.*, p. 191-194.

pêche pas le même auteur de faire commencer toute action par des prières et des sacrifices et de railler « l'athéisme » d'Euripide¹⁰⁶.

Il me paraîtrait dangereux par là même de tirer des conclusions sur le degré de croyance réel du peuple athénien¹⁰⁷.

Aristophane, d'autre part, ne nous livre aucun renseignement précis sur le culte des morts et son influence possible sur le désir d'enfants.

Une dernière constatation : un personnage mis en cause dans le second discours d'Isée est accusé d'irrespect envers les dieux familiaux pour avoir essayé d'entraver un processus d'adoption¹⁰⁸. La faute peut être isolée ; elle peut aussi avoir été grossie par son adversaire.

En d'autres termes, là où nous attendrions une influence religieuse déterminante et des textes en grand nombre, les allusions précises sont assez peu fréquentes ; mais la quantité de sources n'a finalement pas grande signification en elle-même. Dans le cadre du schéma religieux traditionnel, la motivation devrait être essentielle. Pouvons-nous toutefois, sur la base de quelques témoignages dont il nous est presque impossible de déterminer l'extension sociale, considérer que le désir d'un descendant pour accomplir des cérémonies funéraires était solidement établi dans la mentalité de l'ensemble des Athéniens ?

Le problème de la relation entre les prescriptions théoriques de la religion et leur application dans la réalité est, me semble-t-il, un des plus délicats à traiter, de même que celui des rapports entre des conceptions qui se veulent établies une fois pour toutes et l'évolution de la pensée au niveau des individus.

5. ὄνομα - δόμος - οἶκος - γένος

Ces trois ou quatre notions, parfois liées, sont attestées dans nos sources comme motifs de procréation. *Tu auras des enfants de ma*

¹⁰⁶ ARISTOPHANE, *Guêpes*, 862 ; *Paix*, 431 sqq ; 923 sqq ; *Grenouilles*, 885 ; etc...

¹⁰⁷ Il est possible d'ailleurs qu'il y ait eu une évolution au cours des v^e et iv^e siècles. Si l'on en croit THUCYDIDE, II, 53, 1-4, la guerre du Péloponèse et, plus particulièrement, la peste de 429 déterminèrent à Athènes un grave affaiblissement moral. Il est difficile d'en mesurer les conséquences à long terme.

¹⁰⁸ ISÉE, II, 1.

sœur... ainsi mon nom vivra et la maison de mes pères ne sera pas, sans enfants, effacée du monde¹⁰⁹. Pourquoi Oreste exprime-t-il la volonté de voir son nom se perpétuer ? Que cache la notion d'*ὄνομα* ? Le mot désigne tout d'abord le nom d'une personne¹¹⁰ mais le Grec ne connaissait pas le nom de famille dans le sens où nous le comprenons.

Il n'y a pas d'élément permanent dans la désignation de l'individu¹¹¹. Le terme peut aussi avoir le sens de renom ou de réputation¹¹².

La valeur est toutefois liée à la vie d'un individu plutôt qu'à une succession d'êtres. Peut-être Oreste fait-il allusion à la lignée aristocratique à laquelle il appartient. On peut se demander alors à quelle réalité sociale correspond ce désir dans l'Athènes classique. Il est possible qu'une telle volonté fût exprimée dans la noblesse athénienne, groupée en lignages dont chacun portait un nom dérivé de ses premiers ancêtres¹¹³.

La notion de *maison* apparaît également dans les paroles d'Oreste.

Le *δῶμος πατρῶος*, c'est la demeure ancestrale ; le terme *δῶμος* est souvent attesté également dans la tragédie avec le sens de lignée ou de famille¹¹⁴.

Les deux notions pourraient être liées et attester la volonté d'Oreste de maintenir vivante la lignée issue d'Atrée et de Pélopes. Une explication aristocratique est cependant exclue dans un autre témoignage, celui d'Isée. La même crainte de voir disparaître le nom y est présente ; mais elle est exprimée cette fois par un Athénien sans prétentions aristocratiques et de fortune moyenne. Nom et maison sont liés : *à sa mort, j'ai donné son nom à mon petit garçon, pour que la maison ne reste pas sans nom*¹¹⁵.

Et le plaideur de continuer par l'énumération des devoirs

¹⁰⁹ EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 695.

¹¹⁰ LIDDELL-SCOTT, p. 1232 s.v. *ὄνομα*.

¹¹¹ E. FRAENKEL, *RE*, XV (1935), 1611-1648.

¹¹² LIDDELL-SCOTT, *loc. cit.*

¹¹³ Les Alcméonides par exemple (PLUT., *Alcibiade*, I, I) ou encore les Eumolpides, les Étéoboutades et les Bouzyges. Cf. J. TOEFFFER, *Attische Genealogie*, Berlin, 1889, pp. 208-314. M. P. NILSSON, *La religion populaire*, p. 138-9 en donne une liste.

¹¹⁴ LIDDELL-SCOTT, p. 444 s.v. *δῶμος*.

¹¹⁵ ISÉE, II, 36.

religieux accomplis avec dévouement et d'opposer son attitude à celle de son adversaire, qui voulait « priver le défunt de postérité et effacer son nom »¹¹⁶.

Le problème est à nouveau posé : pourquoi l'Athénien craint-il de rester *ἀνόνημος* ?

Platon nous donne une explication, en identifiant la volonté de ne pas rester sans nom avec le désir d'immortalité, inné chez tous les hommes¹¹⁷.

L'aspiration est peut-être innée, mais alors inconsciente, car le philosophe est seul à développer cette idée. Il est toutefois curieux de constater que Platon établit cette équivalence comme s'il n'existait aucun autre fondement au désir de voir perpétuer le nom.

Notons aussi que, selon Platon, la piété (*ἔσιον*) interdit qu'on se frustre du privilège de procréer. L'*ἔσιον*, c'est ce qui est ordonné ou permis par la loi divine. Ce qui finalement réduirait le souhait d'avoir une descendance à l'accomplissement de prescriptions religieuses. Il est fort probable cependant que cette piété ait pour cadre religieux les conceptions de Platon.

Nous pouvons retenir un élément de ce passage : si Platon estime qu'on peut substituer la notion innée, donc universelle, d'immortalité à celle du désir de ne pas rester sans nom après la mort, c'est que cette dernière tendance est assez largement répandue dans la société dans laquelle il vit (ou — soyons prudents — dans les milieux qu'il fréquente).

Peut-être la disparition du nom est-elle l'absence de sa perpétuation dans le souvenir de ses descendants. L'homme qui n'a plus de nom, c'est celui qui est oublié et dont l'ombre, par là-même, erre à jamais solitaire, sans culte et sans offrandes de la part de ses descendants (du moins dans le schéma religieux traditionnel)¹¹⁸.

L'*ἄνομα* pourrait donc finalement être rattaché au culte des morts. Ce n'est là bien sûr qu'une hypothèse.

¹¹⁶ ISÉE, II, 37 et 46.

¹¹⁷ Une position semblable est défendue dans une élégie faussement attribuée à PHOCYLIDE, *Élégies*, 175 : *Marie-toi pour que ton nom ne meure pas*, sans autre commentaire.

¹¹⁸ Cf. *Lexique Souda*, où s.v. *ἀτεχνία* nous trouvons la mention *λήθη* et un témoignage de DAVID nous apprenant que *c'est par l'enfantement que le souvenir est gardé* (*Lexique Souda* A. 4333).

Revenons au problème de la *maison* et, une fois encore, à un témoignage d'Isée :

Tous les hommes, à l'article de la mort, prennent des mesures de prévoyance dans leur intérêt propre, afin que leur maison ne soit pas livrée à l'abandon mais qu'il reste après eux quelqu'un pour accomplir les sacrifices funèbres¹¹⁹.

On retrouve, posée en termes semblables, chez Ménandre, la même crainte de voir *τὴν οἰκίαν ἔρημον*¹²⁰, expression que définit Démosthène : le dernier fils est mort sans enfants ; nécessairement la maison est déserte¹²¹.

Il n'y est pas question du rôle religieux de l'enfant. L'orateur précise l'importance du problème, sujet de préoccupation non seulement pour l'individu, mais également pour l'État : *L'archonte devra veiller sur les orphelins, les maisons qui deviennent désertes...*¹²².

L'on comprend aisément l'intérêt de la Cité pour le maintien des familles, fondement de la stabilité et de la sécurité de l'État.

Nous pouvons préciser quelque peu le sens de *δόμος*. Le terme est attesté assez fréquemment dans la tragédie avec la signification de *membres de la famille, personnes constituant la maison* ou, plus simplement, *famille*¹²³.

C'est ainsi que nous le trouvons employé par Médée : *O fils maudits d'une odieuse mère, périssez avec votre père et que toute la maison (δόμος) aille à sa ruine*¹²⁴.

Les enfants constituent et permettent le maintien de la maison.

Il serait peut-être utile de compléter le rôle de la demeure et de la famille par quelques mots sur le *foyer*, notion qui n'intervient jamais explicitement dans nos sources mais qui n'est sans doute pas étrangère à notre propos.

¹¹⁹ ISÉE, VII, 30. Les deux membres de la subordonnée sont séparés par la conjonction adversative *ἀλλά* qui marque, en théorie, une exclusion totale et formeraient donc deux ensembles d'égales dimensions. En d'autres termes, la maison déserte serait l'absence d'un héritier pour veiller au culte funéraire.

¹²⁰ MÉNANDRE, fr. 594.

¹²¹ DÉMOSTHÈNE, XLIV, 48.

¹²² DÉMOSTHÈNE, XLIII, 75.

¹²³ ESCHYLE, *Choéph.*, 263-3 ; SOPHOCLE, *Oed. à Colone*, 367-370 ; EURIPIDE, *Oreste*, 67-70.

¹²⁴ EURIPIDE, *Médée*, 113-4. Cf. LIDDELL-SCOTT, p. 444, s.v. *δόμος*.

Toute demeure avait un foyer sacré (Hestia), centre d'un culte domestique¹²⁵, dont le prêtre est le chef de famille. *Foyer, demeure* et *famille* sont trois notions liées dans leur existence comme dans leur disparition. Peut-être même le culte d'Hestia est-il en relation avec le culte des morts. Fustel de Coulanges du moins le prétendait¹²⁶. Nilsson est beaucoup plus prudent¹²⁷. Disons simplement que, lorsque le Grec affirme son désir de voir maintenir son *δόμος* ou son *οἶκος*, il songe peut-être aussi à l'entretien du feu sacré de son foyer. Un passage d'Euripide nous permet de faire à présent la liaison avec l'idée de *γένος*: *Ma race n'est plus, il ne me reste plus d'enfant dans ma demeure, misérable que je suis*¹²⁸.

Dans le cas présent, Pélée semble faire allusion à la lignée familiale issue d'Éaque qu'il voit se terminer par la mort de son petit-fils. La signification du terme *genos* n'est toutefois pas unique. Plusieurs interprétations sont possibles en fonction du contexte.

Platon également fait allusion au souci du *genos* qui préoccupe certains à l'occasion du mariage¹²⁹. Ceux-ci souhaitent s'allier à leurs pareils en se laissant guider par leur sympathie et leur antipathie. En somme, leur but est d'unir des éléments de même valeur pour garder et prolonger cette qualité.

C'est une optique que nous appellerions eugénique de la formation du couple et de sa perpétuation ; mais le point de vue n'est pas ici, comme à Sparte, celui de l'État, mais celui des particuliers.

Chez Ménandre enfin, les enfants sont considérés comme « une belle succession de la race »¹³⁰. *Γένος* a peut être tout simplement la signification de *famille* ou de *souche*.

Finalement, ces notions mises en avant comme des raisons de procréer ne semblent pas de véritables moteurs de la natalité. Elles se ramènent souvent à d'autres causes dont elles ne sont peut-être que des épiphénomènes.

¹²⁵ FUSTEL DE COULANGES y consacrait déjà un chapitre « *Le feu sacré* » dans *La Cité Antique*, p. 21-31. M. P. NILSSON, *La religion populaire*, p. 109-142.

¹²⁶ FUSTEL DE COULANGES, *op. cit.*, p. 23-30.

¹²⁷ NILSSON, *op. cit.*, p. 119-120.

¹²⁸ EURIPIDE, *Andromaque*, 1177.

¹²⁹ PLATON, *Le Politique*, 310 a-c.

¹³⁰ MÉNANDRE, *Sententiae*, 427. Le texte est malheureusement corrompu. Nous adoptons la correction d'Edmonds, vraisemblable.

6. MOTIVATIONS PATRIOTIQUES

Il ne s'agit pas d'étudier les mesures prises par l'État pour favoriser ou freiner la natalité, mais de voir si, au niveau des conceptions de l'individu, il y a conscience de procréer non seulement pour soi, mais également pour la cité.

Dans l'oraison funèbre qu'il prononce devant les corps des premiers morts athéniens en 431, Périclès s'adresse aux pères des victimes. Il existe pour eux une consolation, l'espoir d'autres enfants qui apporteront à certains, l'oubli de ceux qui ne sont plus ; la cité, elle, en tirera un double avantage en évitant de se dépeupler et en veillant à sa sécurité... ¹³¹.

Quant à ceux qui ne peuvent plus avoir de fils, que l'honneur et le renom de ceux-ci remplacent leur présence ¹³². Périclès dissocie la satisfaction personnelle du père de l'intérêt de l'État.

Les avantages de la Cité semblent une conséquence en quelque sorte involontaire du souhait de consolation pour les parents éprouvés. Pourtant, on peut se demander dans quelle mesure la mise en évidence de l'utilité publique de la procréation n'est pas un moyen de faire prendre conscience de ce problème à ses auditeurs et ainsi d'influencer leur opinion personnelle.

Il est bien certain que l'État a intérêt à ne pas laisser s'éteindre les familles qui constituent une garantie de stabilité et de sécurité de la Cité ¹³³. Toutefois la contrainte législative n'était pas à Athènes ce qu'elle était à Sparte ; il est possible que l'action de Périclès, citoyen parmi les citoyens, soit symbolique de la vie politique athénienne où l'individualisme prévaut certes, mais peut être modifié, entraîné ou encore muselé par l'influence et la voix de personnalités marquantes. Euripide, à propos des avantages qu'on peut retirer de la présence des enfants, mentionne le rôle qu'ils peuvent jouer en cas de guerre où ils seront « le salut de la patrie » ¹³⁴.

¹³¹ THUCYDIDE, II, 44, 3.

¹³² ID., II, 44, 4. Nous trouvons également cette douloureuse relation entre la possession d'enfants et les services qu'ils doivent rendre à l'État dans ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 589.

¹³³ Quelques historiens modernes mettent en évidence cette nécessité. Ed. CAILLEMER, dans DAR-SAGLIO, t. V, I, p. 130, s.v. *Agamiou graphé* ; F. BRINDESI, *La famiglia attica* p. 32-33 ; G. L. DICKINSON, *The Greek View of Life*, 7^e éd., Londres, 1909.

¹³⁴ EURIPIDE, *Ion*, 483-4.

La sécurité de l'État semble une conséquence de l'existence de l'enfant plutôt que sa cause, encore que la distinction de ces deux « moments » soit assez délicate à établir.

Un autre témoignage est fort difficile à manier, celui de Démosthène :

Les Athéniens d'alors ... ne se jugeaient même pas dignes de vivre s'il n'était pas permis de le faire en pleine liberté. Chacun d'eux pensait qu'il était né non seulement pour son père et pour sa mère mais également pour sa patrie ¹³⁶.

Démosthène aime rappeler à ses concitoyens le glorieux passé d'Athènes, le courage de leurs ancêtres dont il voudrait tant qu'ils se montrent dignes.

Ce passage est caractéristique du but recherché par l'orateur qui voudrait faire prendre conscience à ses auditeurs de l'esprit civique des Athéniens de l'époque de Thémistocle ¹³⁶. Cela semble sous-entendre que l'attitude de l'Athénien dans la seconde moitié du IV^e siècle était devenue plus individualiste qu'auparavant et que la sécurité de la patrie passait après les intérêts personnels.

Il est possible qu'il y ait, dans ce portrait de l'Athénien de Marathon, une part d'idéalisme et de projection personnelle. Quoi qu'il en soit, le témoignage implique une prise de conscience de la part de l'individu existant, mais n'en fait pas nécessairement une cause efficiente intervenant dans la procréation ¹³⁷.

De toute façon, quelle que soit l'influence des idéaux patriotiques sur la conscience de l'Athénien, nos sources ne les mettent pas

¹³⁶ DÉMOSTHÈNE, XVIII, 205.

¹³⁶ DÉMOSTHÈNE, XVIII, 204 ; ou, plus exactement, de l'esprit civique attribué aux Athéniens de 480 par Démosthène.

¹³⁷ Jeannette MULDER, *op. cit.*, pp. 55-58, utilise également un texte de Lysias pour montrer que le besoin d'hommes pour défendre la patrie poussait l'Athénien à se marier et à avoir des enfants : *Jamais je ne me suis plaint, je n'ai pleuré, je n'ai parlé de ma femme et de mes enfants orphelins, privés de leur père, en donnant ma vie pour la patrie.* (LYSIAS, XXI, 24). Voilà qui ne me paraît pas fort explicite au sujet du rôle joué par la notion de service rendu à l'État dans les conceptions individuelles sur la natalité. Le plaideur est accusé de vol au détriment de l'État. Il est normal par conséquent qu'il fonde sa défense sur son amour désintéressé et total de la Patrie. — La Cité et les enfants sont deux *argumenta ad misericordiam* habituels dans les plaidoyers. La liaison de cause à effet qui unirait les deux notions ne me paraît pas évidente.

en avant ouvertement comme raison à part entière de procréer. Les parents étaient peut-être conscients de leurs responsabilités vis-à-vis de l'État et il est possible que celles-ci aient pu agir sur leur comportement¹³⁸ ; mais ce n'est là qu'une supposition qui n'est fondée sur aucun document précis.

Une grande prudence s'avère donc nécessaire. Pour certaines époques même, comme celle de Démosthène, il semble bien que l'intérêt personnel passait avant les avantages de la Cité.

Le problème est tout à fait différent à Sparte¹³⁹ ou dans les Républiques « théoriques » de Platon ou d'Aristote. Un passage des *Lois* résume fort bien la pensée des philosophes et pourrait s'appliquer également à l'État spartiate : *Les époux doivent avoir en vue de donner à la cité les enfants les plus beaux*¹⁴⁰.

La natalité y est soumise à une réglementation précise de la part de l'État pour le bien de ce même État.

7. CAUSES PHILOSOPHIQUES

Il nous paraît également utile d'étudier quelques motifs de procréation se référant à des notions d'ordre moral ou philosophique. Ces explications sont de portée sociale fort limitée, n'étant l'apanage que de quelques fortes personnalités ou disciples d'école. Il est cependant intéressant de relever quelques conceptions qui pouvaient circuler dans les milieux intellectuels athéniens du v^e ou iv^e siècle.

Pour Aristote, l'union des êtres par couples (en soi nécessaire -*ἀνάγκη*) est due à une loi naturelle, à savoir, *la tendance à laisser après soi un autre pareil à soi-même*¹⁴¹. Le philosophe cherche une explication unique et universellement valable à un fait qu'il pouvait constater (comme nous avons pu le faire également) : le désir de se perpétuer. L'explication est réduite à la détermination du phénomène par une loi biologique (*τὸ φυσικόν*). Finalement, on peut dire que la procréation est en fait une simple

¹³⁸ H. LICHT, *Sexual life in Ancient Greece*, p. 34-6 parle du devoir moral pour le Grec d'assurer l'existence de l'État, sans étayer toutefois son allégation par des témoignages anciens.

¹³⁹ XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 10. PLUTARQUE, *Lycurgue*, 15, 14-15.

¹⁴⁰ PLATON, *Lois*, VI, 783 d 8.

¹⁴¹ ARISTOTE, *Pol.*, I, II, 1-2.

application de la théorie des quatre causes à l'œuvre dans la nature et responsables des êtres¹⁴³.

Un passage de l'*Économique*, faussement attribué à Aristote me paraît également fort intéressant, en partie d'ailleurs parce qu'il est apocryphe¹⁴³. L'auteur y voit deux causes à la possession d'enfants : d'abord *pour s'acquitter d'une fonction naturelle*, ensuite *pour en retirer un avantage*¹⁴⁴. Le péripatéticien reprend ici une motivation que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier : l'aide apportée par les enfants à leurs parents âgés.

La force et la vigueur qu'ils ont perdues, ils la *recupèrent dans leurs enfants devenus forts à leur tour*. Par la même occasion, l'homme en arrive à réaliser la perpétuité de l'existence¹⁴⁵. Le soutien des « vieux jours », nous l'avons trouvé attesté à plusieurs reprises déjà, notamment chez Xénophon, qui fait dériver cette fonction de l'union du couple en vue d'*empêcher la disparition des races animales* et combinait donc, lui aussi, la fonction naturelle et l'intérêt matériel¹⁴⁶.

Dans la pensée du philosophe du III^e siècle, ce désir des parents d'engendrer des enfants qui veilleront sur leur vieillesse et *seront les protecteurs de la maison tout entière* n'est pas du tout secondaire : *Peut-il exister quelque chose de plus sacré, de plus digne d'intérêt?*¹⁴⁷.

¹⁴³ Pour un aperçu de la théorie des quatre causes, voir A. GERCKE, *RE*, II (1896), 1024-1032.

¹⁴³ L'ouvrage est dérivé de XÉNOPHON et de la *Politique* d'ARISTOTE. Cf. G. C. ARMSTRONG, *Introd. de l'Économique*, LOEB CLASSICAL LIBRARY, pp. 323-325. F. SUSEMIHL attribue le premier livre de l'*Économique* à un péripatéticien du III^e siècle av. J.-C. (éd. de l'*Économique*, COLL. TEUBNER, pp. v-viii).

¹⁴⁴ ARISTOTE, *Écon.*, I, 3.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ XÉNOPHON, *Écon.*, VII, 19. — Voilà qui pourrait peut-être confirmer l'opinion de Susemihl selon laquelle l'auteur apocryphe se serait inspiré entre autres des écrits de Xénophon. Similitude d'idées n'implique toutefois pas nécessairement relation directe entre les deux témoignages. La notion d'immortalité, nous l'avons déjà trouvée chez Platon qui en faisait un désir inné de l'homme (PLATON, *Lois*, IV, 721 b 6). Il est curieux de voir mêlées chez Xénophon, comme chez l'auteur péripatéticien, les notions de *fonction naturelle*, d'*éternité*, termes de philosophie, et celles de *secours dans la vieillesse*, souci bien matériel que nous avons trouvé, souvenons-nous en, dans la bouche du vieil invalide de Lysias (XXIV, 2 ; cf. p. 90, note 53).

¹⁴⁷ La confrontation des philosophes avec des préoccupations matérielles attestées dans l'ensemble du peuple athénien peut confirmer, me semble-t-il, l'importance de la motivation dans la mentalité athénienne, mais tend aussi à en faire une sorte de leitmotiv dans les conceptions, ce qui pourrait en diminuer la portée dans la réalité sociale.

Chez Platon, le désir inné d'immortalité intervient dans son analyse du mariage et de la procréation, phénomène qui ne serait pas fondé sur un souhait volontaire, mais proviendrait d'un *don naturel* (*φύσις*)¹⁴⁸. Ce désir inconscient se traduirait en pratique par la volonté de perpétuer le nom¹⁴⁹. La continuité naturelle de l'être par la génération est une idée commune à Aristote et à Platon. Immortalité et Nature semblent former les pôles de l'explication philosophique de la procréation.

Un siècle déjà avant Aristote¹⁵⁰, une optique fort semblable était défendue par Démocrite. La procréation est une *nécessité* (*ἀνάγκη*) imposée par la nature et actionnée par l'instinct des êtres vivants. Le philosophe atomiste ajoute : *Pour l'homme seul, une sorte d'usage s'est établi qui fait qu'un certain profit peut être tiré de sa descendance*¹⁵¹.

En somme, nous retrouvons à propos de la procréation dans la tradition philosophique, depuis les atomistes du v^e siècle jusqu'aux péripatéticiens du III^e siècle av. J.-C., en passant par l'Académie et les socratiques, une série de constantes : la nécessité du phénomène, son obéissance aux lois de la *φύσις*, le profit que l'homme peut en tirer. La natalité serait donc au départ indépendante de la volonté humaine et l'intérêt lié à l'enfant, seulement un épiphénomène.

Si nous avons cru bon d'insister sur certaines explications théoriques de la natalité, c'est parce qu'elles ne sont pas, nous l'avons vu, totalement à l'écart des préoccupations matérielles immédiates et que leur importance dans l'Athènes aristocratique des v^e et iv^e siècles n'est peut-être pas à négliger. Plus d'un Athénien de milieu aisé a dû fréquenter l'Académie ou le Lycée.

CONCLUSIONS

Il est difficile d'établir une norme sociale en l'absence d'un échantillonnage objectif établi sur un grand nombre de cas. Par ailleurs, les témoignages que nous possédons sont rarement faciles à manier. Il nous a été possible cependant de dégager une série

¹⁴⁸ PLATON, *ibidem*.

¹⁴⁹ Cf. pp. 100-101..

¹⁵⁰ E. WELLMANN, *RE*, V, 135, donne les dates approximatives de 460-370.

¹⁵¹ DÉMOCRITE, fr. 278.

d'opinions et de comportements relatifs à une réalité sociale, la procréation.

a. Le rôle de l'enfant dans la prospérité de l'Athénien semble plus symbolique que réel. La possession d'une postérité est une composante du bonheur. Le fait est attesté, mais il est difficile de savoir si l'Athénien est heureux parce qu'il a un enfant ou bien parce qu'il possède en la personne de son fils un soutien de vieille et quelqu'un qui lui rendra, à sa mort, les honneurs funéraires.

b. Le désir d'avoir en ses descendants un appui pour sa vieille semble attesté dans toutes les couches de la population, aussi bien chez le petit paysan de l'Attique que dans les milieux populaires de la ville, ou encore chez le gros propriétaire foncier qui, à première vue, pourrait aisément s'en passer. Peut-être cette aide dépasse-t-elle le simple fait de nourrir ses parents. Le réconfort qu'Ischomaque attend de ses parents est probablement moral autant que matériel.

c. La nécessité d'un enfant pour perpétuer le culte des morts devrait être un facteur primordial dans le schéma religieux traditionnel. Notons toutefois que le fait est attesté à propos de personnes appartenant à des milieux relativement aisés. Nous n'avons aucun renseignement précis pour l'ensemble des classes pauvres.

d. La conscience d'agir en patriote en ayant des enfants semble avoir subi une évolution. Vers la fin du iv^e siècle, les Athéniens s'intéressaient avant tout, si nous en croyons Démosthène, à leurs intérêts personnels.

e. Les philosophes mettent l'accent sur l'obéissance à la loi naturelle, ce qui ne les empêche pas de trouver dans la procréation des avantages matériels immédiats.

On pourrait se demander dans quelle mesure le regroupement des motivations ne fausse pas l'importance de celles-ci dans la société athénienne. Nos témoignages, d'autre part, appartiennent pour la plupart à des sources littéraires. L'objection est importante et la critique ne parvient souvent, nous l'avons vu, qu'à isoler l'opinion dans son individualité. Les conceptions et motifs prennent toutefois leur véritable signification par leur valorisation

sociale. Les raisons données sont les raisons considérées comme socialement valables. Au fond, un échantillonnage en sociologie actuelle n'obtient pas un autre résultat, sinon par son nombre plus considérable de témoignages.

Certains historiens ont cru pouvoir parler d'une crise du mariage, d'idéaux malthusianistes, pour caractériser la mentalité athénienne au IV^e siècle ; au niveau des conceptions, cela ne se vérifie pas, pas plus d'ailleurs qu'une discrimination de sexes, même si certains motifs de procréation ont trait plus particulièrement à la naissance d'un enfant mâle.

Si l'on veut tracer une ligne évolutive des tendances connues, on s'aperçoit que celles-ci ne changent guère au cours des V^e et IV^e siècles. La constatation est d'importance. Il n'est pas question ici de nier la possibilité d'une évolution de la natalité au cours du IV^e siècle, mais bien son éventuelle justification par un changement s'opérant au niveau des conceptions et des motivations.

*rue Champ-l'Abbé 42,
B-1320 Genval.*

Georges RAEPSAET.