

## LES GRECS RÉPUDIAIENT-ILS LEURS FEMMES POUR STÉRILITÉ ?\*

Dominique LENFANT\*\*

*Résumé.* – Contrairement à une idée répandue, la stérilité n'était pas en Grèce ancienne une cause banale de répudiation. En effet, l'infécondité d'un couple n'était pas nécessairement imputée à la femme, l'absence d'enfant n'était pas identifiée à la stérilité et elle affectait aussi bien l'homme que la femme. Elle n'entraînait pas usuellement la répudiation de l'épouse, tant pour des raisons économiques et sociales que sentimentales, et les couples avaient souvent recours à d'autres solutions. La contestation de cette fausse évidence permet de rappeler que le mariage avait d'autres fonctions que la procréation.

*Abstract.* – Despite a whidespread opinion, sterility was not in Ancient Greece a common cause of repudiation. As a matter of fact, the infertility of a couple was not necessarily attributed to the wife, childlessness was not identified with sterility, and it affected the man as well as the woman. It did not commonly lead to the repudiation of the wife, for economic and social as well as sentimental reasons, and couples often had recourse to other solutions. Disputing this false evidence is a means of reminding that marriage had other functions than procreation.

*Mots-clés.* – Grèce antique, mariage, divorce, répudiation, femme, genre, stérilité, procréation.

*Keywords.* – Ancient Greece, marriage, divorce, repudiation, wife, gender, sterility, procreation.

---

\* J'ai d'abord une dette envers l'étudiant qui un jour me posa la question qui donne son titre à cet article, mais je tiens surtout à remercier vivement Anne Jacquemin, Bernard Legras, Caroline Magdelaine, Luana Quattrocelli et Jérôme Wilgaux : leur amicale relecture et leurs précieuses observations m'ont permis d'améliorer sensiblement la présente contribution. Ma reconnaissance va enfin, pour la pertinence de leurs suggestions, aux experts anonymes du manuscrit soumis à la revue.

\*\* Université de Strasbourg, UMR 7044 Archimède ; [dlenfant@unistra.fr](mailto:dlenfant@unistra.fr)

« Il y a cette différence entre le divorce et la répudiation, que le divorce se fait par consentement mutuel, à l'occasion d'une incompatibilité mutuelle ; au lieu que la répudiation se fait par la volonté et pour l'avantage d'une des deux parties, indépendamment de la volonté et de l'avantage de l'autre. »

On le sait : malgré cette formulation neutre de Montesquieu qui suggère la réciprocité<sup>1</sup>, la « volonté » et « l'avantage » pris en considération sont communément ceux de l'époux, et « répudier », issu du latin *repudiare* qui signifie « repousser », a, dans la pratique, le sens juridique plus précis de « repousser (sa femme) en vertu d'une disposition légale ou coutumière » (*Dictionnaire historique de la langue française*, s. d. A. Rey). Actuellement proscrite dans les sociétés assurant l'égalité juridique entre hommes et femmes, cette pratique reste en usage dans des pays musulmans comme, par exemple, le Maroc ou l'Algérie, où elle est en concurrence avec le divorce. Dans la Grèce antique aussi, un mari pouvait décider unilatéralement de la rupture du lien conjugal et « renvoyer » sa femme. Les Grecs n'avaient pas de terme technique unique, tel que « répudiation », pour désigner cet acte, qu'ils évoquaient en employant des termes non spécifiques signifiant « renvoyer » ou « chasser »<sup>2</sup>. Cela reflète bien le caractère relativement informel du procédé : le mariage grec supposant la cohabitation, le départ de l'épouse revenait à rompre le lien du mariage<sup>3</sup>.

1. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XVI, 15.

2. ἀποπέμπειν, « renvoyer » : [Dém.] LIX, C. *Néaira*, 52 (ἀποπέμπειν) et 82 (ἀποπέμπειν ἐκ τῆς οἰκίας) ; 59 (ἀπόπεμψις). Qu'il ne faille pas considérer ces mots comme des termes techniques et juridiques est suggéré par le fait qu'au § 82, l'orateur éprouve le besoin de préciser que la femme sera renvoyée « de la maison ». ἐκπέμπειν, « chasser » : chez Hérodote, à propos du conseil qui aurait été donné au père de Pisistrate pour éviter la naissance de ce dernier (I, 59, 2) ; dans le *Contre Alcibiade* attribué à Lysias ([XIV], 28), selon lequel Hipponikos chassa sa femme devant témoins (Ἰππώνικος δὲ πολλοὺς παρακαλέσας ἐξέπεμψε τὴν αὐτοῦ γυναῖκα) ; chez Isée III, *Succession de Pyrrhos*, 35-36, commentant la loi sur la restitution de la dot. ἐκβάλλειν, « chasser » : dans le *Contre Néaira* du corpus démosthénien, les maris successifs de la fille de Néaira la « chassent » quand ils apprennent qu'elle n'est pas fille de citoyen (cas de Phrastor : ἐκβάλλειν § 51 et 63, ἐκβάλλειν ἐκ τῆς οἰκίας § 54 ; cas de Théogénès : ἐκβάλλειν § 83 et 84). Le verbe apparaît comme un synonyme de ἀποπέμπειν (les deux verbes sont employés tour à tour à propos de Théogénès aux § 82-84). NOREÑA a donc raison de noter que « the repeated use of the term *apopempsis* in the modern literature imputes a technical vocabulary to the Athenians which may not have existed » (C. F. NOREÑA, « Divorce in Classical Athenian Society: Law, Practice and Power », *Past Imperfect* 7, 1998, p. 3-34, à la p. 7). Dans un contexte spartiate, ἐξίημι, « chasser » (ἐξέσις, « renvoi »), et ἀφίημι, « chasser, renvoyer », sont employés indifféremment par Hérodote à propos de la répudiation de la femme d'Anaxandride telle que souhaitée par les éphores (V, 39-40). Mais le même Hérodote emploie le verbe ἀποπέμπομαι pour indiquer qu'Ariston répudia sa deuxième femme (VI, 63).

3. Les Grecs insistent volontiers sur l'importance de la *sunoikèsis*, de la « vie en commun », dans la définition de l'état de mariage (A.-M. VÉRILHAC, CL. VIAL, *Le mariage grec du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste* (BCH 32), Paris-Athènes 1998, p. 231) et, tout comme le divorce, la répudiation met fin à cet état en faisant cesser la cohabitation ([Dém.] LIX, C. *Néaira*, 54 : τὴν ἀνθρώπων ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς ἑαυτοῦ οἰκίας καὶ οὐκέτι συνοικεῖν αὐτῇ). Divorce et répudiation se distinguent néanmoins d'une simple séparation en ce qu'ils supposent, sauf en cas d'adultère de l'épouse, la restitution de la dot à la femme et la possibilité pour l'un et l'autre de se remarier. Sur la non-restitution de la dot en cas d'adultère de la femme, cf. A.-M. VÉRILHAC, CL. VIAL, *op. cit.* n. 3, p. 270

La répudiation requérait seulement des témoins<sup>4</sup> et supposait la restitution de la dot (sauf en cas de faute de la femme), ce qui permettait à la femme de se remarier<sup>5</sup>.

Parmi les raisons pouvant motiver une répudiation, on peut s'attendre à trouver la stérilité de la femme : le but proclamé du mariage grec n'était-il pas la procréation d'enfants légitimes, en Grèce comme à Rome<sup>6</sup> ? On peut penser que, la polygamie y étant proscrite, l'homme qui voulait tenter d'avoir des enfants légitimes avec une autre femme devait d'abord se séparer de la sienne. Les historiens actuels rapportent volontiers le cas romain de Carvilius Ruga, qui, vers 230 av. J.-C., avait répudié sa femme parce qu'elle était stérile<sup>7</sup>. Certains supposent même qu'à Rome « l'une des motivations principales du divorce devait être la stérilité d'une union. Peut-être même s'agissait-il d'un cas de divorce obligatoire »<sup>8</sup>. Du côté grec, Hérodote relate le cas d'Anaxandride, l'un des deux rois de Sparte entre 560 et 520 av. J.-C. : comme il avait épousé la fille de sa sœur, mais que leur couple restait sans enfant<sup>9</sup>, les éphores, magistrats d'une grande autorité dans la cité, constatant que cette épouse n'enfantait pas (οὐ τίκτει), conseillèrent au roi de la renvoyer et d'en épouser une autre.

Ces anecdotes ont paru confirmer une évidence, rejoignant des pratiques connues ailleurs et en d'autres temps, une sorte d'invariant et à tout le moins un point commun entre les mondes grec et romain d'avant notre ère. S'agissant de la Grèce<sup>10</sup>, certains historiens n'hésitent pas à considérer la répudiation de la femme pour stérilité comme un phénomène usuel<sup>11</sup>. Pourtant, alors que l'on dispose d'une documentation non négligeable sur les

---

(pace C. F. NOREÑA, *art. cit.* n. 2, p. 19, qui suppose de manière peu convaincante que l'homme devait restituer la dot même dans ce cas et que, pour s'éviter cet inconvénient, bien des maris préféraient rester mariés à leur femme infidèle).

4. Cf. Lysias XIV, *C. Alcibiade*, 28, cité *supra* n. 2.

5. Cf. Isée III, *Succession de Pyrrhos*, 35-36 ; A.-M. VÉRILHAC, CL. VIAL, *op. cit.* n. 3, p. 193-206.

6. Cela ressort clairement de la formule de dation telle qu'elle apparaît, par exemple, dans le *Dyskolos* de Ménandre, où un père dit au futur marié (v. 842-4) : ἀλλ' ἐγγυῶ παίδων ἐπ' ἀρότω γνησίων τὴν θυγατέρ' ἥδη μεράκιόν σοι προῖκά τε δίδωμι' ἐπ' αὐτῇ τρία τάλαντα. « Jeune homme, je te donne (ἐγγυῶ) ma fille pour que des enfants légitimes (*gnèsiōi*) naissent de ta semence et je te donne en dot pour elle la somme de trois talents ». L'attribution de ce but au mariage est reprise chez les historiens modernes de la Grèce antique, parfois de manière (trop ?) exclusive, nous y reviendrons.

7. On reviendra sur ce cas *infra*.

8. J.-B. BONNARD, V. DASEN, J. WILGAUX, *Famille et société dans le monde grec et en Italie du V<sup>e</sup> au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Rennes 2017, p. 288-289.

9. παῖδες οὐκ ἐγίνοντο, « il n'était pas né d'enfant » (Hérod. V, 39, 6).

10. Notre étude portera avant tout sur la période classique, dont relèvent la majorité des sources littéraires, épigraphiques et archéologiques que nous mettrons à contribution, mais la documentation papyrologique et épigraphique d'époque hellénistique suggère une continuité qui n'a rien de surprenant en ces matières comme en histoire sociale en général.

11. J. JOUANA, *Hippocrate*, Paris 1992 (éd. mise à jour 2017), p. 246 : « La stérilité était ressentie par la femme comme une tare, car son mari pouvait la répudier ». CL. PRÊTRE, PH. CHARLIER, *Maladies humaines, thérapies divines : analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve d'Ascq 2009, p. 90 n. 67, disent que « La stérilité féminine peut être un motif valable de répudiation », mais en se référant aux exemples romains de Sp. Carvilius qui « le premier répudia sa femme pour stérilité » (sur ce cas, voir *infra*) et de Sylla (Plut., *Sylla*, 6). Plus récemment, D. JOUANA, *L'enfant grec au temps de Périclès*, Paris 2017, p. 28 : « le mari

pratiques matrimoniales de l'Athènes classique et de l'Égypte hellénistique<sup>12</sup>, on ne trouve parmi les nombreux cas de dissolution du mariage aucun exemple où la stérilité de la femme soit mentionnée comme motif<sup>13</sup>. On est certes libre d'attribuer cette absence aux hasards de la documentation ou de considérer qu'il s'agissait d'une précision superflue, mais ce n'est pas la seule explication possible ni forcément la plus convaincante. Une telle supposition se fonde en fait sur des présupposés contestables quant à la manière dont les Grecs interprétaient l'absence d'enfant et y réagissaient, sur les rôles qu'ils attribuaient respectivement à l'homme et à la femme, voire sur le sens du mariage. On souhaite souligner ici que (1) l'infécondité d'un couple n'était pas nécessairement imputée à la femme, (2) la notion même de stérilité n'était pas toujours clairement distinguée de la simple absence d'enfant, laquelle n'était pas forcément conçue comme définitive, (3) l'absence d'enfant affectait aussi bien l'homme que la femme, (4) elle n'entraînait pas usuellement la répudiation de l'épouse, (5) les couples se tournaient fréquemment vers d'autres solutions.

---

peut assez facilement changer d'épouse, en particulier si la sienne ne lui donne pas d'enfant. » (Malheureusement aucun des exemples cités ensuite par l'auteure n'illustre ce cas de figure. Même l'exemple fictif d'Hermione délaissée en faveur d'Andromaque dans la tragédie d'Euripide (*Andromaque*) n'est pas adéquat, comme on le verra, puisque Hermione n'est pas répudiée et qu'Andromaque étant esclave, il n'est pas question que Néoptolème l'épouse.) De leur côté, dans leur excellente synthèse sur famille et société dans le monde grec et en Italie, J.-B. BONNARD, V. DASEN, J. WILGAUX, *op. cit.* n. 8, p. 284, affirment, à propos du monde grec, que l'un des principaux motifs de renvoi de l'épouse par son mari « devait être l'absence d'enfant (la stérilité d'une union étant presque toujours envisagée, dans le monde grec, dans la perspective d'une infécondité de la femme ; cf. Bonnard (*Complexe de Zeus*), 2004, p. 160-166) ». D'autres formules laissent planer l'ambiguïté, comme celle de G. HOFFMANN, *Naître et devenir grec dans les cités antiques, VIII<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle av. n. è.*, Paris 2017, p. 44 : « La stérilité de la femme était une cause possible de répudiation », avec pour seul exemple à l'appui la demande (non exaucée...) des épheores de Sparte à Anaxandride (voir *infra*). Une telle tendance est ancienne, puisque, comme me le signale Jérôme Wilgaux, elle s'affirmait déjà chez L. BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, tome I. *Le droit de la famille*, Paris 1897, p. 379 : « Si d'autre part on songe qu'à Athènes une des principales raisons du mariage est d'assurer la continuation de la famille et la perpétuité de la cité, il faut dire qu'en répudiant sa femme stérile, le citoyen d'Athènes ne faisait que remplir une obligation patriotique et religieuse. » (sa note montre qu'il s'appuie en fait sur un passage des *Lois* de Platon [VI, 784b], qui pourtant ne représente pas la norme grecque ou athénienne et surtout n'impute pas l'absence d'enfant à l'épouse plus qu'à l'époux ni ne parle à proprement parler de répudiation).

12. A.-M. VÉRILHAC, CL. VIAL, *op. cit.* n. 3 ; U. YIFTACH-FIRANKO, *Marriage and Marital Arrangements. A History of the Greek Marriage Documents in Egypt, 4th century BCE-4th century CE*, Munich 2003 ; B. LEGRAS, *Hommes et femmes d'Égypte (IV<sup>e</sup> siècle av. n. è.-IV<sup>e</sup> siècle de n. è.)*, Paris 2010, p. 145-160 ; J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Le droit grec après Alexandre*, Paris 2012.

13. La chose avait déjà été relevée par L. COHN-HAFT, « Divorce in classical Athens », *JHS* 115, 1995, p. 1-14, à la p. 10, à propos du divorce dans l'Athènes classique. Concernant les mariages dans l'Égypte hellénistique, I. ARNAOUTOULO, « Marital disputes in Greco-Roman Egypt », *JJP* 25, 1995, p. 11-28, ne relève pas de trace de la stérilité parmi les clauses de divorce des documents papyrologiques. L'infertilité de l'épouse comme cause de divorce n'est relevée par B. Legras que dans des contrats de mariage égyptiens rédigés en démotique (B. LEGRAS, *op. cit.* n. 12, p. 159) et non, semble-t-il, dans des contrats grecs.

## 1. – L'INFÉCONDITÉ D'UN COUPLE N'ÉTAIT PAS NÉCESSAIREMENT IMPUTÉE À LA FEMME

a. - On l'a souvent noté, la stérilité masculine est très rarement évoquée dans le corpus hippocratique, et beaucoup moins que la stérilité féminine<sup>14</sup>. De plus, les nombreux rituels de fécondité, que ce soit lors de l'arrivée au foyer ou lors des fêtes civiques, sont associés aux femmes<sup>15</sup>. De même, dans les sanctuaires guérisseurs, ce sont presque toujours des femmes qui consultent pour avoir des enfants<sup>16</sup>. Il n'est donc pas rare de lire chez les Modernes qu'aux yeux des Grecs la stérilité était avant tout féminine<sup>17</sup>.

b. - Cette vision doit cependant être nuancée. Il faut d'abord songer qu'ont coexisté en Grèce plusieurs théories sur la contribution respective du père et de la mère à la conception d'un enfant<sup>18</sup>, les unes faisant entrer en jeu la seule semence du père, d'autres, comme certains traités hippocratiques, celle du père et de la mère<sup>19</sup>, tandis que, pour Aristote, la mère avait un rôle qui, pour être plus important que celui d'un réceptacle ou d'une terre à ensemençer, n'équivalait pas cependant à celui du père<sup>20</sup>. Dans tous les cas, la semence du père se voyait attribuer un rôle indispensable, voire majeur, contrairement à celle de la femme, et il n'est pas exclu que la première vision, celle qui ne considère que la semence du père, ait été la plus populaire : elle est représentée dans tragédies et comédies, spectacles populaires produits devant un large public d'Athéniens. Ainsi, dans les *Euménides* d'Eschyle (658-661) :

οὐκ ἔστι μήτηρ ἢ κεκλημένου τέκνου  
τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου·  
τίκτει δ' ὁ θρόσκων, ἢ δ' ἄπερ ζένω ζένη  
ἔσωσεν ἔρνος...

14. J. JOUANNA, *op. cit.* n. 11, p. 251 ; S. BYL, A.-F. DE RANTER, « L'étiologie de la stérilité féminine dans le *Corpus* hippocratique » dans P. POTTER, G. MALONEY ET J. DESAUTELS éd., *La maladie et les maladies dans la collection hippocratique. Actes du VI<sup>e</sup> Colloque international hippocratique*, Québec 1990, p. 303-322, à la p. 312 ; J.-B. BONNARD, *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, Paris 2004, p. 162-164 ; G. HOFFMANN, *op. cit.* n. 11, p. 44.

15. Sur les rites de fécondité liés au mariage, cf. A.-M. VÉRILHAC, CL. VIAL, *op. cit.* n. 3, p. 332-366.

16. Voir ci-dessous.

17. Par exemple, CL. PRÊTRE, PH. CHARLIER, *op. cit.* n. 11, p. 89-90 : « c'est généralement la femme qui est considérée comme sujette à la stérilité, l'époux restant épargné ou hors de cause. »

18. Voir, par exemple, L. DEAN-JONES, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford 1994, p. 148-193, A.-M. VÉRILHAC, CL. VIAL, *op. cit.* n. 3, p. 95 ; J.-B. BONNARD, *op. cit.* n. 14, p. 119-194 ; O. ROUX, « Parenté hippocratique et parenté aristotélicienne. Quelques réflexions sur les théories biologiques de la Grèce ancienne », *Pallas* 79, 2009, p. 307-322 ; J.-B. BONNARD, V. DASEN, J. WILGAUX, *op. cit.* n. 8, p. 364-367.

19. Voir, par exemple, le traité hippocratique *De la génération*, 6-8.

20. Cette position médiane est attestée chez Aristote : la mère fournit la matière et le sperme du père est le principe moteur qui façonne cette matière (*Génération des animaux*, 730b). Voir J.-B. BONNARD, *op. cit.* n. 14, p. 185-187. Aristote nie même explicitement l'existence d'une semence féminine (*Génération des animaux*, 727a26-28, 727b6-9). Le livre X de l'*Histoire des animaux* attribue certes à la femme une semence qui équivaut à celle de l'homme, mais cela fait partie des raisons de mettre en doute son authenticité : pour L. DEAN-JONES, « Clinical gynecology and Aristotle's biology: The composition of HA X », *Apeiron* 45, 2012, p. 180-199, par exemple, les cinq premiers chapitres de ce livre ne seraient pas d'Aristote (*contra* P. VAN DER EIJK, « On Sterility ('HA X'): A medical work by Aristotle? », *CQ* 49, 1999, p. 490-502, entre autres).

« La mère n'est pas la procréatrice de celui qu'on appelle son enfant<sup>21</sup>, mais *la nourrice d'un petit*<sup>22</sup> *fraîchement semé* ; celui qui procréé, c'est celui qui la féconde<sup>23</sup>, alors qu'elle, comme pour un étranger, sauvegarde la jeune pousse<sup>24</sup>. »<sup>25</sup>

Même idée dans ce fragment d'Euripide, dont un personnage s'adresse manifestement à sa mère (fr. 1064) :

Στέργω δὲ τὸν φύσαντα τῶν πάντων βροτῶν  
 μάλισθ' ὀρίζω τοῦτο, καὶ σὺ μὴ φθόνει·  
 κείνου γὰρ ἐξέβλαστον· οὐδ' ἂν εἶς ἀνὴρ  
 γυναικὸς αὐδήσειεν, ἀλλὰ τοῦ πατρός.

« J'aime celui qui m'a engendré plus que personne au monde. Je l'affirme et toi, ne sois pas jalouse : c'est de lui que j'ai germé, et il n'est pas un seul homme qui prétendrait que c'est de la femme : c'est du père. »<sup>26</sup>

La formule même qui était prononcée au moment du mariage ne mentionnait que l'apport masculin, comme il ressort de ce passage de Ménandre, *Dyskolos*, 842-844 :

ἀλλ' ἐγγυῶ παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων  
 τὴν θυγατέρ' ἤδη μειράκιόν σοι προϊκά τε  
 δίδωμ' ἐπ' αὐτῇ τρία τάλαντα.

« Jeune homme, je te donne (ἐγγυῶ) ma fille pour que des enfants légitimes (*gnèsiōi*) naissent de ta semence et je te donne en dot pour elle la somme de trois talents. »

21. Certains manuscrits ont la leçon *κεκλημένη*, ce qui revient à dire « la mère n'est pas celle qui est appelée procréatrice (τοκεύς) de l'enfant ». L'affirmation serait alors fautive, parce que *τοκεύς* est épique, peut désigner usuellement aussi bien le père que la mère, et s'emploie fréquemment au pluriel pour désigner les « parents » d'un enfant. La traduction de J.-B. BONNARD, (*op. cit.* n. 14, p. 107) « qui *doit être* appelée génitrice de l'enfant » vise peut-être à rendre cette affirmation possible, mais elle est inexacte (le grec ne contient pas de notion d'obligation).

22. *Κῦμα* ou *κῆμα* désigne le « petit que l'on porte » (cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouvelle éd. avec supplément [1968], Paris 1999<sup>2</sup>, p. 596). La traduction par « embryon » serait sans doute trop technique.

23. Pour *θρόσκω*, le sens de « féconder, saillir » est exceptionnel, mais confirmé par celui de mots de la même famille comme *θορός* et *θορή*, « semence, sperme », et divers adjectifs dérivés (cf. P. CHANTRAINE, *op. cit.* n. 22, p. 444). Comme Hippocrate emploie *θορός* à propos de l'homme, il n'y a pas lieu de traduire ici par « saillir » (choix de J.-B. BONNARD, *op. cit.* n. 14, p. 108), plutôt que par « féconder » (choix de P. MAZON dans la CUF).

24. La traduction de ce dernier membre de phrase respecte la syntaxe grecque, mais le sens est bien que la mère sauvegarde une jeune pousse qui lui est étrangère.

25. Traduction personnelle. Sur cette métaphore agricole du sillon, voir J.-B. BONNARD, *op. cit.* n. 14, p. 107-115, qui rend cependant la métaphore plus cohérente qu'elle n'est en grec en traduisant *κῦμα* par « germe ». La tragédie atteste néanmoins tout aussi bien la conviction contraire, comme quand Hippolyte, dans sa violente tirade contre les femmes, déplore que les mortels ne puissent acheter de la semence d'enfants (*παίδων σπέρμα*, Eur., *Hipp.*, 622). Dans l'*Orestie* même, Clytemnestre se présente comme celle qui a « procréé » (*tekousa*) Oreste (*Choéphores*, 928). Sur cette pluralité de points de vue sur la parentalité, cf. G. M. CHESI, *The Play of Words. Blood ties and power relations in Aeschylus' Oresteia*, Berlin-Boston 2014, et sa présentation par J. WILGAUX, « Naissance, enfance et parentalité au regard des historiens : nouvelles approches, nouveaux enjeux », *Contraste : enfance et handicap* 48, 2<sup>e</sup> semestre [Parentalités], 2018, p. 29-44.

26. Pour une traduction moins littérale, voir F. JOUAN, H. VAN LOOY, *Euripide. Tragédies*. Tome VIII, 4<sup>e</sup> partie. *Fragments de drames non identifiés*, Paris (CUF) 2003, p. 98.

Certes, on peut considérer que dans tous les cas la femme devait au moins être en mesure de « sauvegarder la jeune pousse » et que l'on pouvait toujours lui attribuer des faiblesses dans cette fonction et, partant, la responsabilité d'un échec. Néanmoins la mise en avant de la semence masculine pourrait avoir contribué à relativiser la « responsabilité » de la femme dans l'absence d'enfant.

c. - Mais il y a plus : il n'est pas rare que les Grecs imputent l'infécondité d'un couple à la stérilité ou à l'impuissance masculine. Le seul cas de dissolution de mariage pour absence d'enfant que les plaidoyers attiques nous donnent à connaître concerne Ménéklès et il se trouve que c'est l'homme qui y est mis en cause. L'épisode figure dans le plaidoyer d'Isée sur la *Succession de Ménéklès*. Cet Athénien, un vieil homme qui a reçu en mariage une très jeune femme, n'arrive pas à avoir d'enfant avec elle et il s'en impute clairement la responsabilité<sup>27</sup>. Il propose alors à la famille de la jeune femme de la remarier à un autre, si elle y consent. La jeune femme commence par refuser, puis elle accepte, et sa famille la marie à un autre<sup>28</sup>. L'épisode figure certes dans un plaidoyer qui a pour but d'établir les droits à l'héritage du fils que Ménéklès a ensuite adopté, mais il reste que ce dernier a tout intérêt à prêter à Ménéklès un comportement conforme aux normes sociales, ce qui garantit sur ce point sa valeur documentaire.

Il s'agit assurément d'un cas de divorce à l'initiative de l'homme, mais par consentement mutuel, ce qui le distingue d'une répudiation. Son intérêt pour notre propos est qu'il suppose admis que l'homme puisse avoir la responsabilité de l'absence d'enfant. Il est vrai qu'ici l'âge pourrait être en cause, avec l'impuissance qu'il entraîne, mais le fait d'arriver sans enfant à un âge avancé suggère aussi une incapacité antérieure : Ménéklès n'en était pas à son premier mariage et du précédent, déjà, il n'avait pas eu d'enfant (§ 4 et 7).

De fait, en dehors de toute considération d'âge, les Grecs avaient bien conscience de la possibilité d'une stérilité masculine. Hérodote en témoigne à sa manière quand il rapporte l'histoire du roi de Sparte Ariston, qui avait épousé deux femmes sans en avoir d'enfant et qui décida en conséquence d'en épouser une troisième : l'historien commente la décision d'Ariston de recourir à un troisième mariage en expliquant que l'homme « n'admettait pas qu'il pût être lui-même responsable (αἴτιος) de cette situation »<sup>29</sup>. Cette seule réflexion montre qu'Hérodote et bien d'autres étaient convaincus du contraire – ce qui suggère que la stérilité masculine était chose connue. Du reste, la troisième femme d'Ariston accouche ensuite d'un enfant, mais dès le septième mois suivant son mariage, si bien qu'Ariston doute lui-même que cet enfant – Démarate – soit de lui (VI, 63 et 69). D'ailleurs, comme il n'a pas eu d'enfant

---

27. Le frère de l'épouse commente : « il ne fallait pas que notre sœur eût pour seul prix de ses vertus de vieillir sans enfant (ἄπατος) à côté de lui » (Isée II, *Succession de Ménéklès*, 7).

28. Isée II, *Succession de Ménéklès*, 7-9.

29. VI, 61, 6 : Ἀρίστωνι βασιλεύοντι ἐν Σπάρτῃ καὶ γήμαντι γυναῖκας δύο παῖδες οὐκ ἐγένοντο· καὶ οὐ γὰρ συγγενώσκετο αὐτὸς τούτων εἶναι αἴτιος, γαμέει τρίτην γυναῖκα.

de ses deux premières femmes, la rumeur court à Sparte qu’Ariston « n’a pas de semence procréatrice » (Ἀρίστωνι σπέρμα παιδοποιὸν οὐκ ἔνῃν – VI, 68) – illustration que la stérilité masculine était même conçue de manière très concrète<sup>30</sup>.

De même, dans la *Médée* d’Euripide, Égée, qui, tout en étant marié, n’a point d’enfant, explique qu’il est allé interroger l’oracle de Delphes « sur la manière d’obtenir de la semence d’enfants » (παίδων ἐρευνῶν σπέρμ’ ὅπως γένοιτό μοι – v. 669). Médée promet alors de lui fournir des remèdes qui lui permettront de ne plus être « sans enfant » et de « produire des semences d’enfants »<sup>31</sup>. L’absence d’enfant ne conduit donc pas ici à mettre en cause l’épouse, mais bien plutôt la physiologie masculine.

Que les Grecs aient couramment attribué l’infécondité d’un couple à l’impuissance du mari est, en outre, attesté par plusieurs pratiques institutionnalisées. Ainsi, à Athènes, on sait qu’en l’absence de frère pour hériter de son père, la fille devait épouser son plus proche parent du côté de son père (oncle, cousin...) de manière à transmettre le patrimoine à son propre fils : c’est ce que l’on appelait la fille épiclère. Or, si le mari s’avérait impuissant (ἄν ... μὴ δυνατὸς ἢ πλησιάζειν, « s’il ... n’est pas capable d’avoir des relations sexuelles », Plutarque, *Solon*, 20, 2), l’épiclère pouvait demander le divorce afin de se remarier (ὀπύεσθαι) avec un autre parent en vue de mettre au monde un héritier<sup>32</sup>. On peut également citer cet autre usage, attribué cette fois à Sparte : l’emprunt de géniteur y était également possible si un homme âgé avait une femme jeune et souhaitait des enfants<sup>33</sup>. Xénophon précise qu’il s’agit d’obtenir des enfants vigoureux et que pour cela il vaut mieux que le père soit lui-même vigoureux, mais on peut penser que le but était aussi d’avoir des enfants tout court, chez un homme dont le manque de vigueur pouvait inclure l’impuissance.

Il est vrai que l’impuissance est plus facile à constater que la stérilité, que pour cette dernière il faut du temps et qu’à cette époque la stérilité n’était finalement jamais assurée<sup>34</sup>. Pourtant, si l’on se tourne vers les théories scientifiques, on relève que la stérilité masculine n’y est pas inconnue, même si elle n’occupe qu’une place très marginale : comme le souligne Jacques Jouanna, « contrairement à une opinion trop souvent répétée, les Grecs de l’époque classique ne rejetaient pas systématiquement l’accusation de stérilité sur les femmes »,

30. Les traductions françaises estompent (pudiquement ?) cette précision en disant qu’« Ariston n’avait pas de vertu procréatrice » (trad. Ph.-E. LEGRAND) ou qu’« Ariston était incapable de procréer » (trad. A. BARGUET).

31. Eur., *Médée*, 717-718 : παύσω γέ σ’ ὄντ’ ἄπαιδα καὶ παίδων γονὰς σπειραὶ σε θήσω· τοιάδ’ οἶδα φάρμακα.

32. A.-M. VÉRILHAC, Cl. VIAL, *op. cit.* n. 3, p. 107-108 : comme l’a montré R. DARESTE, « Une prétendue loi de Solon », *REG* 8, 1895, p. 1-6, Plutarque, *Solon*, 20, 2-5, a mal compris la loi de Solon, où ὀπύεσθαι signifiait « être épousée » et non « avoir des rapports sexuels avec » (cf. Hésychius, s. v. βεινεῖν, où ὀπύεσθαι est défini comme κατὰ νόμον μίγνυσθαι « avoir des rapports sexuels légitimes »). Voir aussi R. FLACELIÈRE, « Sur quelques passages des *Vies* de Plutarque », *RPh* 23, 1949, p. 120-132, aux p. 123-126 (« Cette loi ne permettait donc nullement l’adultère, mais autorisait seulement la femme épiclère à divorcer d’avec un mari impuissant pour en choisir un autre parmi les proches parents de son père ») et E. KARABELIAS, *L’épiclérat attique*, Paris 1974, p. 162-167, qui doute cependant que la loi se soit encore appliquée à l’époque classique.

33. Xén., *Lac.* I, 7.

34. E. KARABELIAS, *op. cit.* n. 32, p. 166, le relève judicieusement.

un aphorisme hippocratique « met clairement la stérilité masculine sur le même plan que la stérilité féminine » et l'« on sait par Aristote qu'il existait un test pour vérifier la fécondité de l'homme comparable à ceux qui permettaient de vérifier la fécondité de la femme »<sup>35</sup>. Aristote affirmait d'ailleurs explicitement que les hommes, comme les femmes, pouvaient être stériles<sup>36</sup>. J.-N. Corvisier a, en outre, recensé les causes données à l'impuissance et à la stérilité masculine, chez des auteurs qui s'étalent, il est vrai, entre la période classique et la période impériale, laquelle est plus prolifique en la matière<sup>37</sup>. Enfin, les pratiques cultuelles suggèrent aussi que l'on cherchait à s'assurer de la fertilité masculine, ce qui donne à penser que l'infécondité pouvait être imputée à l'homme : même s'il convient de rester prudent sur leur motivation, les ex-voto de divers sanctuaires et notamment de l'Asklépiéion d'Athènes représentent fréquemment des organes génitaux, qui pouvaient être féminins<sup>38</sup>, mais aussi masculins<sup>39</sup>.

d. - Il arrivait enfin que l'absence d'enfant soit attribuée à l'absence d'harmonie au sein du couple, l'homme et la femme pouvant ensuite donner naissance à des enfants une fois séparés et remariés. C'est du moins une idée avancée par Aristote dans *Génération des animaux* (767a)<sup>40</sup>.

35. J. JOUANNA, *op. cit.* n. 11, p. 250-251, qui renvoie à Hippocrate, *Aphorismes*, V, 63, et à Aristote, *Génération des animaux*, II, 7 (747a3-6) ; M. SENKOVA, « Male Infertility in Classical Greece : some observations », *Graeco-Latina Brunensia* 20, 2015, p. 121-131, aux p. 123-124 ; F. BOURBON, « La stérilité dans la *Collection hippocratique* : une maladie ? », *REG* 129, 2016, p. 305-327, à la p. 307 n. 3 et 4.

36. M. SENKOVA, *art. cit.* n. 35, p. 124, qui renvoie à Aristote, *Génération des animaux*, 746b15 et *Histoire des animaux*, 10, 1 (633b13-14 : l'infécondité d'un couple peut venir soit des deux soit de l'un des deux seulement). Ce dernier passage est néanmoins d'authenticité contestée (L. DEAN-JONES, *art. cit.* n. 20).

37. J.-N. CORVISIER, « Stérilités, impuissances et maladies sexuelles masculines dans le monde antique » dans J.-N. CORVISIER, C. DIDIER, M. VALDHER édés., *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras 2001, p. 237-256, aux p. 247-251. Voir aussi M. SENKOVA, *art. cit.* n. 35, p. 124, qui signale les causes recensées par Aristote dans *Génération des animaux*, 746b20-32 : malformations à la naissance, âge, obésité, maladie, et souligne l'absence de tout remède pratique tant dans le corpus hippocratique qu'aristotélicien, en fort contraste avec l'attention prêtée aux femmes. Elle suppose que cette différence d'approche pratique entre stérilité masculine et féminine vient de ce que la stérilité féminine passait pour néfaste à la santé de la femme (p. 129), mais il se peut aussi qu'elle reflète le fait que la femme était plus fréquemment considérée comme « responsable ».

38. Voir *infra*.

39. B. FORSÉN, *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki 1996, donne divers exemples d'ex-voto représentant des parties génitales masculines (avec photographies ; sur cette catégorie d'ex-voto : p. 110). De telles offrandes sont également mentionnées dans les inventaires de l'Asklépiéion d'Athènes (*aidoia*) : cf. S.B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam 1989, p. 41, selon qui ces offrandes peuvent être interprétées soit comme exprimant l'espoir d'une descendance en bonne santé, soit comme des remerciements pour la guérison de l'impuissance ou autres difficultés sexuelles, soit encore en rapport avec des calculs de la vessie. M. SENKOVA, *art. cit.* n. 35, p. 126, signale aussi des ex-voto anatomiques de Corinthe en forme de parties génitales masculines, mais admet qu'il n'est pas certain qu'ils aient un rapport avec la stérilité.

40. Je remercie Jérôme Wilgaux pour cette indication. M. SENKOVA, *art. cit.* n. 35, p. 126-127, interprète dans le même sens certaines des questions posées à Dodone, comme celle de tel homme demandant s'il aura des enfants de telle femme (voir *infra*) : « the combination of particular partners might be held responsible for the childlessness. »

## 2. – L'ABSENCE D'ENFANT COMME ÉTAT DE FAIT

Du reste, la notion même de stérilité n'était pas toujours clairement distinguée de la simple absence d'enfant, laquelle n'était pas nécessairement conçue comme définitive. La stérilité désigne en français l'incapacité à procréer. Il n'est pas sûr que les Grecs aient eu cette notion à caractère définitif, ou du moins que ce caractère définitif soit supposé dans le vocabulaire grec : les Grecs parlent généralement d'ἀπαϊδία, terme que l'on traduit souvent par « stérilité », mais qui signifie le « manque d'enfant ». Il s'agit le plus souvent de constater non pas une incapacité à avoir des enfants, ce qui reviendrait à se prononcer sur l'avenir, mais l'absence actuelle d'enfant. C'est si vrai que quelqu'un qui est ἄπαις, « sans enfant », peut aussi bien être quelqu'un qui a perdu un enfant<sup>41</sup> et qui n'est donc pas stérile, au moins à l'origine<sup>42</sup>. C'est pourquoi même la notion d'infécondité, qui a l'avantage de suggérer un état de fait plus qu'une inaptitude, est encore trop précis en plus d'un cas.

Ἄπαις ou ses équivalents tels que ἄτοκος ou ἄτεκνος, « sans enfant », a donc à la fois un sens plus large que « stérile » et un sens potentiellement différent<sup>43</sup> – même s'il peut aussi, dans certains cas, signifier la stérilité<sup>44</sup>. Certes, l'absence d'enfant chez un couple établi qui tente d'en avoir depuis longtemps pouvait ne plus laisser de place au doute et à l'espoir. Mais les Grecs avaient pu constater, comme d'autres, les limites des certitudes en la matière : si l'on revient au cas d'Anaxandride, auquel les éphores conseillaient de répudier son épouse, Hérodote rapporte que le roi refusa de la renvoyer et qu'il consentit seulement au compromis que lui proposèrent alors éphores et gérontes : prendre en même temps une seconde épouse

41. Relevé par L. BODIQU, P. BRULÉ, L. PIERINI, « En Grèce antique, la douloureuse obligation de la maternité », *Clio* 21, 2005, p. 17-42, p. 5, qui citent le cas d'Hécube, qui est ἄπαις en tant que mère endeuillée (Eur., *Hécube*, 810-811).

42. Une bonne illustration en est donnée par le v. 305 de l'*Ion* d'Euripide, où, en réaction à l'affirmation de Créuse ἄπαιδές ἐσμεν, « nous sommes sans enfant » (304), Ion demande que l'ambiguïté soit levée : οὐδ' ἔτεκες οὐδὲν πόποιτ' ἀλλ' ἄτεκνος εἶ; « Tu n'as jamais enfanté et tu n'as pas eu d'enfant (litt. tu es sans enfant) ? » Cf. G. MARTIN, *Euripides, Ion. Edition and Commentary*, Berlin 2018, p. 217-218 (« In this instance [...] the meaning of the two words is clearly distinguished by their etymology : ἄπαις denotes simply the absence of children, be it as a consequence of barrenness or of their death [...] ; hence Ion's question. ἄτεκνος is here used in a strict sense as the opposite of ἔτεκες, although its meaning can be as wide as that of ἄπαις cf. 65. »). Cf. C. BARONE, « L'ἀπαϊδία in Euripide : terminologia specifica », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 18, 1987, p. 57-67.

43. Ἄτοκος est employé, par exemple, s'agissant de la femme d'Anaxandride. Ἄπαις est employé à de nombreuses reprises dans l'*Ion* d'Euripide ou dans son *Andromaque*. Voir *infra*.

44. Ainsi, dans l'*Ion* d'Euripide, l'esclave de Créuse, apprenant que l'oracle a attribué un fils à l'époux de celle-ci, Xouthos, suppose que ce dernier a décidé d'avoir un enfant avec une esclave parce qu'il voyait sa femme ἄτεκνος, « sans enfant », et donc probablement « stérile », et qu'il n'a pas voulu lui ressembler (817-820). De même, quand il est dit que Créuse ne méritait pas de ἀπαϊδία νοσεῖν, « souffrir de l'absence d'enfant » (620), peut-être la stérilité ou l'infécondité est-elle suggérée, même si ce n'est pas sûr, car la métaphore de la maladie est d'un usage fréquent et νοσέω est couramment employé au figuré. Les traités hippocratiques emploient également ἄτοκος et ἄτεκνος, mais aussi ἄγονος et ἄφορος (cf. F. BOURBON, *art. cit.* n. 35, p. 306-309).

qui serait *teknopoios*, « procréatrice » (c'est un cas exceptionnel de bigamie grecque), mais, après que cette dernière eut accouché, la première épouse cessa d'être *atokos* et eut de lui trois enfants (V, 39-41).

### 3. – L'ABSENCE D'ENFANT AFFECTE AUSSI BIEN L'HOMME QUE LA FEMME

« Affecter » s'entend ici en deux sens, celui de « concerner » et celui de « peiner ». Tout d'abord, le qualificatif *ἄπαις*, « sans enfant », peut s'employer aussi bien pour un homme que pour une femme : dans le *Sur Philoktémon* d'Isée, le qualificatif porte sur Philoktémon, mort *ἄπαις*, soit « sans enfant »<sup>45</sup>. Mais l'*Ion* d'Euripide est plus éloquent encore à cet égard<sup>46</sup> : Créuse et Xouthos se rendent en couple au sanctuaire de Delphes pour interroger Apollon sur leur *ἀπαιδία*, leur « manque d'enfant ». Ce manque touche l'un et l'autre : « nous sommes sans enfant » (*ἄπαιδές ἐσμεν*), explique Créuse à Ion à propos de son couple (304). Et à la fin, elle déclare au contraire *ἄπαιδες οὐκέτ' ἐσμεν οὐδ' ἄτεκνοι*, « nous ne sommes plus sans enfant ni descendance » (1463)<sup>47</sup>. Le mari, Xouthos, se dit lui-même *ἄτεκνος* ou *ἄπαις*, « sans enfant », et parle de son *ἀπαιδία*<sup>48</sup>. C'est néanmoins de la femme, Créuse, qu'il est dit et répété, plus d'une douzaine de fois, qu'elle est « sans enfant ». Il est remarquable que l'affirmation soit d'ailleurs toujours placée dans la bouche des autres, et non dans la sienne. Les deux exceptions sont significatives : il y a d'abord ces déclarations à la première personne du pluriel que nous avons déjà relevées (« nous sommes sans enfant », « nous ne sommes plus sans enfant ») et qui incluent son mari Xouthos ; il y a ensuite ce vers ambigu où elle dit à Ion : « Phoibos connaît mon *apaidia* ». Ion comprend alors qu'elle n'a pas eu d'enfant, mais Apollon sait au contraire qu'elle a eu un enfant de lui et, de même, le spectateur sait que Créuse a déjà enfanté et que le seul à n'avoir pas eu d'enfant est en fait Xouthos<sup>49</sup>.

Mais l'absence d'enfant affecte aussi l'homme et la femme en ce second sens qu'elle est clairement donnée pour malheureuse, aussi bien pour l'un que pour l'autre. La chose sous-tend l'*Ion* de part en part (c'est pour chercher une issue à leur malheur que Xouthos et Créuse viennent consulter le dieu de Delphes), et elle est clairement précisée dans le discours d'Isée *Sur la Succession de Ménéklès* (7-9) : quand il propose aux frères de sa jeune épouse de remarier cette dernière à un autre, Ménéklès se dit inquiet de n'avoir point d'enfant, inquiet de son *ἀπαιδία*, et il veut éviter d'étendre ce malheur à sa femme : « il suffisait que lui seul

45. Isée VI, *Sur Philoktémon*, 63. Voir aussi le cas déjà évoqué d'Égée dans la *Médée* d'Euripide (v. 670).

46. Le fait était déjà relevé par L. BODIOU, P. BRULÉ, L. PIERINI, *art. cit.* n. 41, p. 3.

47. Est-ce l'effet d'un préjugé si H. GRÉGOIRE, le traducteur de la CUF, a traduit par un singulier, comme si Créuse ne parlait que d'elle (« Je ne suis plus sans fils. Je ne suis plus la mère sans enfants ») ? Il n'y a pourtant aucune raison de considérer que ce ne soit pas là un vrai pluriel.

48. Il se dit *ἄτεκνος* (65) tout comme Créuse, dit qu'il ne rentrera pas chez lui *ἄπαις* (408) et interroge Apollon sur sa propre *ἀπαιδία* (513).

49. Ce point est bien relevé par L. BODIOU, P. BRULÉ, L. PIERINI, *art. cit.* n. 41, p. 2 et 3.

fût malheureux »<sup>50</sup>. Concrètement, ce malheur consiste, comme il est explicite, à vivre dans l'isolement, à n'avoir personne pour prendre soin de soi dans ses vieux jours, pour veiller à ses funérailles et continuer de célébrer le culte des ancêtres<sup>51</sup>.

#### 4. – L'ABSENCE D'ENFANT N'ENTRAÎNE PAS USUELLEMENT LA RÉPUDIATION.

Cela dit, et quelle que soit la profondeur de ce sentiment de malheur, rien n'indique que le manque d'enfant ait entraîné chez le mari le désir de répudier sa femme. Il est frappant de voir que, dans l'*Ion*, il n'est jamais question pour Xouthos de répudier Créuse. Et il est une autre tragédie qui mérite l'attention à cet égard : il s'agit de l'*Andromaque*, du même Euripide. Rappelons qu'à l'issue de la guerre de Troie Néoptolème a reçu Andromaque comme part de butin (elle a le statut d'esclave) et qu'ils ont eu un fils, mais que le roi a ensuite épousé Hermione. Or, celle-ci est « sans enfant » et odieuse à son époux. On comprend habituellement qu'il est ici question de stérilité, clairement imputée à Hermione<sup>52</sup>. Et, à côté de ἄπαις, plusieurs autres termes comme ἀκύμων (158), ἄτεκνος (709) ou στεῖρος (711) insistent sur ce qui apparaît comme un défaut propre à Hermione. Pourtant, dans une tirade où elle exprime des regrets, Hermione imagine que, si elle n'avait pas tracassé son mari à propos d'Andromaque, elle aurait eu des enfants légitimes, pendant qu'Andromaque n'avait que des bâtards à moitié esclaves (941-942). Comme le signale le commentateur de la CUF Louis Méridier, « Hermione paraît admettre que sa stérilité n'était pas sans remède ». Cela nous ramène au sens large de l'ἀπαίδια, plus conçue comme un état de fait que comme inaptitude. De fait, Hermione n'explique pas son absence de maternité par un défaut physiologique qui lui serait propre, mais par le fait que son mari l'a en horreur – ce qu'elle attribue à l'effet de drogues dues à Andromaque (32-33, 157-158)<sup>53</sup>. De même, l'absence d'enfant d'Hermione ne paraît pas avoir été vue comme définitive par les Grecs, puisque, dans la tradition ultérieure, Hermione et Oreste passaient pour avoir eu ensuite un fils, du nom de Tisaménos<sup>54</sup>.

Quoi qu'il en soit, et si hostile que lui soit son mari dans la pièce d'Euripide, jamais Hermione n'est répudiée ou menacée de l'être en raison de sa stérilité supposée ou de sa non-maternité de fait : s'il est question que son époux la chasse, c'est dans l'hypothèse où elle tuerait le fils qu'il a eu d'Andromaque (344) ; si le grand-père de son mari exige son départ, c'est parce qu'elle ne supporte pas que d'autres aient des enfants (il est vrai, avec

50. § 7 : ἰκανὸς γὰρ ἔφη αὐτὸς ἀτυχῶν εἶναι. Au § 23, la privation d'enfant est à nouveau associée à un malheur (ἐκεῖνῳ ὄντι ἄπαιδι καὶ ἀτυχοῦντι). De même, dans *Andromaque* (713), la privation d'enfant est présentée comme un malheur pour Hermione. La suite du discours d'Isée montre que la jeune femme eut ensuite deux enfants (§ 19).

51. § 10 et 46.

52. Voir, par exemple, L. BODIOU, P. BRULÉ, L. PIERINI, *art. cit.* n. 41, p. 5.

53. λέγει γὰρ ὡς νιν φαρμάκοις κεκρυμμένοις τίθημι ἄπαιδα καὶ πόσει μισουμένην (32-33) et surtout στογούμαι δ' ἀνδρὶ φαρμάκοισι σοῖς, νηδὺς δ' ἀκύμων διὰ σέ μοι διόλλυται (157-158).

54. Cf. Apollodore, *Epitome*, 6, 28 et Pausanias II, 18, 6.

son époux) (711-712) ; si Hermione craint d'être chassée par son mari, c'est pour avoir voulu assassiner Andromaque (808-810) ; et pour expliquer le départ d'Hermione, le coryphée avance la peur qu'à cette dernière d'être chassée par son époux pour avoir machiné le meurtre de son fils (1055-1059).

Un autre passage de tragédie laisse assurément entendre qu'un homme pouvait vouloir quitter sa femme pour une autre s'il n'avait pas eu d'enfant d'elle. C'est quand la Médée d'Euripide reproche à Jason de l'avoir trahie alors qu'ils avaient des enfants : cela aurait été pardonnable, dit-elle, s'il avait été ἄπαις, « sans enfant » (Euripide, *Médée*, 488-491). C'est donc une possibilité qu'il ne s'agit pas d'exclure, mais ce n'est là qu'un témoignage négatif et virtuel.

On a certes vu plus haut le cas du roi de Sparte Anaxandride, pressé par les éphores et gérontes de répudier sa femme parce qu'elle ne tombait pas enceinte – une mesure qu'il refuse, dit Hérodote, en raison de l'amour qu'il porte à sa femme. Mais, si les magistrats de Sparte le prient d'agir ainsi, ce n'est pas parce que c'est un usage général chez les Grecs ni même à Sparte, mais c'est manifestement lié à sa qualité de roi, qui doit absolument avoir un héritier, la double royauté spartiate étant héréditaire<sup>55</sup> : la nécessité est ici d'ordre politique, et non social.

De fait, en dehors de ce cas précis, la seule cause de répudiation attestée est une faute commise par la femme envers son mari. Parmi ces fautes figure, sans surprise, l'infidélité conjugale. C'est le cas dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Ainsi, dans le *Contre Alcibiade* attribué à Lysias, il est dit qu'Hipponicos répudia sa femme parce qu'elle avait eu chez lui des rapports sexuels avec un homme (§ 28). Le *Contre Néaira* indique qu'en cas de flagrant délit d'adultère, la loi athénienne imposait même le divorce au mari (« Quand un mari a pris sur le fait un amant, qu'il n'ait pas le droit de rester marié avec sa femme ; s'il reste marié, qu'il soit frappé de déchéance civique (*atimia*) » § 87). On explique cette intervention de la cité par son désir d'éviter la naissance d'un enfant illégitime<sup>56</sup>, un enfant qui risquerait, de ce fait, d'usurper la citoyenneté qui était réservée aux enfants de père et de mère athéniens unis par le mariage. La répudiation pour ce type de faute était un scénario accablant pour la femme, car le mari n'était pas tenu de lui restituer sa dot<sup>57</sup>, sans compter qu'elle encourait la réprobation publique et qu'elle était désormais exclue des cérémonies publiques (*Contre Néaira*, 86). De même, des contrats de mariage conclus par des Grecs de la *chôra* de l'Égypte hellénistique rappellent l'obligation de fidélité de la femme et prévoient que l'adultère féminin soit sanctionné par sa répudiation et par la perte de sa dot. Ainsi, le contrat de mariage d'Hérakleidès avec Démétria consigné sur un papyrus d'Éléphantine (*P.Eleph.* 1, 310 av. J.-C) indique : « Si Démétria

---

55. Le désir du roi contemporain de l'autre branche royale, Ariston, d'avoir coûte que coûte un enfant (voir *supra*) s'explique de la même manière.

56. Voir, par exemple, N. BERNARD, *Femmes et société dans la Grèce classique*, Paris 2003, p. 64-65.

57. A.-M. VÉRILHAC, CL. VIAL, *op. cit.* n. 3, p. 270.

est surprise au moment de commettre une mauvaise action (κακοτεχνούσα) couvrant de honte (ἐπ'αἰσχύνῃ) son mari Hérakleidès, elle sera dépouillée de tout ce qu'elle aura apporté (comme dot). »<sup>58</sup>

Il est possible que d'autres « mauvaises actions » aient été envisagées<sup>59</sup>. Ainsi, d'autres conventions de mariage de l'Égypte lagide ont quelquefois des clauses de divorce plus précises que celle d'Hérakleidès et de Démétria, comme la convention de Philiskos et d'Apollonia, selon laquelle la femme doit obéir à son mari, contrôler (*kurieuein*) leurs biens avec lui, ne pas coucher à l'extérieur de la maison sans son accord, ne pas coucher avec un autre homme, ne pas provoquer la ruine de la maison commune et ne pas causer à son mari toutes les hontes que l'on peut causer à un mari<sup>60</sup>.

Il arrive – rarement – que la répudiation soit envisagée en l'absence de faute de la femme. Ainsi, au dire d'Hérodote, un prodige avait signifié au père de Pisistrate de répudier sa femme, afin d'éviter la naissance du futur tyran (I, 59). Mais l'histoire a toutes chances d'être inventée et l'on rappellera plutôt le cas d'Ariston, qui répudia ses deux premières épouses en raison de leur stérilité supposée (VI, 63), une solution, comme on l'a dit, sans doute propre aux rois de Sparte et au besoin impératif d'un héritier naturel pour chacune des deux branches royales. Pourtant, même dans ce cas, ce n'était apparemment pas un usage établi, car, dans le récit du même Hérodote, un autre roi de Sparte, Anaxandride, souligne explicitement l'incongruité qu'il y aurait à renvoyer sa femme pour stérilité : aux éphores qui lui conseillent de répudier sa femme, il répond qu'ils ont tort, « étant donné qu'elle a été irréprochable (ἀναμάρτητος) à son endroit ». On ne saurait indiquer plus clairement la cause normale de la répudiation : une faute, à laquelle l'infécondité n'est pas assimilable.

Il en allait de même à Rome jusqu'à l'époque de Carvilius Ruga, quand ce dernier décida, vers 230 av. J.-C., de répudier sa femme parce qu'en raison d'un défaut physique elle ne pouvait avoir d'enfant. Il le fit, lit-on, en dépit de son amour pour elle, pour respecter le

58. Texte grec : P.W. PESTMAN, *The New Papyrological Primer* [1990], Leyde 1994<sup>2</sup>, n° 1. Trad. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *op. cit.* n. 12, p. 117. Cf. B. LEGRAS, « Les contrats de mariage grec dans l'Égypte ptolémaïque : de l'histoire des femmes à celle du genre » dans V. SÉBILLOTTE-CUCHET, N. ERNOULT édés., *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris 2007, p. 107-121, à la p. 114 ; B. LEGRAS, *op. cit.* n. 12, p. 151 ; B. LEGRAS, « Une société nouvelle : les familles grecques d'Éléphantine (fin IV<sup>e</sup>-début III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) » dans M. COLTELLONI-TRANNOY, E. PARMENTIER édés., *Famille et société dans le monde grec, en Italie et à Rome du V<sup>e</sup> au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Toulouse 2017, p. 153-167, p. 155. Ce sont des clauses que l'on retrouve dans les documents des siècles suivants (I. ARNAOUTOGLU, *art. cit.* n. 13, p. 17).

59. On peut hésiter à considérer comme une faute motivant la répudiation l'usurpation de citoyenneté de la part de la femme, comme dans le cas de la fille de Néaira, successivement répudiée par deux citoyens auxquels elle avait été tour à tour mariée – Phrastor ([Dém.] LIX, *C. Néaira*, 51 et 54) et Théogénès (*ibid.* 81-83) – parce qu'ils avaient appris qu'elle n'était pas citoyenne. En toute rigueur, cette information entraînait l'annulation du mariage, qui s'avérait illégitime, plutôt qu'un divorce à proprement parler (C. F. NOREÑA, *art. cit.* n. 2, p. 19-20). On a vu néanmoins que la terminologie employée pour exprimer ce « renvoi » était la même (n. 2).

60. *P.Tebt.* I 104, l. 13-15 et 27-30. Cf. I. ARNAOUTOGLU, *art. cit.* n. 13, p. 17-18, qui cite d'autres exemples p. 18 n. 10.

serment qu'en tant que consul (en 234) il avait dû faire aux censeurs de s'être marié pour avoir des enfants, mais cet acte lui valut en son temps d'être détesté – tant on n'admettait alors la répudiation qu'en cas de faute de conduite<sup>61</sup>.

## 5. – LE RECOURS À D'AUTRES SOLUTIONS

En cas d'absence d'enfant, et même si la femme est considérée comme la source possible de la stérilité du couple, les Grecs considèrent normalement que ce n'est pas un défaut qui puisse justifier son renvoi (seule une « faute » rend une répudiation socialement légitime). Pour faire face à cette situation, ils ont recours à d'autres solutions.

### A. – LA SOLUTION MÉDICALE : L'APPEL AUX MÉDECINS

Une première solution consiste à se tourner vers la médecine. On sait qu'une très grande part des traités hippocratiques conservés est consacrée à la gynécologie et que parmi les « maladies de femmes » figure la stérilité ou la difficulté à avoir des enfants<sup>62</sup>. Les médecins avaient élaboré différents tests de fécondité<sup>63</sup> et théorisé les causes de la stérilité – pour eux

61. D'après Plutarque, *Romulus* 22, 3, les raisons usuelles qu'un mari pouvait avoir de divorcer jusque là étaient une faute de la femme, telle que l'adultère, la substitution de clés ou l'empoisonnement d'enfant. Les sources sur le divorce de Carvilius Ruga sont : Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* II, 25, 7 ; Plutarque, *Questions romaines* 14 ; *Thésée-Romulus* 35 (6), 4 ; *Lycurgue-Numa* 25 (3), 13 ; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* II, 1, 4 ; Aulu-Gelle IV, 3, 1-2 et XVII, 21, 44 (la plus détaillée). D'après A. JACOBS, « *Carvilius Ruga v Uxor: a Famous Roman Divorce* », *Fundamina* 15, 2009, p. 92-111, cette répudiation pour stérilité fut une première et, aux générations suivantes, les maris purent répudier leur femme sous n'importe quel prétexte, même si l'on élaborait des mesures équitables pour réguler les conséquences patrimoniales du divorce. O.M. PÉTER, « «*Liberorum quaerendorum causa*». L'image idéale du mariage et de la filiation à Rome », *RIDA* 38, 1991, p. 285-331, souligne néanmoins que, malgré l'idéal officiel des mariages prolifiques, la stérilité « n'entraînait pas obligatoirement le rejet de la femme du sein de la société », qu'il y avait « beaucoup de mariages stériles à Rome » (p. 316), que la stérilité a souvent été la cause invoquée, mais que ce n'était parfois qu'un prétexte pour cacher des motivations politiques (p. 317-319). L'épithaphe connue sous le nom de *Laudatio Turiae* (*CIL* VI, 37053 = *ILS*, 8393<sup>3</sup>. Cf. M. DURRY, *Éloge funèbre d'une matrone romaine (éloge dit de Turia)*, Paris [CUF] 1950), qui présente l'éloge de la défunte par son mari, évoque la félicité d'un couple pourtant stérile, dont la femme proposa le divorce au mari, qui cependant préféra l'absence d'enfant à la perte de sa femme (31-50. Cf. M. DURRY, p. 18-22). O.M. PÉTER pense que nombre de maris devaient ainsi accepter la stérilité de leur femme. Comme le souligne A.G. HUG, *Fecunditas, Sterilitas and the Politics of Reproduction at Rome*, PhD Dissertation, York University, Toronto 2014 (en ligne), p. 331-348, la répudiation pour stérilité était à Rome à la fois légale et impopulaire. Sa pratique représente néanmoins une différence avec ce que l'on sait du monde grec.

62. J. JOUANNA, *op. cit.* n. 11, p. 246 ; L. BODIQU, « De l'utilité du ventre des femmes. Lectures médicales du corps féminin » dans F. PROST, J. WILGAUX éd., *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes 2006, p. 153-166, aux p. 160-161 ; R. FLEMING, « The Invention of Infertility in the Classical Greek World: Medicine, Divinity, and Gender », *BHM* 87, 2013, p. 565-590, à la p. 570 ; J.-B. BONNARD, V. DASEN, J. WILGAUX, *op. cit.* n. 8, p. 359 : « Plus d'un tiers de la soixantaine de traités conservés sont consacrés aux affections du corps féminin, et plus particulièrement à sa capacité reproductrice. »

63. J. JOUANNA, *op. cit.* n. 11, p. 246 (tests décrits par Hippocrate et Aristote), S. BLOMME, « Lutter contre la stérilité féminine : quelques remarques de médecins grecs et romains » dans J.-N. CORVISIER, C. DIDIER, M. VALDHER éd., *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras 2001, p. 207-225, aux p. 210-214.

essentiellement féminine<sup>64</sup>. Ils proposaient des traitements plus ou moins spécifiques et d'ordres fort divers, qu'il n'y a pas lieu de détailler ici<sup>65</sup>. Florence Bourbon a montré que la stérilité était fréquemment analysée par les médecins hippocratiques comme la conséquence d'une maladie, plutôt que comme une maladie en soi, comme un dysfonctionnement, plutôt que comme un état caractéristique de la patiente, et que, dans de tels cas, « la stérilité est rarement présentée comme irréversible »<sup>66</sup>.

#### B. – LA SOLUTION RELIGIEUSE : LE RECOURS AUX DIEUX

L'appel aux dieux était une autre solution, qui n'était d'ailleurs pas exclusive du recours aux médecins. À tout le moins les deux solutions ont-elles perduré parallèlement à partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. sans que l'une mette fin à l'autre<sup>67</sup>. Certains supposent que l'on allait au sanctuaire en cas d'échec de la médecine<sup>68</sup>, mais sans produire d'indice probant à l'appui. D'autres pensent que consultation médicale et oraculaire s'effectuaient en parallèle<sup>69</sup>.

Pour faire appel aux dieux, on se rend généralement dans un sanctuaire. Du dieu ou du héros, on espère qu'il informe ou qu'il agisse, et les couples touchés (ou les femmes, ou les hommes seuls) se rendent ainsi soit dans des sanctuaires oraculaires soit dans des sanctuaires de dieux ou héros guérisseurs.

#### *Consultation d'oracles, sacrifices et prières*

La consultation d'un oracle pour savoir si l'on aura des enfants ou comment faire pour en avoir est bien illustrée par la démarche de Créuse et Xouthos dans *l'Ion* : comme ils n'ont pas d'enfant alors qu'ils sont mariés depuis longtemps, la décision qu'ils prennent est d'aller

64. J.-N. CORVISIER, *Santé et société en Grèce ancienne*, Paris 1985, p. 161-162 ; S. BYL, A.-F. DE RANTER, *op. cit.* n. 14, p. 312-319 ; J. JOUANNA, *op. cit.* n. 11, p. 251 : c'est l'état de la matrice, et notamment sa déviation, qui est principalement mis en cause ; F. BOURBON, *art. cit.* n. 35, p. 323-326. R. FLEMMING, *art. cit.* n. 62, p. 571, note que, malgré la reconnaissance théorique de la responsabilité masculine, aucune thérapie n'est envisagée pour les hommes.

65. J.-N. CORVISIER, *op. cit.* n. 64, p. 162 ; J. JOUANNA, *op. cit.* n. 11, p. 251-252 ; S. BLOMME, *art. cit.* n. 63 : « boissons, fumigations, fomentations, régimes, bains, cataplasmes, actes chirurgicaux. Il n'existe pas de thérapeutique particulièrement spécifique mais on note des fréquences élevées d'utilisation de certaines d'entre elles, comme les pessaires, l'utilisation d'injections utérines ou d'onctions propres aux parties génitales de la femme » (p. 214-215) ; F. BOURBON, *art. cit.* n. 35, p. 312 et p. 323-326.

66. F. BOURBON, *art. cit.* n. 35, p. 309-311.

67. Sur le rapport entre la médecine des sanctuaires et celle des médecins, cf. J. JOUANNA, *op. cit.* n. 11, p. 284-290, et CL. PRÊTRE, PH. CHARLIER, *op. cit.* n. 11, p. 13-15.

68. Ainsî, J. JOUANNA, *op. cit.* n. 11, p. 285 ; J.-N. CORVISIER, *op. cit.* n. 64, p. 122 (à propos d'Épidaure), ou CL. PRÊTRE, PH. CHARLIER, *op. cit.* n. 11, p. 15.

69. E. EIDINOW, *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007, p. 89. H. KING, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, Londres-New York 1998, p. 105-110, juge invraisemblable qu'il s'agisse de choix incompatibles.

consulter l'oracle du héros Trophonios en Béotie, puis celui d'Apollon à Delphes<sup>70</sup>. À l'oracle de Trophonios, ils ont demandé comment ils auraient des enfants (405-406), à quoi leur a été répondu qu'ils ne rentreraient pas chez eux sans enfant (408-409). Les deux époux se rendent ensuite au sanctuaire de Delphes et il est significatif qu'Ion, en tant que néocore des lieux, les interroge sur l'objet de leur consultation en demandant si c'est « au sujet de récoltes ou bien pour des enfants » (303), suggérant ainsi que c'étaient là des sujets de consultation usuels pour des couples<sup>71</sup>.

De fait, ce scénario de tragédie n'est pas de pure fiction et la consultation des oracles sur de tels sujets est attestée par des inscriptions retrouvées sur le site même des sanctuaires. Ainsi, on a découvert à Delphes une stèle du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. sur laquelle un couple a fait graver un poème (dit « du miracle de la chevelure »). Il relate qu'Apollon « en ses oracles » a exaucé la prière du couple en lui accordant « une descendance » (γενεά) et qu'il lui a demandé de consacrer la chevelure de l'enfant : une fille est née dix mois après la consultation, « ses cheveux lui tombaient jusqu'aux yeux et, en un an, ils atteignirent sa poitrine ». « Ses parents ont nommé l'enfant Delphis, à cause des oracles et en souvenir de Delphes. Trois ans plus tard, ils eurent une autre enfant »<sup>72</sup>. Quoi qu'il en soit de la réalité du détail, ce récit témoigne que des couples venaient consulter Apollon et le prier pour obtenir un enfant<sup>73</sup>. Il illustre aussi le succès qu'avait parfois une telle démarche.

Une autre illustration en est donnée par des lamelles oraculaires de plomb retrouvées au sanctuaire de Dodone : y figurent des questions que les consultants venaient poser à l'oracle de Zeus et de (la mystérieuse) Dioné, et qui donnent aujourd'hui une idée des soucis fréquents de l'époque<sup>74</sup>. Un nombre important de lamelles témoignent de questions portant sur la

70. La consultation de l'oracle de Trophonios est évoquée aux vers 300, 393, 405-406, 408-409, celle d'Apollon à Delphes aux vers 64-67.

71. Voir aussi le cas déjà évoqué plus haut d'Égée dans la *Médée* d'Euripide, ainsi que celui de Laïos, dont Jocaste dit, dans les *Phéniciennes*, qu'il vint consulter Apollon alors qu'il était « sans enfant » après avoir été longtemps marié à Jocaste, et qu'il demanda au dieu des enfants mâles (v. 13-16).

72. Texte de la stèle édité, traduit et commenté par A. JACQUEMIN, D. MULLIEZ, G. ROUGEMONT, *Choix d'inscriptions de Delphes*, traduites et commentées, Athènes-Paris 2012, n° 59, p. 122-124.

73. Comme le signalent H.W. PARKE, D.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, p. 393, les sources littéraires ne font quasiment état que de consultations officielles à portée collective, sur des questions de guerre et de paix, de rituel et de colonisation, mais il n'y a pas lieu de croire que c'était le cas majoritaire et des consultants privés venaient aussi poser des questions personnelles, comme de savoir s'ils devaient se marier ou voyager. L'épigraphie de Delphes ne compense guère puisqu'elle n'offre pas de questions de consultants et ne conserve qu'exceptionnellement les réponses de l'oracle. Voir aussi E. EIDINOW, *op. cit.* n. 69, p. 50-53, qui présente seulement cinq inscriptions témoignant de consultations individuelles. Comme me le signale Anne Jacquemin, Plutarque se fait des illusions (fondées sur la tradition littéraire ?) quand, dans *Sur les oracles de la Pythie*, 408c, il considère comme une spécificité de son temps les petites questions d'ordre personnel, sur l'opportunité de se marier ou de prêter de l'argent : les lamelles de Dodone et les quelques inscriptions delphiennes d'époque classique suffisent à attester l'ancienneté de ces dernières.

74. É. LHÔTE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006, offre un recueil de quelques dizaines d'inscriptions antérieurement publiées (texte grec, traduction française, commentaire linguistique). La première moitié de E. EIDINOW, *op. cit.* n. 69 est consacrée aux oracles de Dodone. Elle propose un catalogue de questions

descendance à venir des consultants<sup>75</sup>. Tel vient ainsi consulter l’oracle γενεᾶς ἔννεκα παιδός « pour la procréation d’un enfant » (Lhôte n° 43). Sur ces questions, les consultants sont des hommes, plutôt que des couples ou des femmes<sup>76</sup>. Parfois, il semble à première vue que l’homme s’interroge sur la fécondité de sa femme, comme dans cet exemple :

Ἡρακλ[ε]ίδας αἰτεῖ τὸν Δία καὶ τὴν Διώνην  
 τύχην ἀγαθὴν καὶ τὸν θεὸν ἐπερωτᾷ  
 περὶ γε[ι]νεῆς ἧ ἔστα[ι] ἐκ τῆς γυναικὸς  
 Α[ἰ]γλης τῆς νῦν ἔχει.

« Hérakleidas questionne Zeus et Dionè, à la bonne fortune, et interroge le dieu au sujet de sa descendance, pour savoir s’il en aura une de sa femme actuelle, Aiglè. »<sup>77</sup>

ou cet autre :

Καλλικράτης ἐπερωτᾷ τὸν θεὸν ἧ ἔσται μοι γενεὰ ἀπὸ τᾶς Νίκης τῆς γυναικὸς ἧς ἔχει  
 συμμένοντι καὶ τίνι [θ]εῶν εὐχομένωι

« Kallikratès demande au dieu : est-ce que j’aurai une descendance de Nikè – la femme qu’il a – en restant avec elle, et à quel dieu il doit adresser ses prières<sup>78</sup>. »

Dans le second de ces cas, on pourrait même comprendre que le consultant songe à se séparer de sa femme si rester avec elle ne lui permettait pas d’avoir un enfant. On ne peut exclure a priori cette hypothèse, mais, à tout prendre, une telle question n’exclut pas que soit envisagée une stérilité masculine.

Il est en effet remarquable que, dans plusieurs cas, la femme ne soit précisément pas mise en cause. Ainsi, dans la question qui suit :

classées par thème (texte grec et traduction anglaise, ch. 5), suivi d’un chapitre d’analyse (p. 125-138). L’auteure chiffre alors à près de 1400 le nombre de lamelles de plomb trouvées sur le site du sanctuaire (p. 2). Depuis, l’ensemble des tablettes retrouvées a été publié par S. DAKARIS, I. VOKOTOPOULOU et A.-PH. CHRISTIDIS, en deux volumes qui contiennent 4216 inscriptions (Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Α. Ευαγγελίδη, Athènes 2013).

75. Les questions concernant les enfants font l’objet, dans E. EIDINOW, *op. cit.* n. 69, d’un catalogue de 16 tablettes précédé d’une introduction (p. 87-93). Ce catalogue n’est cependant pas complet, car nombre de lamelles étaient encore inédites à la date de cette publication.

76. Il arrive néanmoins que des couples consultent, comme, par ex., Boukolos et Polymnastè (E. EIDINOW, *op. cit.* n. 69, n° 13 p. 92, qui transcrit bizarrement Bôkolô le nom ΒΟΚΟΛΟ[Σ] – pour ΒΟΥΚΟΛΟΣ. Cf. S. DAKARIS, I. VOKOTOPOULOU, A.-PH. CHRISTIDIS, *op. cit.* n. 74, n° 313, p. 108-109), de même que des femmes (n° 15 p. 92. Cf. p. 87 et 131). À vrai dire, sur les autres questions aussi, les consultants sont majoritairement des hommes (E. EIDINOW, *op. cit.* n. 69, p. 130-1), même s’il y a aussi des femmes (par ex. Nikokrateia [LHÔTE n° 46 Face Ba], demandant à quel dieu sacrifier pour guérir de sa maladie, et Bostrycha [n° 122], voulant savoir si l’argent perdu par tel homme a bien été volé).

77. Trad. É. LHÔTE n° 46 face A, ca 350-III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

78. É. LHÔTE, n° 48 face A, IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. av. J.-C. Trad. personnelle (É. LHÔTE traduit « à quel dieu il doit sacrifier », sans doute par l’effet d’un lapsus).

Ἐπ<ι>στορεῖται Δεινοκλῆς Ἀπολλωνιάτας τὸν Δία καὶ  
τὰν Διώναν περὶ γενεᾶς τ[ί]ν[τι] κα θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος  
φυ{H}τέβοι<sup>79</sup> καὶ γένοιτό κ' ἄρα γ[ενεά].

« Deinoklès d'Apollonie demande à Zeus et Diona, au sujet de sa descendance, à quel dieu sacrifier et adresser des prières pour pouvoir procréer et avoir en conséquence une descendance ? »<sup>80</sup>.

Cette demande émane visiblement d'un homme qui a jusqu'ici échoué à procréer, et qui ne met pas particulièrement sa femme en cause.

De même, dans cette autre question :

Πότ[ερ]ον ἐμ[οί] χρωμένη γίνεται αὐτῆι τέκνα ;

« Est-ce qu'en ayant des rapports avec moi elle aura des enfants ? »<sup>81</sup>

La formulation suggère que la difficulté vient de l'homme. Ces exemples confirment ainsi ce que l'on a déjà vu plus haut à propos des responsabilités supposées de l'homme et de la femme dans l'infécondité du couple<sup>82</sup>.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici est que non seulement les consultants interrogent l'oracle sur l'avenir et leurs chances d'avoir un enfant, mais que certains espèrent même le secours d'un dieu. Ainsi en va-t-il de Deinoklès d'Apollonie dont la question a déjà été citée (n° 50) : il compte manifestement sur l'aide divine, puisqu'il demande un « mode d'emploi » rituel ou plus exactement qu'il envisage sacrifices et prières, mais a besoin de savoir à quel dieu les adresser. Il en va de même de Kallikratès qui, comme on l'a vu, pense adresser des prières à un dieu, mais s'interroge sur celui qu'il convient de prier (n° 48 : τίνι [θ]εῶν εὐχομένωι).

Ainsi, en cas d'infécondité, les oracles faisaient l'objet de consultations visant à dissiper les incertitudes, mais aussi à recueillir des conseils rituels pour s'attirer l'assistance divine. Sacrifices et prières étaient alors parmi les moyens d'action, mais les sanctuaires guérisseurs en offraient d'autres.

### *L'incubation dans les sanctuaires guérisseurs*

Le recours aux dieux guérisseurs est bien attesté par les guérisons dont font état des inscriptions du sanctuaire d'Asclépios à Épidaure<sup>83</sup>. Rassemblés par les prêtres du sanctuaire,

79. Il faut corriger φυτέβοι en φυτεύοι. Cf. É. LHÔTE, *op. cit.* n. 74, p. 125-126.

80. *Ibid.*, n° 50 Face Aa, ca 350-300 av. J.-C.

81. *Ibid.*, n° 44, IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

82. Je ne suivrais donc pas C. SCOTT, « Gender in the Temple: Women's Ailments in the Epidaurian Miracle Cures », *ClAnt* 37, 2018, p. 321-350, à la p. 331, quand elle dit que les oracles de Dodone rendent la femme responsable de l'infécondité du couple.

83. D'après J.-N. CORVISIER, *op. cit.* n. 64, 15% des ex-voto d'Épidaure touchent un problème de stérilité (p. 121) et l'on pourrait en déduire que 15% des consultants venaient pour un problème de stérilité, soit plus de la moitié des femmes qui venaient au sanctuaire (p. 163). Néanmoins, ce pourcentage semble en réalité fondé non sur

les récits, destinés à faire la publicité de ce dernier, sont parfois difficilement crédibles, même s'il semble que des « guérisons » avaient lieu, quelle qu'en fût la raison<sup>84</sup>. Les visiteurs dormaient dans le sanctuaire et devaient en principe y avoir dans leur sommeil une vision du dieu leur indiquant une solution ou provoquant leur guérison à leur réveil (rituel d'incubation).

Plusieurs récits de guérison (*iamata*) de l'Asklépiéion d'Épidaure, gravés dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>85</sup>, concernent des femmes venues demander au dieu à avoir un enfant :

« XXXI Andromacha d'Épire, pour avoir des enfants (περὶ παίδων). Alors qu'elle s'était endormie, celle-ci eut une vision en songe : elle croyait qu'un joli garçon la dénudait et qu'ensuite le dieu la touchait de sa main. À la suite de cela, Andromacha eut un fils descendant d'Arybbas. »

« XXXIV [---] de Trézène, pour avoir des enfants (ὕπερ τέκνων). Alors qu'elle s'était endormie, celle-ci eut une vision en songe : elle croyait que le dieu lui disait qu'elle aurait une descendance (γενεά) et lui demandait si elle désirait un garçon ou une fille. Elle répondait qu'elle désirait un garçon. À la suite de cela, elle eut un fils dans l'année. »

« XXXIX [---]da de Kéos. Alors que celle-ci était venue dormir ici pour avoir des enfants (περὶ παίδων), elle eut une vision en rêve. Elle croyait dans son sommeil qu'un serpent se lovait sur son ventre. À la suite de cela, elle eut cinq enfants. »

« XLII Nikasiboula de Messène, qui était venue dormir ici pour avoir des enfants (περὶ παίδων), eut une vision en songe : elle croyait que le dieu avait apporté un serpent près d'elle et qu'elle s'unissait à lui. Et à la suite de cela, elle eut deux garçons dans l'année. »<sup>86</sup>

On pourrait y ajouter le cas d'Ithmonika de Pellana, venue au sanctuaire ὑπερ γενεᾶς, « à propos de descendance »<sup>87</sup> : une fois endormie, elle se voit en rêve demander à Asclépios à tomber enceinte d'une fille. Son vœu est exaucé, mais elle revient dépitée pour réclamer de nouveau l'aide du dieu : elle est bien tombée enceinte, mais n'arrive pas à accoucher. Le dieu répond qu'il n'a exaucé que le vœu formulé, celui de la grossesse, mais accepte de la satisfaire aussi pour l'accouchement. Que ce récit soit fictif et destiné à la publicité du sanctuaire nous

des ex-voto, mais sur des cas cités dans les inscriptions *IG IV<sup>2</sup> 1, 121 (= IG IV, 951)* et *IG IV<sup>2</sup> 1, 122 (= IG IV, 952)* (cf. J.-N. CORVISIER, p. 127 n. 11) qui figurent sur deux stèles du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (voir *infra*) et il n'est pas sûr que ces dernières reflètent les pourcentages réels de consultation.

84. CL. PRÊTRE, PH. CHARLIER, *op. cit.* n. 11 manifestent un effort remarquable pour expliquer de manière plausible certaines guérisons, en s'appuyant notamment sur des compétences médicales.

85. Recueil et traduction anglaise par E.J. EDELSTEIN et L. EDELSTEIN, *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore 1945, p. 221-237 ; nouvelle édition critique des *iamata* d'Épidaure : L. LIDONNICI, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta 1995 (avec traduction anglaise), M. GIRONE, *Iamata : Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari 1998 (inclut aussi les textes du sanctuaire d'Asclépios à Lébèna, en Crète) ; traduction française et commentaire par CL. PRÊTRE, PH. CHARLIER, *op. cit.* n. 11.

86. *IG IV<sup>2</sup> 1, 122 (= IG IV, 952)*, trad. CL. PRÊTRE, PH. CHARLIER très légèrement modifiée.

87. *IG IV<sup>2</sup> 1, 121 (= IG IV, 951)*, récit de guérison II, traduit par CL. PRÊTRE, PH. CHARLIER, p. 22-23.

importe peu : il n'en témoigne pas moins des demandes couramment formulées. Il est vrai que, dans ce cas précis, la femme n'est peut-être pas sans enfant au moment de « consulter », puisqu'elle demande une fille, ce qui peut donner à penser qu'elle a déjà un ou plusieurs fils. Mais les cas précédemment cités sont ceux de femmes qui n'arrivent pas à avoir d'enfant. Et, comme on voit, le dieu, chaque fois, exauce leur vœu (il est vrai que, dans le cas contraire, le cas ne serait pas mentionné). L'absence d'enfant intervient ainsi parmi des maladies et seules des femmes viennent formuler ce type de demande. Cela rejoint à première vue l'idée que, s'il y a maladie à guérir, elle est du côté de la femme.

Il y a néanmoins deux niveaux d'interprétation à distinguer : si l'on cherche aujourd'hui une interprétation rationnelle de la fécondité manifestée par le couple après incubation (en admettant que le récit soit véridique sur ce point), on peut penser soit que cette incubation a eu un effet placebo, une influence psychologique qui est à l'œuvre dans certains types d'infécondité féminine comme dans d'autres types d'affections<sup>88</sup>, soit qu'elle n'est pour rien dans la grossesse. Mais si l'on tente de comprendre comment les Grecs voyaient les choses, il n'est pas étonnant que ce soit la femme qui consulte, puisque Asclépios modifie les corps et que la grossesse et l'accouchement concernent le corps de la femme. Est-ce à dire qu'il s'agit de mettre fin à sa stérilité à elle ? Le récit de la guérison de Nikasiboula (XLII), dans lequel cette dernière voit en songe un serpent s'unir à elle, suggère plutôt qu'elle a besoin d'un géniteur de substitution<sup>89</sup>.

Un récit du sanctuaire de Lébèna (Crète, II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) montre que les hommes pouvaient aussi consulter pour de telles questions, tel Phalaris, « qui n'avait pas d'enfant à déjà cinquante ans ». Asclépios lui « recommanda d'envoyer sa femme dormir [dans le sanctuaire] et lorsqu'elle fut arrivée dans l'*adyton*, il plaça la ventouse sur son estomac et lui ordonna de sortir en hâte, et elle fut enceinte »<sup>90</sup>.

Offerts à diverses divinités, les nombreux ex-voto anatomiques en forme de sein ou de bas-ventre féminin témoignent aussi de ce recours aux dieux, que l'on sollicitait ou que l'on remerciait<sup>91</sup>. Oracles ou médecins conduisaient sans doute à un certain pourcentage de

---

88. CL.PRÊTRE, PH. CHARLIER, *op. cit.* n. 11, p. 16, évoquent « l'influence psychologique que pouvait avoir la piété populaire sur des personnes affaiblies moralement comme physiquement par la maladie ».

89. Il me semble qu'il faut donc nuancer le propos de C. SCOTT, *art. cit.* n. 82, p. 335, selon qui la responsabilité de l'absence d'enfant serait, dans les *iamata*, attribuée à la femme.

90. IC I XVII, 9. Texte et traduction par CL.PRÊTRE, PH. CHARLIER, *op. cit.* n. 11, p. 122-123, qui commentent : « L'usage des ventouses pourrait impliquer un diagnostic de déplacement de l'utérus hors de son emplacement normal, cet organe étant alors considéré comme migrateur » (p. 125).

91. Pour des exemples divers d'ex-voto en forme de sein ou de bas-ventre féminin, cf. B. FORSÉN, *op. cit.* n. 39, p. 108-109, catalogue passim et photographies. Les divinités concernées par ce type d'offrande sont, d'une part, des déesses de la naissance et des femmes, comme Eileithyia, Artémis ou Aphrodite, d'autre part, des dieux guérisseurs, comme Asklépios. Cf. B. FORSÉN, p. 134-159. Ces ex-voto apparaissent au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

réussite, ne fût-ce que par l'effet psychologique sur l'intéressée<sup>92</sup>, à moins qu'une stérilité provisoire n'ait pris fin d'elle-même. Mais, dans le cas contraire, d'autres solutions étaient encore envisageables.

#### C. – LA SOLUTION FRAUDULEUSE : LA SUPPOSITION D'ENFANT

En l'absence de progéniture et faute d'espoir d'en avoir une, il arrivait que des femmes fissent passer le nouveau-né d'une autre pour le leur. C'est une pratique qu'Aristophane évoque parmi les « tours » joués par les femmes (*Thesm.* 340, 407-408 : ὑποβάλλομαι παιδίου, « supposer un enfant ») : elles abuseraient même leurs maris en allant jusqu'à simuler un accouchement pendant qu'une servante leur fournirait un enfant acheté (502-516) :

« J'en sais une autre qui prétendit avoir des douleurs pendant dix jours, jusqu'à ce qu'elle eût acheté un enfant. Et le mari de courir partout pour acheter de quoi hâter l'accouchement. Une vieille apporta dans une marmite le petit, dont la bouche, pour empêcher qu'il criât, était bourrée avec un rayon de cire. Puis, sur un signe de la porteuse, la femme cria : “Retire-toi, retire-toi ; cette fois, mon homme, il me semble que je vais accoucher”. Car l'enfant avait heurté du pied le ventre de la marmite. L'autre de courir tout joyeux ; elle, ôte la cire de la bouche, et l'enfant crie. Puis cette coquine de vieille qui avait apporté le petit court souriante vers l'époux et lui dit : “Un lion, un lion t'est né, absolument ton portrait : entre autres ressemblances dans l'ensemble, sa vergette, comme la tienne, est contournée en pomme de pin” » (trad. H. Van Daele)

Il faut certes faire la part de la fantaisie comique, mais on ne peut guère douter que de telles substitutions aient parfois eu lieu, avec un nouveau-né exposé ou le bébé d'une esclave, par exemple, opération facilitée par le fait que l'accouchement s'opérait à domicile et en la seule présence de femmes. L'existence même de l'expression ὑποβάλλομαι παιδίου, qui est également bien attestée dans d'autres genres littéraires, indique que ce n'est pas une simple invention d'Aristophane<sup>93</sup>. Comme toutes les opérations secrètes, il est normal que cette pratique n'ait pas laissé beaucoup de traces dans les sources<sup>94</sup>. En dehors de cette possibilité existait cependant une solution légale.

#### D. – LA SOLUTION JURIDIQUE : LE RECOURS À L'ADOPTION

Si ni la médecine ni les dieux n'avaient permis au couple d'avoir un enfant, il restait au père la possibilité d'adopter un fils, une solution qui avait sur la précédente l'avantage d'être légale et de pouvoir se pratiquer même si la femme était avancée en âge. C'est précisément la solution alternative envisagée par le vieux serviteur dans l'*Ion* (839-841) : pensant qu'Ion est

92. S. BLOMME, *art. cit.* n. 63, p. 219, parle de l'effet placebo de ces traitements.

93. Dans l'*Alceste* d'Euripide, Admète s'adresse à ses parents en faisant l'hypothèse rhétorique qu'il n'est pas leur vrai fils, mais que, fils d'esclave, il a été confié secrètement à sa mère, comme un enfant supposé (Eur. *Alc.* 638-640 : ὑπεβλήθη). Voir aussi Plat., *Rép.* VII, 538a et Dém. XXI, C. *Midias*, 149, par exemple. La supposition d'enfant est parfois évoquée comme opérée par le couple, parfois par la mère seule.

94. La substitution d'enfant est évoquée par V. EHRENBURG, *The People of Aristophanes : a Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford 1962<sup>2</sup>, p. 199 (= 1943, p. 146).

le fils d'une esclave et de Xouthos, que ce dernier s'apprête à faire entrer chez lui, il précise : « Moindre eût été le mal, s'il t'avait persuadée, en invoquant ton *apaidia*, d'introduire dans ta maison le fils d'une mère bien née (*eugénès*) ». Et c'est, de même, la solution adoptée par Ménéklès : on a vu qu'il avait proposé le divorce à sa jeune femme qu'il ne pouvait féconder, ce qui devait lui permettre à elle d'avoir des enfants, mais ne résolvait pas ses propres difficultés. Pour ce faire, il adopta le fils d'un ami<sup>95</sup>.

L'adoption était toujours effectuée par un homme et au profit d'un citoyen, souvent de la famille proche ou d'une famille amie, fréquemment un adulte, presque toujours un garçon, mieux à même d'assurer la transmission à la génération suivante. Cette solution permettait de satisfaire aux motivations habituellement avancées pour montrer la nécessité d'avoir des enfants : le fils adopté, tout comme un fils biologique, devait être un soutien pour ses parents dans leurs vieux jours, s'occuper de leurs funérailles, assurer après eux la continuité du culte familial et hériter de leurs biens<sup>96</sup>.

## CONCLUSION

Si l'on fait abstraction des deux premières femmes d'Ariston, que l'on peut expliquer comme des exceptions dues au besoin d'un héritier pour la royauté, les sources ne mentionnent pas de cas où une femme ait été, en Grèce, répudiée pour stérilité<sup>97</sup>. Il est naturellement possible que la chose se soit produite et elle n'avait rien de juridiquement impossible, puisque, du point de vue du droit, la nature privée de l'acte de mariage laissait aux couples la liberté de se défaire. Il semble néanmoins que ce n'était pas dans la norme sociale<sup>98</sup>. Cela peut sembler paradoxal, étant donné le but affiché du mariage (la procréation) et l'usage de la monogamie,

95. C'était l'un des frères de la femme dont il venait de divorcer et c'est précisément celui qui plaide dans cette affaire d'héritage (Isée II, *Succession de Ménéklès*, 10-14).

96. Sur les motivations sociales poussant à faire des enfants, cf. G. RAEPSAET, « Les motivations de la natalité à Athènes aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère », *AC* 40, 1971, p. 80-110, et, pour un résumé, J.-B. BONNARD, V. DASEN, J. WILGAUX, *op. cit.* n. 8, p. 333-334, ou G. HOFFMANN, *op. cit.* n. 11, p. 26-28. Sur l'adoption, l'essentiel est rappelé par J.-B. BONNARD, V. DASEN, J. WILGAUX, *op. cit.* n. 8, p. 314-317. Pour plus de détails, on pourra se reporter, sur le cas athénien, à L. RUBINSTEIN, *Adoption in IV. Century Athens*, Copenhague 1993 (notamment p. 21-22) et à P. COBERTO GHIGGIA, *L'adozione ad Atene in epoca classica*, Alessandria 1999 (je remercie B. Legras de m'avoir opportunément indiqué cette dernière référence).

97. N. BERNARD, *op. cit.* n. 56, p. 64, suppose le contraire, mais en interprétant de travers une formule du *Contre Néaira* : au § 113, Apollodore explique que les filles de citoyens, étant donné leur statut privilégié, n'ont pas de mal à trouver preneur, « pour peu que la nature ne les ait pas disgraciées ». Or, cette expression adoptée par L. Gernet dans sa traduction se réfère non pas à la stérilité, mais à l'apparence physique, comme le montre la consultation du texte grec : ἄν και ὁπωστιοῦν μετρίαν ἢ φύσις ὄψιν ἀποδῶ, litt. « même si la nature leur a attribué en quelque façon une apparence ordinaire ». Du reste, dans l'hypothèse de N. Bernard, comment le futur époux aurait-il pu avoir idée de la stérilité de sa future épouse ? L. Cohn-Haft avait, au contraire, bien noté cette absence (L. COHN-HAFT, *art. cit.* n. 13, p. 10 n. 36).

98. De même, s'il est vrai qu'un divorce par consentement mutuel pouvait à première vue cacher des motivations comme la stérilité supposée de la femme, on voit mal comment une femme considérée comme stérile aurait pu trouver un nouvel époux, comme c'était manifestement l'usage.

deux facteurs dont la combinaison peut avoir la répudiation pour corollaire attendu. Nombreux étaient cependant les paramètres qui pouvaient retenir un mari de répudier sa femme. Il y avait peut-être d'abord l'absence de certitude sur les sources de l'infécondité du mariage, sur la stérilité de la femme ou son caractère définitif. L'incertitude pouvait en tout cas durer plus longtemps qu'aujourd'hui. Ensuite, il se peut qu'à l'inverse et dans le même temps on ait pris en considération la fréquence de la stérilité, que les historiens actuels supposent souvent supérieure à ce qu'elle est de nos jours – du fait que des maladies dont elle était parfois la conséquence étaient alors incurables, du fait aussi que l'on méconnaissait ses causes et thérapies possibles, tout comme on ignorait quelle était la période de fécondité féminine<sup>99</sup>. S'il est vrai que la stérilité féminine était fréquente (on a pu l'estimer à 10% des femmes<sup>100</sup>), peut-être était-elle considérée comme une éventualité au moment du mariage.

Mais même si la certitude que la femme était stérile paraissait acquise, d'autres motifs pouvaient dissuader le mari de la répudier. Ces motifs pouvaient être d'ordre économique : la femme avait pour fonction de gérer ou de co-gérer les biens familiaux et ses qualités de bonne gestionnaire pouvaient faire d'elle une épouse appréciée<sup>101</sup> ; de plus, si la femme n'avait pas commis de faute à l'encontre de son époux, ce dernier, quand il la renvoyait, devait nécessairement lui restituer sa dot, obligation légale qui pouvait avoir un caractère dissuasif. D'autres motifs pouvaient être d'ordre social : s'il est vrai que le but affiché du mariage était de faire des enfants, il ne faut pas oublier que l'union légale avait aussi d'autres fins, comme de créer des liens entre familles ou de renforcer les liens intra-familiaux<sup>102</sup>. Cet arrière-plan pouvait retenir un époux de rompre les liens tissés avec la famille de son épouse. Enfin, un troisième type de motif ne doit pas être négligé, l'attachement du mari à son

---

99. Cf. J.-N. CORVISIER, *op. cit.* n. 64, p. 162, qui cite comme maladies la tuberculose, le diabète et les carences alimentaires et rappelle que les médecins hippocratiques situaient à tort la période de fécondité optimale juste après les règles ou juste avant (p. 158. Voir, par ex., *Maladies des femmes*, I, 17).

100. *Ibid.*, p. 162-163. Le même propose d'estimer à 3% les cas de stérilité chez les hommes de l'époque (p. 165).

101. Le client pour lequel Lysias composa le *Sur le meurtre d'Ératosthène* dit ainsi avoir livré à son épouse « toutes ses affaires, considérant que c'était là le plus fort des liens » et, pour expliquer que c'était « la meilleure des épouses », dit qu'elle était une « ménagère habile et économe, bonne et administrant toute chose avec soin » (Lys. I, 6-7, trad. P. CHIRON). Quand, dans l'*Économique* de Xénophon, Ischomaque explicite le but du mariage (VII, 10-15), il n'omet assurément pas les enfants, notamment considérés comme « alliés et soutiens de leurs parents dans leur vieillesse » (συμμάχων καὶ γηροβοσκῶν. VII, 11-12. Cf. 19 et 30), mais il accorde la primauté à l'*oikos*, à la maison commune et aux moyens de la faire prospérer. S'adressant à sa jeune épouse, il introduit la question des enfants par la formule suivante : « Quant aux enfants, si la divinité nous accorde un jour d'en avoir » (τέκνα μὲν οὖν ἂν θεός ποτε διδῶ ἡμῖν γενέσθαι, VII, 12). En d'autres termes, l'arrivée d'enfants est assurément souhaitable, mais elle n'est pas acquise et surtout ne paraît pas une condition nécessaire à la pérennité du mariage. Dans ce traité, les qualités de l'épouse touchent avant tout la gestion domestique, qui est loin de se réduire à ce qui touche les enfants.

102. A.-M. VÉRIHAC, CL. VIAL, *op. cit.* n. 3, p. 220-221 ; J.-B. BONNARD, V. DASEN, J. WILGAUX, *op. cit.* n. 8, p. 273-283. Comme me l'indique judicieusement Jérôme Wilgaux, il est à cet égard significatif que Ménéklès, après s'être séparé de sa jeune épouse, adopte un frère de celle-ci, maintenant ainsi le lien d'abord établi entre les deux familles par le biais du mariage.

épouse, qu'Anaxandride n'hésite pas à invoquer quand il refuse de répudier sa femme et que d'autres ont pu prendre en considération sans que cela doive ressortir dans les sources, peut-être parce que cela ne relevait pas des valeurs qu'il était convenu de mettre en avant, comme la fonction de l'enfant dans la chaîne de transmission<sup>103</sup>. À ces diverses raisons d'éviter une répudiation avec ses conséquences fâcheuses pour le mari lui-même s'ajoute l'existence de diverses solutions visant à remédier à la stérilité ou à ses conséquences : recours aux médecins, appel aux dieux, substitution d'enfant ou adoption.

La répudiation des femmes grecques pour stérilité relève donc des fausses évidences. C'est un fantasme moderne, qui peut sans doute s'expliquer par deux facteurs de fausses pistes. L'un est inscrit dans nos sources : c'est l'affichage social de l'impératif de procréation, dont on voit qu'il ne dit qu'une partie de l'histoire : la formule de dation, largement figée, ne résume pas à elle seule le mariage grec. L'autre facteur est, quant à lui, moderne : c'est la projection inconsciente sur le monde grec de pratiques attestées en d'autres sociétés ou à d'autres époques.

---

103. Ce que les Athéniens mettent en avant pour justifier le désir d'enfant, c'est qu'ils attendent en lui quelqu'un qui prendra soin d'eux dans leurs vieux jours, quelqu'un qui veillera sur leur tombe et le culte des ancêtres, quelqu'un à qui ils pourront transmettre leurs biens et leur citoyenneté. Cela ne veut pas dire que les enfants se réduisent à leurs yeux à ces fonctions, mais que c'est là la justification honorable et légitime du désir d'enfant.