
Les célibataires dans les cités grecques archaïques et classiques : traitement légal et représentations

Single Men and Women in Archaic and Classical Greek Cities: Legal Treatment and Representations

Florence Gherchanoc



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1977>

DOI : 10.4000/mondesanciens.1977

ISSN : 2107-0199

Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Florence Gherchanoc, « Les célibataires dans les cités grecques archaïques et classiques : traitement légal et représentations », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 10 | 2018, mis en ligne le 13 mars 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1977> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.1977>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.



Les Cahiers « Mondes Anciens » sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Les célibataires dans les cités grecques archaïques et classiques : traitement légal et représentations

Single Men and Women in Archaic and Classical Greek Cities: Legal Treatment and Representations

Florence Gherchanoc

- 1 Dans le monde grec ancien, le célibataire, « celui qui n'est pas marié », appartient à la vaste catégorie des *agamoi*¹. Du côté des humains, ce groupe comprend celles et ceux qui n'ont pas encore atteint l'âge du mariage (à Gortyne, avant 12 ans pour les filles ; dans l'Athènes classique, avant 13-14 ans pour les épiclères ; peut-être, autour de 30 ans pour les garçons ; un peu plus tard à Sparte, autour de 18 ans pour les filles et 35 ans pour les hommes), celles et ceux qui sont veuves / veufs et non remarié-e-s et les célibataires. Ces derniers sont ceux qui, du moins surtout pour les hommes, refusent volontairement l'état de mariage tel que le définit, par exemple, Aristote, comme le fait de *sunoikein* (cohabiter) conformément aux lois de la cité². En effet, les filles de citoyens ont, de ce point de vue, une marge de liberté extrêmement réduite, voire nulle, le mariage étant leur *telos* ou accomplissement. Cependant, si le mariage est bien le destin des filles, il est aussi, en principe, celui des garçons, comme en témoigne, du moins, du point de vue des représentations et à sa façon, l'histoire d'Hippolyte qui préfère, au *gamos*, une chasteté absolue associée à une forme de piété excessive envers Artémis. Comme le déplore Aphrodite, « il se refuse à la couche nuptiale et s'abstient du mariage (ἀναίεται δὲ λέκτρα κοῦ ψαύει γάμων)³ » ce qui ne sied pas à un mortel (v. 19). Fuir comme il le fait l'engeance des femmes est hors norme et, destin tragique, il en meurt, entrant ainsi dans la catégorie des *paides aōroi*⁴. Dans tous les cas, le mariage est le propre des mortels, associé à leur condition, comme le chante déjà Hésiode dans la *Théogonie* et *Les travaux et les jours* au VIII^e siècle avant notre ère. De ce fait, dans quelle mesure le célibat qui peut être compris et défini comme un refus volontaire du mariage *kata nomos*, conforme aux lois, donc reconnu comme légitime⁵, en lien souvent avec l'absence de descendance légitime, est-il accepté et/ou objet de débat sur lequel on intervient, par exemple en

légiférant, dans les cités grecques ? Ces dernières, en effet, d'une façon générale, veillent à la pérennité des *oikoi*, à leurs cultes, aux honneurs à rendre aux morts, à la bonne et juste dévolution des biens et, par ce biais, à la perpétuation du corps civique. Aussi la loi se préoccupe-elle des filles héritières (épicières) et des hommes adultes non mariés, toutefois en apportant des solutions législatives et judiciaires, ou encore rituelles, différenciées, comme en témoignent les exemples plus ou moins bien documentés d'Athènes et de Sparte, et accessoirement de Gortyne, que l'on pourra comparer aux sanctions préconisées par Platon contre les *agamoï*, notamment dans la cité des Magnètes. Ces cas permettent de réfléchir aux formes de pression sociale, politique et religieuse visant les célibataires et d'analyser, sous cet angle, les modalités de la régulation des comportements. Je m'interrogerai donc sur les contraintes exercées par les cités sur les *agamoï* et sur les discours relatifs aux célibataires. L'ensemble conduira à relativiser l'idée d'un véritable traitement légal du célibat dans les cités grecques archaïques et classiques.

- 2 À Athènes, au moins à l'époque classique, la cité, par l'intermédiaire de l'archonte-roi, garantit la bonne transmission des biens par l'épiclère⁶. La loi se préoccupe de son mariage, ne lui laissant pas la possibilité de rester célibataire, *agamos*, non mariée et sans enfant. En particulier, un risque existe quand la fille appartient à un *oikos* pauvre car les biens auxquels elle est attachée sont moins attractifs :

Lorsqu'une épicière appartient à la classe des thètes, si le plus proche parent refuse de l'épouser, il devra la marier avec une dot de 5000, de 300 ou de 150 drachmes, suivant qu'il appartient à la classe des pentacosiomédimnes, des cavaliers ou zeugites, ce non compris les biens personnels de l'épiclère [...] S'il y a plusieurs filles, un seul parent ne sera pas tenu d'en marier plus d'une ; elles seront dotées ou épousées par le plus proche parent successivement. Faute de quoi, l'archonte obligera le parent le plus proche à épouser lui-même la fille ou à la doter. Si l'archonte ne l'y oblige pas, il devra payer mille drachmes consacrées à Héra. Les contrevenants seront dénoncés à l'archonte par tout citoyen qui voudra⁷.

- 3 L'épiclère doit impérativement être donnée en mariage au plus proche parent dans l'ordre des successibles ou dotée par celui-ci. La loi désigne ainsi celui qui a l'autorité légale sur elle, « par défaut » pour la donner en mariage⁸. Héra, comme divinité des unions légitimes et du mariage⁹, est garante de la procédure, exerçant une contrainte religieuse sur le magistrat qui s'abstiendrait d'appliquer la loi. Sont en jeu aussi bien la production d'héritiers légitimes (*gnêsioi*) et de futurs citoyens que la nécessité de nourrir l'épiclère suivant un principe similaire à celui de la *gêrotrophia*, l'obligation de nourrir ses vieux parents, un secours imposé par la nature et par la loi¹⁰.

- 4 Comme à Athènes, où Solon est connu pour ses lois sur le mariage, à Sparte, la cité a mis en place des procédures judiciaires assorties de peines visant, entre autres, à soutenir par la contrainte le mariage des plus pauvres et des *agamoï*. À cet égard, le cas des filles de Lysandre, le fameux général (fin V^e-IV^e siècle avant notre ère), est intéressant :

6. On rendit donc à Lysandre, après sa mort, de nombreux honneurs ; les prétendants de ses filles, qui s'étaient dédités lorsqu'on avait découvert à son décès combien il était pauvre, furent notamment frappés d'une amende pour l'avoir courtisé quand ils le croyaient riche, puis abandonné lorsque son dénuement avait relevé sa justice et ses qualités morales. 7. Il y avait apparemment à Sparte des châtiments prévus contre ceux qui ne se mariaient pas, ceux qui se mariaient tard, et ceux qui concluaient de mauvais mariages (ἦν γάρ, ὡς ἔοικεν, ἐν Σπάρτῃ καὶ ἀγαμίου δίκη καὶ ὀψιγαμίου καὶ κακογαμίου) ; dans ce dernier cas, il s'agissait surtout de gens qui s'alliaient à des familles riches, au lieu de rechercher des personnes vertueuses de leur entourage¹¹.

- 5 La cité par le biais de la loi et d'une action en justice « privée » protège donc les épicières pauvres, en tentant de rendre impossible leur célibat, de même qu'elle se préoccupe de l'absence de mariage comme des mauvais mariages¹². Les questions centrales demeurent à Lacédémone celle de la génération à travers le mariage, en particulier dans un contexte de dénatalité avérée dès le v^e siècle avant notre ère, et celle de la mauvaise circulation-transmission des biens en raison de la concentration des fortunes¹³.
- 6 Enfin, à Gortyne, la loi rappelle également les règles concernant le mariage de la patrôque : la fille-héritière qui n'a pas d'enfant peut être célibataire, veuve ou divorcée (le Code ne réglementant pas le cas de la patrôque mariée). Si elle est célibataire et n'a pas été « donnée », elle doit épouser l'ayant droit ; elle peut toutefois refuser l'union à la condition de donner à l'*epiballon* la moitié du patrimoine (en excluant la maison du partage) et de se marier à un autre membre de la tribu (VII, 52-VIII, 7)¹⁴. En l'absence d'ayant droit, « elle aura tous les biens et épousera qui elle voudra dans la tribu » (VIII, 8). Et « si personne dans la tribu ne veut l'épouser, les parents de la fille patrôque diront dans la tribu : “Personne ne veut-il l'épouser ?” Si quelqu'un se présente pour l'épouser, il faut que le mariage ait lieu dans les trente jours qui suivront la déclaration des parents, sinon la fille épousera qui elle pourra » (VIII, 13). Les différents cas de figure sont considérés pour ne pas créer un groupe d'épiclères célibataires car la bonne transmission des biens paternels est en jeu, mais aussi, probablement, l'avenir de la cité par la fabrication de citoyens et la subsistance des filles non mariées.
- 7 Pour autant, la question du célibat des filles de citoyens est peu évoquée comme si leur destin était « naturel » et leur avenir généralement assuré. Celles-ci doivent être données en mariage légitime en vue de la génération et accomplir ainsi leur destin de femmes¹⁵. Cependant aucune contrainte ne s'exerce, dans le domaine du droit, sur un père qui refuserait de marier sa fille. En revanche, les épicières qui doivent transmettre le patrimoine paternel à leurs enfants et que l'on doit nourrir sont des « objets » de transactions matrimoniales dont le législateur est responsable comme garant de la pérennité des *oikoi* et de la cité, comme protecteur des biens et des personnes.
- 8 Les hommes adultes qui seraient restés célibataires semblent davantage visés par des mesures législatives. En effet, d'après Plutarque :
- En ce qui concerne les unions (περὶ τοὺς γάμους), vois combien grande chez les animaux est la conformité avec la nature (τὸ κατὰ φύσιν). D'abord ils n'attendent pas les lois sur le célibat et le mariage tardif, comme les concitoyens de Lycurgue et de Solon (πρῶτον οὐκ ἀναμένει νόμους ἀγαμίου καὶ ὄψιγαμίου, καθάπερ οἱ Λυκούργου πολῖται καὶ Σόλωνος) ; ils ne craignent pas la perte de leurs droits civiques pour ne pas avoir eu d'enfants (οὐδ' ἀτιμίας ἀτέκνων δέδοικεν), ni ne recherchent le privilège des trois enfants, comme beaucoup de Romains le font quand ils se marient et procréent, non pour avoir des héritiers, mais afin de pouvoir hériter. Ensuite le mâle ne s'unit pas à la femelle en tout temps, car il n'a pas pour fin le plaisir, mais la génération et la procréation (ἡδονὴν γὰρ οὐκ ἔχει τέλος ἀλλὰ γέννησιν καὶ τέκνωσιν)¹⁶.
- 9 Si on suit le moraliste des I^{er}-II^e siècles de notre ère, les deux grands législateurs archaïques de Sparte et d'Athènes, le premier fut-il mythique, auraient donné à leur cité des lois sanctionnant les *agamoï* par l'atimie – et ce, en vue de la génération et de la procréation d'une descendance légitime, buts de l'institution du mariage, contrairement à des amours considérées comme infertiles et fondées exclusivement sur la recherche du plaisir érotique. Aussi des procédures judiciaires conduiraient-elles au contrôle des *agamoï* et des *ateknoï*, des actions en justice publique (*graphai*) qui seraient communes à

tous les peuples d'après Pollux (VIII, 40), alors que les *dikai* sur les mariages tardifs et les mauvais mariages (*dikê opsigamiou* ; *dikê kakogamiou*) seraient spécifiques aux Lacédémoniens (III, 48).

- 10 Ces dispositifs juridiques sont à mettre en relation avec l'établissement des lois fondamentales des cités qui comportent souvent un volet sur la régulation des unions hétérosexuelles, du mariage ou de l'adultère¹⁷ ; et dans ce contexte, les lois témoignent d'une volonté de réguler la fabrication (génération et procréation) d'héritiers et de citoyens qui a pour corollaire l'établissement d'une filiation claire. Comme le souligne Athénée, à propos des lois « civilisatrices » attribuées à l'un des premiers rois mythiques d'Athènes :

À Athènes, c'est Cecrops, le premier qui unit une femme à un homme ; jusqu'à lui, ces unions étaient pour le moins sans contraintes et avaient lieu dans une complète promiscuité... avant lui, les pères étant legion, nul ne pouvait connaître le véritable (ἐν δὲ Ἀθήναις πρῶτος Κέκροψ μίαν ἐνὶ ἔζευξεν, ἀνέδην τὸ πρότερον οὐσῶν τῶν συνόδων καὶ κοινογαμίων ὄντων. διὸ καὶ ἔδοξε τισιν διφυῆς νομισθῆναι, οὐκ εἰδότην τῶν πρότερον διὰ τὸ πλῆθος τὸν πατέρα)¹⁸.

- 11 Cecrops aurait, ainsi, mit fin à la *koinogamia*, une synthèse possible entre la polygamie et la polyandrie, et fait du lien au père, de la filiation, une relation manifeste, instaurant l'*eugeneia*.
- 12 Pour autant, que sait-on plus précisément de la mise en œuvre de ces lois qui visent à la fabrication simultanée d'un héritier et d'un père¹⁹, ainsi que de la place et des représentations des célibataires mâles à Athènes et à Sparte aux époques archaïque et classique ?
- 13 À Athènes, quelques plaidoyers du IV^e siècle avant notre ère font référence à l'absence de mariage pour un homme adulte, cet état servant d'argument rhétorique, soit, dans un contexte familial, pour recouvrer un héritage, soit, dans un cadre politique, pour saper le prestige d'un homme en vue. Ainsi dans le *Contre Léocharès* de Démosthène, un plaidoyer qui n'est pas antérieur aux années 330 avant notre ère, le conflit porte sur le droit de succession, le dernier institué, Archiadès, étant mort célibataire et *apaidos*, sans enfant légitime :

Continuons. Archiadès n'a pas été marié (οὐκ ἐγάμει) ; Midylidès, son frère l'a été : c'est l'aïeul de mon père. 18. Le patrimoine demeura indivis ; chacun d'eux avait de quoi vivre, Midylidès, resté à la ville, et Archiadès, habitant à Salamine. Peu de temps après, alors que Midylidès, l'aïeul de mon père, se trouvait à l'étranger, Archiadès tomba malade ; il mourut en l'absence de son frère, n'ayant jamais été marié (ἄγαμος) : la preuve, c'est qu'il y a une loutrophore sur son tombeau²⁰.

- 14 Le plaideur, crieur au Pirée, représente son père, Aristodémos, un petit-fils par sa mère de Midylidès, le frère du défunt. Pour celui-ci, il revendique l'héritage comme plus proche parent (*suggenês*) d'Archiadès, contestant des adoptions posthumes justifiées, quant à elles, par l'absence de mariage et d'une descendance légitime directe :

Pour prouver que nous avons dit vrai au sujet des adoptions et de la parenté (τά τε περὶ τὰς ποιήσεις καὶ τὸ γένος) et que la loutrophore est bien le tombeau d'Archiadès, nous voulons vous lire le témoignage que voici [...]²¹.

- 15 L'absence de mariage relève d'un simple constat, sans jugement de valeur. La loutrophore signale le statut d'*agamos* du défunt et devrait expliciter la situation de l'ayant-droit²².

- 16 En revanche, dans un discours daté de 340 avant notre ère, consacré à un conflit portant, lui aussi, sur un héritage, le défaut de mariage légitime et de descendant est utilisé comme argument discriminant :

Et si je le dis, c'est lui qui est en cause pour n'avoir pas accepté l'arbitrage de nos parents (ἐν τοῖς οἰκείοις) et pour avoir été sans vergogne. Olympiodoros, juges, n'a jamais épousé une Athénienne en mariage légitime (γυναῖκα μὲν ἀστὴν κατὰ τοὺς νόμους τοὺς ὑμετέρους οὐδέπωποτε ἔγημεν) ; il n'a pas d'enfants ; il n'en a jamais eu (οὐδ' εἰσὶν αὐτῷ παῖδες οὐδὲ ἐγένοντο). Il entretient chez lui une courtisane qu'il a rachetée, et c'est cette femme qui est notre ruine à tous et qui le rend de plus en plus fou²³.

- 17 Le fait de ne pas être marié à une *astê*, une fille de citoyen, *kata nomous*, conformément aux lois athéniennes, sert d'argument pour discréditer l'adversaire qui a capté tout l'héritage et n'a pas respecté l'accord conclu concernant le partage des biens et leur transmission, plus tard, à un fils légitime. Non fiable, Olympiodoros, en effet, l'est pour n'avoir pas contracté d'union légitime, préférant des amours éphémères et infertiles avec une hétéaire. Ni mari, ni père d'enfants légitimes pour lui succéder et préserver ainsi la pérennité de l'*oikos* comme de la cité par la production d'héritiers et de futurs citoyens, il serait donc un mauvais citoyen.
- 18 Exemple rare, le célibat, entendu comme une absence de mariage légitime, sert précisément d'argument dans un contexte judiciaire privé, au sens de non politique. Cependant, le problème, ici, est sans doute moins le célibat, en tant que tel, que le fait de ne pas avoir de descendance légitime issue d'une union légitime²⁴.
- 19 Dans un cadre politique, des arguments comparables sont mobilisés pour nuire à un adversaire. La question est alors de bien mesurer l'articulation entre l'absence d'héritiers légitimes et l'*agamia*. Le procès intenté par Dinarque contre Démosthène, en 324 avant notre ère, au moment de l'affaire d'Harpale, le trésorier d'Alexandre, est à cet égard éclairant :

Que les lois prescrivent à l'orateur et au stratège qui prétendent gagner la confiance du peuple d'avoir des enfants légitimes (παιδοποιεῖσθαι κατὰ τοὺς νόμους), de posséder de la terre à l'intérieur des frontières et de ne revendiquer le droit de guider le peuple qu'à la condition de présenter toutes les garanties requises, et que toi tu aies vendu la terre de tes ancêtres, que, sans avoir de fils, tu t'en attribues de manière illégale en prononçant les formules de serment en usage dans les procès (τοὺς δ' οὐ γεγενημένους υἱεῖς σαυτῷ προσποιεῖσθαι παρὰ τοὺς νόμους τῶν ἐν ταῖς κρίσεσιν ἔνεκα γιγνομένων ὄρκων), qu'enfin tu enjoignes à autrui de faire la guerre alors que tu as toi-même abandonné ton poste dans les rangs. 72. Athéniens, à quoi tient, selon vous, la prospérité des cités ou leur décadence ? Uniquement, vous le verrez, à leurs conseillers et à leurs chefs. Regardez la cité des Thébains : ce fut une cité, une très grande cité. Quand ? Sous l'égide de quels chefs et de quels stratèges ? Tous nos aînés, sur les dires desquels je me fonderai, reconnaissent volontiers que c'est 73. à l'époque où Pélopidas conduisait le bataillon sacré et où elle avait pour généraux Épaminondas et les hommes dont tous deux faisaient leurs compagnons : c'est alors que les Thébains remportèrent la victoire de Leuctres, c'est à cette époque qu'ils envahirent le territoire de Lacédémone, jusqu'alors réputé pour être inexpugnable, c'est durant cette période qu'ils connurent mille succès éclatants, rétablirent Messène après quatre cent ans, donnèrent l'autonomie aux Arcadiens : ils jouissaient alors d'une réputation universelle²⁵.

- 20 Opposé à Démosthène, pour emporter le verdict, l'orateur met en avant des éléments relevant du domaine familial puis du domaine politique qui devraient renforcer la colère

des juges : d'un côté, la *paidopoiësis* conformément à la loi, celle de 451 réactivée en 403 avant notre ère, et l'*enktësis*, donc la fabrication d'enfants légitimes et le lien à la terre civique, qui garantissent la pérennité de la cité ; de l'autre, la lâcheté ou la lipotaxie²⁶ qui compromettent la défense du territoire, des institutions, des sanctuaires et des *oikoi*, et sont contraires à l'*andreia*, valeur caractéristique du citoyen²⁷.

- 21 La paternité est présentée comme une obligation des orateurs et des stratèges qui montreraient ainsi leur dévouement à la cité²⁸. La *teknopoiësis* serait une sorte de service public. Compte, néanmoins, avant tout la production de fils légitimes plutôt que de filles car Démosthène a eu une fille, morte en 336 avant notre ère²⁹. Et, en outre, sur ce point, Eschine rappelait déjà, en 343 avant notre ère, qu'Aphobétos, son frère cadet, « ambassadeur auprès du roi des Perses », lui, contrairement à Démosthène :

s'est acquitté d'une manière digne de la cité de la mission dont vous l'aviez chargé ; préposé à l'administration des finances, il a géré vos revenus d'irréprochables façon ; les enfants qu'il a sont le fruit d'une union légitime (παιδοποιημένος κατὰ τοὺς νόμους), il n'a pas été comme toi mettre sa femme dans le lit de Cnosion [...] ³⁰.

- 22 Démosthène serait donc un piètre époux et un mauvais citoyen : il n'a pas eu d'enfants légitimes, seulement peut-être des bâtards issus d'une courtisane (τεκνοποιήσασθαι ἐξ ἑταίρας), ceux-là mêmes qu'il amena devant le tribunal, alors qu'il prononçait son *Discours sur l'Or*, afin d'obtenir la compassion des juges³¹ ; de surcroît, transformant sa femme en épouse adultère, il ne l'a pas préservée comme productrice d'une descendance légitime. Son *akolasia* (licence) justifie son défaut de paternité *kata nomous*, la *teknopoiësis* n'étant pas tournée vers la fabrication d'enfants légitimes donc de futurs citoyens. La mauvaise réputation de Démosthène dont se sert Dinarque est antérieure au procès qu'il intente à ce dernier.

- 23 Cependant, chez le logographe, en particulier, l'argument de la *teknopoiësis* semble totalement fallacieux. D'une part, Épaminondas, le stratège mis en exergue, est mort célibataire et sans enfant, à la différence de Démosthène, même si, dit-on, au moment de mourir il se vanta de laisser à la postérité « deux filles [immortelles], la victoire de Leuctres et celle de Mantinée »³². D'autre part, la loi athénienne permet à un citoyen dépourvu d'héritier légitime de s'en fabriquer un par adoption³³.

- 24 Dans tous les cas, pas plus à Athènes qu'à Thèbes, à supposer même qu'une forme de réprobation exista, l'absence de descendance légitime ou le défaut de paternité seraient condamnés par la loi³⁴. De plus, contrairement à ce que suggère Plutarque³⁵, l'existence d'un *nomos* solonien contraignant à l'encontre des célibataires reste douteuse. À cet égard, Stobée (v^e siècle de notre ère) rapporte une tradition différente de celle transmise par le moraliste : « Quand on lui [Solon] proposa d'établir une loi contre ceux qui ne se marient pas, il répondit : la femme est un fardeau (*phortion*) difficile »³⁶. De fait, il est probable que la mention de Plutarque relève d'une surinterprétation des lois sur le mariage et sur la dot attribuées par la tradition au législateur athénien. Car, en effet, comme il l'écrit dans la *Vie de Solon* :

[le législateur] ne voulait pas que le mariage devînt un trafic ou une occasion de profit ; la vie entre un homme et une femme devait avoir pour buts la procréation, l'affection réciproque et la tendresse [le désir érotique] ἀλλ' ἐπὶ τεκνώσει καὶ χάριτι καὶ φιλοτῆτι γίνεσθαι τὸν ἄνδρὸς καὶ γυναικὸς συνοικισμόν³⁷.

- 25 Comme à Sparte, Solon, inquiet des stratégies matrimoniales mises en œuvre en vue de concentrer les richesses, aurait légiféré. Ce faisant, il aurait, de plus, rappelé que la cohabitation (*sunoikismos*) entre un homme et une femme, autrement dit le mariage

légitime, avait pour finalité la *teknôsis* (la fabrication d'enfants) que favorisent la *charis* et la *philotês*, indispensables à la *mixis* des corps. La question du célibat, au sens d'absence de mariage légitime, n'est posée qu'implicitement par le biais de la question de la *teknopoïêsis*. En outre, Thucydide se plaît à rappeler que les Athéniens, au temps de Périclès, en ce début de guerre du Péloponnèse, sont fiers de leur liberté en matière d'*epitêdeumata* (genre de vie/mœurs), cette particularité les distinguant justement des Lacédémoniens³⁸. Ce constat, précisément, n'est pas en adéquation avec une contrainte sociale et politique visant les célibataires. En effet, si, comme dans d'autres *poleis* préoccupées par leur avenir, la cité légifère sur le mariage légitime et ses attendus, il est peu probable que la loi, à Athènes, ait contraint les célibataires à contracter une union dite légitime. En général, on ne stigmatise pas les *agamoï*, sauf dans des plaidoyers où se manifeste plutôt la mauvaise foi d'un orateur pour influencer l'opinion publique, tirant parti de *topoi* sur les caractéristiques du bon citoyen, à la fois bon mari, bon père, bon fils et dévoué à la cité ; contrairement à Sparte, ils ne subissent ni atimie, ni blâme ni honte par le biais d'un rituel particulier. En effet, concernant la cité des Lacédémoniens, les sources se font l'écho d'un traitement spécifique des célibataires. L'intervention du groupe y serait plus pesante, vraisemblablement en raison des contraintes imposées par l'oliganthropie et peut-être d'un encadrement plus grand des individus dans la cité.

- 26 À Sparte, la loi sur les célibataires, attribuée à Lycurgue, appartient, en effet, au groupe des lois fondamentales de la cité, en particulier à celles qui ont trait au mariage³⁹. D'une part, le législateur « fixa que le mariage se ferait à l'apogée de la force physique, pensant que c'était utile à la bonne fécondité (τοῦτο συμφέρον τῇ εὐγονίᾳ νομίζων) »⁴⁰. Le mariage ainsi établi doit favoriser l'*eugonia*, une bonne et heureuse fécondité, ce que compromet nécessairement le célibat conçu comme absence de *gamos*. D'autre part, les *agamoï* sont frappés atimie, de déshonneur :

Lycurgue attachait, en outre, un caractère infamant au célibat (ἀτιμίαν τινὰ προσέθηκε τοῖς ἀγάμοις). 2. Les célibataires, en effet, ne pouvaient assister au spectacle des Gymnopédies, et, en hiver, les archontes les obligeaient à faire tout nus le tour de la place publique (ἐν κύκλῳ γυμνοῦς περιιέναι τὴν ἀγοράν) et à chanter, en le faisant, une chanson composée contre eux et disant qu'ils étaient punis avec justice parce qu'ils désobéissaient aux lois (ὡς δίκαια πάσχοιεν, ὅτι τοῖς νόμοις ἀπειθοῦσι). 3. En outre, ils étaient privés des honneurs et égards (τιμῆς δὲ καὶ θεραπειᾶς) que les jeunes gens avaient pour leurs aînés. Aussi personne ne blâma le propos qu'un jeune homme adressa un jour à Dercyllidas, qui était pourtant un stratège réputé (εὐδόκιμον ὄντα στρατηγόν). Ce jeune homme ne s'était pas levé à son approche pour lui céder la place, et il lui dit : « Tu n'as pas d'enfant qui puisse un jour me céder la place, à moi »⁴¹.

- 27 Sont en jeu la continuité des *oikoi* et surtout la pérennité de la cité face au manque de citoyens. On contraint ainsi, à Sparte, au mariage par des actions en justice (*dikê agamiou*⁴²) et des humiliations comparables aux châtiments infamants qui frappent les adultères et les lâches – des signes de déshonneur (atimie) qui prennent, entre autres, la forme d'un rituel de dérision⁴³.
- 28 Ces rituels stigmatisent les *agamoï*, tout en rappelant la norme. Ainsi, en été, les célibataires sont exclus de la célébration des Gymnopédies, une fête en l'honneur d'Apollon et d'Artémis qui se déroule sur l'agora⁴⁴. En hiver, en revanche, sur cette même place publique, ils se retrouvent et courent nus en cercle, bien en vue, et chantent des blâmes⁴⁵. Le système met en opposition deux saisons – les uns, les meilleurs, les jeunes qui incarnent l'avenir prometteur de la communauté, doivent endurer la chaleur estivale⁴⁶,

les autres le froid rigoureux de l'hiver –, deux formes de nudité, l'une athlétique et valorisée, l'autre dégradante, et deux types de paroles chantées, d'un côté des péans, de l'autre le blâme.

29 Les célibataires à Sparte subissent donc une rétrogradation sociale, religieuse et politique qui s'exprimerait par l'interdiction de participer à la célébration de l'une des principales fêtes civiques, par un châtement corporel particulier et, également, par le non-respect du principe d'ancienneté. Cependant, bien que célibataire, Dercyllidas, qui a opéré en Asie Mineure entre 399-397 avant notre ère et obtenu de nombreuses victoires contre Perses, garde sa charge de stratège et demeure un chef militaire reconnu et considéré. Il ne perd pas tous ses droits politiques. Il ne contredit qu'en partie les attendus de son sexe pour ne pas avoir pris femme en vue de donner des enfants à la cité.

30 Cléarque de Soles (IV^e-1/2 III^e siècle avant notre ère) que cite Athénée mentionne une variante de la procédure infamante qui frappe les célibataires :

À Lacédémone, [...], lors d'une fête, les *agamoï* étaient poursuivis autour d'un autel par les femmes mariées, qui les fouettaient afin qu'ils échappent à l'*hubris* de leur faute, qu'ils aient du désir et qu'ils se marient pendant qu'ils sont encore dans la fleur de l'âge (ἐν Λακεδαίμονι, [...], τοὺς ἀγάμους αἱ γυναῖκες ἐν ἑορτῇ τιμὴν περὶ τὸν βωμὸν ἔλκουσαι ῥαπίζουσιν, ἵνα τὴν ἐκ τοῦ πράγματος ὕβριν φεύγοντες φιλοστοργῶσί τε καὶ ἐν ὥρᾳ προσίωσι τοῖς γάμοις)⁴⁷.

31 Le rituel joue, dans ce cas, comme une incitation au mariage ; il vise le retour à une sexualité normée. Les célibataires peuvent échapper à l'infamie de leur état par le fouet – caractéristique des châtements destinés aux enfants, des citoyens non accomplis, et aux hilotes, des anti-citoyens – et de nouveau par la circumambulation⁴⁸. Les femmes, en qualité d'épouses, rappellent la norme civique comme en d'autres occasions, à Sparte, les mères le font pour leurs fils combattants⁴⁹.

32 Quel que soit le rituel, celui-ci s'accompagne d'une forme de publicité volontaire. On fait de la honte un spectacle. Aussi le rituel doit-il conduire au mariage car c'est de l'avenir de la cité dont il est question et sur lequel pèse une menace. L'atimie n'est que partielle et réversible.

33 En outre, d'autres procédures auraient constitué des alternatives, l'une pour mettre fin au célibat, l'autre pour fabriquer de futurs citoyens.

34 Les mariages collectifs seraient ainsi, au moins vers la fin du V^e siècle avant notre ère, une solution adoptée par la cité de Sparte pour lutter contre l'*agamia*, mais d'une catégorie particulière de la population :

À Lacédémone, toutes les jeunes filles (πᾶσαι ... αἱ κόραι) étaient enfermées ensemble dans un bâtiment obscur, et étaient enfermées avec elles les jeunes gens qui n'étaient pas mariés (τῶν ἀγάμων νεανίσκων). Chacun emmenait celle dont il s'était emparé, sans dot. C'est ainsi que Lysandre fut frappé d'une amende, parce qu'il avait délaissé la fille qu'il avait d'abord trouvée pour en emmener une autre plus jolie⁵⁰.

35 L'anecdote, transmise par Hermippos, un auteur du III^e siècle avant notre ère, se rapporte à Lysandre ; elle précède les récits, déjà cités ci-dessus, consacrés à la fustigation des *agamoï* puis à l'*eugeneia* instaurée par Cécrops à Athènes. Le texte, critique à l'égard du navarque, renvoie ainsi à d'autres traditions concernant le mariage spartiate telles que les énonce Plutarque, où l'obscurité et la méconnaissance réciproque jouent un rôle fondamental⁵¹ et où le choix de l'épouse n'est pas fondé sur la beauté, autrement dit sur la capacité de la *numphê* à produire de beaux enfants⁵².

- 36 Ces mariages concernent, de plus, les *agamoï* ou des partis peu ou moins intéressants, peut-être les *mothakes*, et les filles non dotées, donc des individus de moindre valeur socialement et économiquement, auxquels le mariage collectif donnerait peut-être du prix⁵³.
- 37 Les procédures mises en œuvre à Sparte à l'encontre des *agamoï* par le biais de la loi et des *dikai* ainsi que par des rituels spécifiques exercent une forme de contrainte à la fois politique, sociale et religieuse que justifie, entre autres, l'oliganthropie. Pour autant, cette contrainte est probablement à relativiser au regard de la liberté de choix des individus et, encore, de l'existence d'une « ultime » solution proposée aux citoyens *agamoï* comme alternative au mariage légitime. En effet, à en croire Xénophon, dans un texte daté de 387 avant notre ère,
- si, inversement, quelqu'un ne voulait pas vivre avec une femme mais désirait des enfants qu'on prenne en considération, Lycurgue fixa qu'il était légitime qu'il eût des enfants de la femme qu'il verrait pourvue de beaux enfants et aussi racée, s'il persuadait son détenteur (εἰ δέ τις αὖ γυναικὶ μὲν συνοικεῖν μὴ βούλοιοτο, τέκνων δὲ ἀξιολόγων ἐπιθυμοίη, καὶ τοῦτο νόμιμον ἐποίησεν, ἦντινα ἂν εὖτεκνον καὶ γενναίαν ὀρώη, πείσαντα τὸν ἔχοντα ἐκ ταύτης τεκνοποιεῖσθαι)⁵⁴.
- 38 La polyandrie constitue ainsi une option possible pour celui qui refuse la cohabitation ou le mariage en vue de la fabrication de bons / beaux citoyens⁵⁵. À défaut de choisir une « belle » épouse, l'*agamos*, en question, peut porter son choix sur une « mère porteuse » de qualité, si tant est que son *kurios* l'accepte. La *paidopoiêsis* et l'*euteknia* se trouvent bien au centre du dispositif⁵⁶.
- 39 Ces préoccupations relatives à la production ou fabrication de beaux et nombreux enfants sont également celles de Platon. Réfléchissant, sur cet aspect, au meilleur modèle d'organisation politique pour la cité des Magnètes, il s'inspire largement du système lacédémonien et propose des lois interventionnistes contre les célibataires. L'objectif reste celui d'engendrer les meilleurs enfants :
- Dans quelque famille, donc, à quelque occasion que ce soit, qu'un homme âgé d'au moins vingt-cinq ans, grâce aux observations qu'il aura faites ou dont il aura été l'objet, croie avoir trouvé quelqu'un qui lui plaise et qui convienne à une union faite pour lui donner des enfants, qu'il se marie, toujours avant d'atteindre trente-cinq ans, mais qu'il écoute d'abord comment il doit chercher la femme convenable et assortie (ὁπότε τις οὖν καὶ ὀπηνίκα τῶν πέντε καὶ εἴκοσι γεγονότων ἔτη, σκοπῶν καὶ σκοπούμενος ὑπ' ἄλλων, κατὰ νοῦν ἑαυτῷ καὶ πρέποντα εἰς παίδων κοινωσίαν καὶ γένεσιν ἐξηρηκέναι [772e] πιστεύει, γαμεῖτω μὲν πᾶς ἐντὸς τῶν πέντε καὶ τριάκοντα ἐτῶν, τὸ δὲ πρέπον καὶ τὸ ἀρμόττον ὡς χρὴ ζητεῖν, πρῶτον ἐπακουσάτω) ; car il faut comme le prétend Clinias, placer en tête de chaque loi un prélude approprié⁵⁷.
- 40 L'injonction au mariage en vue de la survie de la cité concerne le groupe des citoyens entre vingt-cinq et trente-cinq ans, un critère d'âge qui, comme à Sparte, doit favoriser aussi la production de beaux enfants⁵⁸. Elle suppose, néanmoins, que l'épouse choisie soit « convenable et assortie », autrement dit qu'elle se distingue entre toutes par son comportement comme par son physique.
- 41 En revanche,
- Si quelqu'un n'obéit pas librement, mais restant étranger et insociable dans la cité (ἀλλότριον δὲ αὐτὸν καὶ ἀκοινωνήτον ἐν τῇ πόλει), arrive sans avoir pris femme à l'âge de trente-cinq ans, il sera chaque année frappé d'une amende, cent drachmes pour la plus haute classe, soixante-dix pour la seconde, soixante pour la troisième, trente pour la quatrième. Cet argent sera consacré à Héra. Si l'on omet le versement

de l'année, on devra le décuple, qui sera recouvré par l'intendant de la déesse ; faute de l'avoir recouvré, celui-ci devra lui-même la somme, et lors de la reddition des comptes, chacun des citoyens sera interrogé là-dessus. Financièrement, telle sera l'amende des célibataires (ὁ μὴ ἠέλων γαμεῖν) ; ils seront aussi privés de tout honneur de la part de leurs cadets (τιμῆς δὲ παρὰ τῶν νεωτέρων ἄτιμος πάσης ἔστω), et aucun des jeunes gens ne leur obéira en rien de son plein gré ; s'ils entreprennent d'en châtier quelqu'un, tout citoyen devra se porter au secours de la victime, et celui qui sera trouvé là sans prendre son parti sera légalement traité de citoyen à la fois lâche et pervers (δειλός τε ἄμα καὶ κακός)⁵⁹.

- 42 Celui qui refuse de se marier, à l'âge requis, est frappé d'une amende annuelle, pérenne, proportionnelle à sa fortune consacrée à Héra, garante du mariage légitime, et d'atimie ; ce déshonneur s'exprime, de plus, comme à Sparte, par le non respect du principe d'ancienneté par les plus jeunes qui exercent ainsi une forme de contrainte sociale et « morale » sur les *agamoï*. Dans une telle cité, le mariage et la *teknopoiésis* sont présentés comme un service civique. Ils constituent l'un des devoirs du citoyen, sans quoi ce dernier agit contre la communauté et en devient étranger par son refus de participer à la *koinônia*. Un tel comportement caractérise une in/a-sociabilité, pour ne pas dire incivilité. Aussi l'idée est-elle d'exercer une pression sociale, économique, morale et religieuse pour contraindre les célibataires à se marier dans l'intérêt et au service de la cité.
- 43 Essentiel pour leur survie, les cités grecques se préoccupent du mariage en vue de la génération. Elles légifèrent, dès lors, pour définir les modalités de la légitimité du *gamos*, elles s'intéressent aux transferts de richesse par le biais des dots, au sort des filles – en particulier des épicières – et à celui des enfants à naître de ces unions, les protégeant et garantissant leurs droits. C'est précisément dans ce contexte qu'il fallait placer la question du traitement « légal » du célibat lequel est à relativiser, mais de façon différenciée pour les femmes et les hommes, au regard de ce que constitue, de façon primordiale aux yeux des Grecs, l'absence de filiation légitime.
- 44 Pour les filles épicières non mariées, la loi intervient, dès lors, quand il n'y a pas de *kurios*, pour garantir la bonne transmission des biens paternels, lutter contre des stratégies matrimoniales visant à la concentration des richesses et assurer leur subsistance.
- 45 Pour les hommes adultes, le célibat est rarement assorti de sanction judiciaire conduisant à une atimie partielle et à une amende, Sparte étant une exception notable qui s'expliquerait par une situation démographique inquiétante. Le défaut de mariage *kata nomous* et/ou surtout de paternité, dans des cités où être un bon époux, un bon père et un bon fils est un devoir du citoyen et constitue un *topos* essentiel de l'idéologie civique, est cependant, parfois, condamné par l'opinion à un degré plus ou moins élevé ; il peut servir d'argument contre un adversaire politique, par exemple, dans les procès athéniens au IV^e siècle ; il peut conduire à des humiliations à Sparte. Les discours associent généralement ces deux attitudes, être *agamos* et *apais*, qui caractérisent, dans le mythe mis en scène par Platon, dans le *Banquet*, l'individu très viril, coupure de mâle (*arrenos*) empressée de rechercher celui qui lui ressemble :

Une fois parvenus à l'âge viril, ce sont les garçons qu'ils aiment ; à l'égard du mariage et de la paternité [fabrication d'enfants], ils ont une naturelle indifférence (γάμους καὶ παιδοποιίας οὐ προσέχουσι τὸν νοῦν φύσει) ; ce qui ne les empêche pas de trouver aussi leur compte à passer côte à côte leur vie dans le célibat (ἀλλ' ἐξαρκεῖ αὐτοῖς μετ' ἀλλήλων καταζῆν ἀγάμοις). Ainsi, d'un mot, aimer les garçons, chérir les amants, voilà les qualités d'un tel homme, parce qu'il ne cesse de s'attacher à ce qui lui est apparenté (ἀεὶ τὸ συγγενὲς ἀσπαζόμενος)⁶⁰.

- 46 Le célibataire est un homme très viril qui aime et est attiré par ses semblables, refusant ainsi l'hétérosexualité et la paternité. Or, précisément, dans le monde des cités grecques des époques archaïque et classique, la loi et les rituels rappellent la norme et soulignent l'importance accordée à la survie et à la pérennité de la cité, à la fabrication d'enfants légitimes qui suppose le plus souvent d'avoir contracté un mariage conforme à la loi. Toutefois, en dépit des valeurs politiques, sociales, économiques et religieuses attachées au mariage et à la paternité, l'interventionnisme de la cité d'Athènes concernant les hommes adultes célibataires reste hypothétique. Quant à Sparte, les différentes traditions relatives à l'intervention judiciaire et rituelle contre les *agamoï* témoignent d'une préoccupation plus importante dans une cité qui souffre d'oliganthropie, ce qui expliquerait la force de la pression sociale, religieuse, morale et politique qui s'y exerçait. Cependant, le trait dominant reste celui d'une certaine liberté individuelle. En outre, les lois portent moins sur le célibat en tant que tel que sur l'absence de descendant, héritier légitime et futur citoyen, à laquelle les cités sont susceptibles d'apporter des solutions – polyandrie à Sparte, lois sur les adoptions, etc... – qui ne sont pas nécessairement contraignantes.

BIBLIOGRAPHIE

- Abbott E. (2001) [1999], *Histoire universelle de la chasteté et du célibat*, Montréal [A *History of Celibacy*, Cambridge].
- Alexandridou A. (2014), « De l'eau pour les défunts. Les hydries à décor peint en contexte funéraire attique de l'âge du Fer à l'époque archaïque », *Pallas* 94, p. 17-38.
- Bertrand J.-M. (texte établi et traduit par) [1992], *Inscriptions historiques grecques*, Paris.
- Bologne J.-C. (2004), *Histoire du célibat et des célibataires*, Paris.
- Bommelaer J.-F. (1981), *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, Athènes-Paris.
- Bonnard J.-B. (2003), « Un aspect positif de la puissance paternelle : la fabrication du citoyen », *Métis* N.S. 1, p. 69-93.
- Breitenberger B. (2007), *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, New York-Londres.
- Brocks R. (2006), « How To Be a Citizen in Ancient Greece », *Journal of Classics Teaching* 8, p. 5-9.
- Bresson A. (1990), « Le cercle des *oikeioi* à Sparte », *Mélanges P. Lévêque* 5, p. 69-104.
- Brulé P. (2005), « Les codes du genre et les maladies de l'*andrèia* : rencontres entre structure et histoire dans l'Athènes classique », dans Bertrand J.-M. éd., *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, p. 247-267.
- (2016), « Sur la *Dios kourê* », *Pallas* 100, p. 33-57.
- Carey C. (1995), « Rape and Adultery in Athenian Law », *CQ* 42-2, p. 407-417.
- Cartledge P. (1981), « Spartan Wives: Liberation or Licence? », *CQ* N.S. 31, p. 84-109.

- Cohen D. (1984), « The Athenian Law of Adultery », *RIDA* 31, p. 147-165.
- DA : Daremberg C., Saglio E. et Pottier E. (1873-1919), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris.
- Damet A. (2012), *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris.
- (2015), « Le statut des mères dans l'Athènes classique », dans Gherchanoc F. (éd.), *Mères grecques, Cahiers « Mondes anciens »* 6, en ligne. URL : <http://mondesanciens.revues.org/1379> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.1379
- Delattre C. (2012), « Voix de Lacédémoniennes. Injonction et identité de genre dans les paroles de femmes spartiates », dans Valette E. éd., *Femmes de paroles. Voix énonciatives et pragmatique des formes de discours, Cahiers « Mondes Anciens »* 3, en ligne. URL : <http://mondesanciens.revues.org/744> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.744
- De Schutter X. (1991), « Piété et impiété filiales en Grèce », *Kernos* 4, p. 219-243.
- Ducat J. (2006), *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*, Swansea.
- Gherchanoc F. (2012), *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris.
- (2016), *Concours de beauté et beautés du corps en Grèce ancienne*, Bordeaux.
- (2018), « Déshonneurs corporels et vestimentaires en Grèce ancienne », dans Badel C. et Fernoux H. dir., *Honneur et dignité dans le monde antique. Actes du colloque des 3-4 avril 2014, Université Rennes 2*, Rennes, à paraître.
- Harrison A. R. W. (1968), *The Law of Athens, I. The Family and Property*, Oxford.
- Hodkinson S. (1989), « Inheritance, Marriage and Demography: Perspectives upon the Success and Decline of Classical Sparta », dans Powell A. éd., *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, Londres, p. 79-121.
- (2000), *Property and Wealth in Classical Sparta*, Londres.
- Hoffmann G. (1990), *Le châtimement des amants dans la Grèce classique*, Paris.
- Kapparis K. (1996), « Humiliating the Adulterer: the Law and the Practice in Classical Athens », *RIDA* 43, p. 63-77.
- Lajeunesse M. (2015), « La mère dans le Code de Gortyne : reconnue juridiquement, mais pas autonome pour autant », dans Gherchanoc F. (dir.), *Mères grecques, Cahiers « Mondes anciens »* 6, en ligne. URL : <http://mondesanciens.revues.org/1367> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.1367
- Leão D. (2011), « *Paidotrophia* et *gerotrophia* dans les lois de Solon », *RD* 89-4, p. 457-472.
- Liddel P. (2007), *Civic Obligation and individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford.
- Lotze D. (1962) : « MOTHAKES », *Historia* 11, p. 427-435.
- Meiggs R. et Lewis D. (1988), *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford.
- Meillier C. (1984), « Une coutume hiérogamique à Sparte », *REG* 97, 1984, p. 381-402.
- Meritt B. D. (1931), « The Spartan Gymnopaïdia », *CPh* 26, p. 70-84.
- Mösch-Klingele R. (1999), « Loutra und Loutrophoros im Totenkult. Die literarischen Zeugnisse », dans Docter R. F. et Moormann E. M. dir., *Proceedings of the 15 th International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17 1998 : classical archaeology towards the third millenium: reflections and perspectives*, Amsterdam, p. 273-275.

- (2006), *Die „Loutrophoros“ im Hochzeits- und Begräbnisritual des 5. Jahrhunderts v. Chr. in Athen*, Berne.
- (2010), *Brauer oder Bräutigam. Schwarz- und rotfigurige Lutrophoren als Spiegel gesellschaftlicher Veränderungen in Athen*, Mayence.
- Nomima II : Van Effenterre H. et Françoise Ruzé F. (1995), *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec II, [Droit et société]*, Rome.
- Paradiso A. (1996), « Le corps spartiate. Entre mirage et réalité », *Communications* 61-1, p. 113-124.
- Perentidis S. (2006), « Sur la polyandrie, la parenté et la définition du mariage à Sparte », dans Bresson A., Masson M.-P., Perentidis S., Wilgaux J. (éd.), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, Bordeaux, p. 131-152.
- Pirenne-Delforge V. (1994), *L'Aphrodite grecque*, Kernos suppl. 4, Athènes-Liège.
- Pirenne-Delforge V. et Pironti G. (2016), *L'Héra de Zeus*, Paris.
- Richer N. (2012), *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris.
- Rubinstein L. (1993), *Adoption in IV. Century Athens*, Copenhagen.
- Schmitt Pantel P. (1981), « L'âne, l'adultère et la cité », dans Le Goff J. et Schmitt J.-C. éd., *Le Charivari*, Paris, p. 117-122 repris dans Schmitt Pantel P. (2009), *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité en Grèce ancienne*, Paris, p. 91-98.
- Sebillotte Cuchet V. (2017), « Familles et société à Athènes à l'époque classique : un éclairage par les études de genre », *Pallas*, Hors Série, p. 71-90.
- Storey I. C. (1989), « The 'blameless Shield' of Kleonymos », *RhM* 132, p. 247-261.
- Velho G. (2002), « Les déserteurs des armées civiques en Grèce ancienne ou la négation du modèle du soldat-citoyen », *LEC* 70, p. 239-256.
- Vérilhac A.-M. (1978-1982), *Paides Aoroi. Poésie funéraire I-II*. Athènes.
- Vérilhac A.-M. et Vial C. (1998), *Le mariage grec : du VI^e siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, BCH suppl. XXXII, Paris.

NOTES

1. La question du célibat et des célibataires a, d'une façon générale, peu retenu l'attention des chercheurs et c'est, encore plus vrai, concernant les sociétés grecques de l'Antiquité. Les ouvrages relatifs à la famille lui consacrent tout au plus quelques lignes, lesquelles portent généralement sur la cité de Sparte. En outre, les synthèses sur le célibat ou les célibataires sont décevantes. Voir, par exemple, Abbott 2001 [1999] ; Bologne 2004. On trouve, néanmoins, une notice « *agamiou graphè* » que l'on doit à E. Caillemer dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (DA)*, p. 130.
2. Cf. Aristote, *Politique*, I, 3, 2, 1253b9-11. Voir, sur le mariage grec, Vérilhac et Vial 1998.
3. Euripide, *Hippolyte*, 14 (trad. de F. Jouan légèrement modifiée, Les Belles Lettres, Paris, 1997).
4. Voir Vérilhac 1978-1982.

5. Par opposition à d'autres types de relations qui, pour autant, peuvent être qualifiées de *gamos*, comme celles que les hommes entretiennent avec des hétaires ou des concubines : cf. [Démosthène], LIX. *Contre Nééra*, 122.
6. Cf. [Aristote], *Constitution des Athéniens*, LVI, 6-7.
7. [Démosthène], XLIII, *Contre Macartatos*, 54 (trad. L. Gernet, Les Belles Lettres, Paris, 1957).
8. Voir Sebillotte Cuchet 2017, p. 73-76. Cf. [Démosthène], XLVI. *Contre Stéphananos II*, 18.
9. Sur Héra, en particulier quand elle a pour épiclèse *teleia*, voir en dernier lieu Pirenne Delforge et Pironti 2016, notamment le chapitre II.
10. Cf. par ex. [Démosthène], XLVI. *Contre Stéphananos II*, 20 : « Si l'épiclère a un fils et que ce fils dépasse de deux ans l'âge de la puberté, il sera propriétaire des biens et fournira des aliments à sa mère » (trad. L. Gernet, Les Belles Lettres, Paris, 1957). Ce dernier aspect relatif au nourrissage de la fille épiclère – ici, dans le cas de la mère par le fils héritier de ses biens – par son *kurios* apparaît dans un registre tragique, en 420 avant notre ère : Œdipe, alors qu'il envisage sa fin prochaine, s'adresse à Créon pour que celui-ci prenne soin de ses « pauvres et pitoyables » filles ; il lui demande de les marier, ce qu'il associe au fait de ne pas les laisser sans nourriture : « ne laisse pas des filles de ton sang errer sans époux, mendiant leur pain » (Sophocle, *Œdipe roi*, v. 1505-1506 [trad. P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1958]). Il témoigne d'une certaine inquiétude des pères pour leurs filles, plus démunies dans des situations précaires, et moindre pour leurs fils : « De mes fils, Créon, ne prends pas souci. Ce sont des hommes : où qu'ils soient, ils ne manqueront pas de pain » (v. 1459-1461). Sur la *gêrotrophia*, voir De Schutter 1991 ; Leão 2011 ; Damet 2012, p. 217-219 ; Damet 2015.
11. Plutarque, *Lysandre*, XXX, 6-7 (trad. R. Flacelière et É. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1971).
12. De fait, la cité veille sur toutes les épiclères. Cf. Hérodote, VI, 57, 4 : ce sont les rois qui précisent en droit (*dikazein*) « à qui revient l'avoir, si son père ne l'a pas engagée » (trad. P.-H. Legrand, Les Belles Lettres, Paris, 1948) et désignent à cet effet le plus proche parent ; Aristote, *Politique*, II, 9, 1270a26-29 : « il est permis de donner l'épiclère à qui l'on veut et, si l'on meurt sans avoir pris de dispositions, l'exécuteur testamentaire (*kleronomos*) la donne à qui il veut » (trad. J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris, 1960). Voir, en dernier lieu, l'article d'Évelyne Scheid dans le présent volume.
13. Voir Hodkinson 1989 et 2000 ; Bresson 1990.
14. Cf. *Code Gortyne (Nomima II)*, p. 376), VI 52-VIII, 7 ; voir Lajeunesse 2015, § 45-47.
15. Ce *telos* spécifiquement féminin est déjà celui des filles dans l'épopée, hors cadre de la cité, comme le rappelle Nausicaa, encore *pro tou gamou*, qui craint de rester « fille » (*parthenos*) [Cf. Homère, *Odyssée*, VI, 33], *admês*, *parthenos* non domestiquée, sans joug, sans maître ; voir Brulé 2016, p. 47. Dans l'imaginaire grec, il est également celui de l'héroïne Atalante, qui doit se plier à la loi d'Aphrodite par le mariage ; cf., par exemple, Apollodore, *Bibliothèque*, III, 9, 2. Dans le monde des dieux, seules trois divinités, néanmoins ce sont des divinités, échappent aux *erga gamoio* ou « œuvres d'hyménées ». Comme le chante l'*Hymne homérique à Aphrodite I*, 6-29 : « [...] il y a trois cœurs qu'elle [Aphrodite] ne peut persuader ni séduire – et d'abord la fille de Zeus qui porte l'égide, Athénée aux yeux pers [...] : ce sont les guerres qu'elle aime, [...], aussi que s'occuper de nobles travaux. [...] Jamais non plus Aphrodite la Souriante ne peut plier sous les lois du désir (Ἐν φιλότητι) la bruyante Artémis aux flèches d'or [...] Ce n'est pas davantage la

Vierge vénérée qui se complait aux travaux d'Aphrodite – Histié -. [...] Au lieu d'un présent de noces (ἀντὶ γάμοιο), Zeus le Père lui accorda un beau privilège (καλὸν γέρας) » (trad. légèrement modifiée de J. Humbert, Les Belles Lettres, Paris, 1997). Conformément à la volonté du Cronide, les déesses Athéna, Artémis et Hestia sont ainsi étrangères aux travaux d'Aphrodite ; Cf. Homère, *Iliade*, V, 429. Voir Breitenberger 2007. Le refus de toutes relations sexuelles, l'absence de mariage (*agamos*) et être sans enfant (*apaidos*) constituent leur *timê* (honneur). Dans le même sens, d'après Athénée, XIV, 617a, Klôthô a assigné à Athéna « une virginité sans mariage et sans enfant (παρθενίαν ἄγαμον καὶ ἄπαιδ') ». Ici encore, la question du mariage est corrélée à celle de l'enfantement et de la descendance.

16. Plutarque, *Moralia* 493e (*De l'amour de la progéniture*, 2) [trad. J. Dumortier avec la collaboration de J. Defradas, Les Belles Lettres, Paris, 1975].

17. Sur l'adultère, voir, entre autres, *DA*, s. v. *Adulterium* (t. 1, p. 84-85, G. Humbert et E. Caillemer) ; Schmitt Pantel 1981 ; Cohen 1984 ; Hoffmann 1990 ; Carey 1995 ; Kapparis 1996.

18. Athénée, XIII, 555d (trad. M. Lefebvre de Villebrune, Paris, 1790, site P. Remacle).

19. Sur la fabrication du citoyen, voir Bonnard 2003.

20. Démosthène, XLIV. *Contre Léochares*, 17-18. Cf. aussi *ibid.*, 1 et 29

21. *Ibid.*, 30.

22. Sur la loutrophore comme *sêma* funéraire des célibataires, voir Mösch-Klinge 1999, p. 273-275 ; Mösch-Klinge 2006, p. 3-34 et 117-121 ; Mösch-Klinge 2010, p. 54-55 ; Alexandridou 2014, p. 25-26 et 29-30. Cf. Pollux, VIII, 66 ; Hesychios, s.v. λουτροφόρος ; Eustathios *ad. Il.* 28.141 (= 1293, 6-8).

23. Démosthène, XLVIII. *Contre Olympiodoros*, 53.

24. Sur la légitimité des mariages et des naissances, voir Gherchanoc 2012, p. 107-124 et 127-139.

25. Dinarque, I. *Contre Démosthène*, 71 (trad. L. Dors-Méary légèrement modifiée, Les Belles Lettres, Paris, 1990).

26. Cf. Eschine, III. *Contre Ctésiphon*, 159.

27. Voir Storey 1989 ; Velho 2002 ; Brulé 2005.

28. Dans cet ordre d'idée, d'après [Aristote], *Athénaion Politeia*, IV, 2, dans un passage où il est question de Dracon, le législateur athénien du VII^e siècle avant notre ère, et de la première constitution (*politeia*), il est dit qu'on élit les « stratèges et les hipparques parmi ceux qui prouvaient un capital d'au moins cent mines, libre de toute charge, et des enfants légitimes, nés d'une femme légitime et âgés de plus de dix ans (καὶ παῖδας ἐκ γαμετῆς γυναικὸς γνησίους ὑπὲρ δέκα ἔτη γεγονότας) ... ». Le texte mentionne le critère d'âge des enfants. En revanche, dans le décret de Thémistocle pour les triérarques, où l'on trouve une formule comparable, le critère d'âge porte sur les pères et non leurs fils : « que les stratèges, à partir de demain, désignent deux cents triérarques, un pour chaque navire, parmi ceux qui possèdent maison et terre à Athènes, sont pères d'enfants légitimes, et sont âgés de moins de cinquante ans, et qu'ils répartissent les navires entre eux » (Meiggs et Lewis 1988, n° 23, p. 18-22 ; Bertrand 1992, p. 46-47). Voir Brocks 2006, p. 8.

29. Cf. Eschine, III. *Contre Ctésiphon*, 77 ; Plutarque, *Demosthène*, XXII, 3 ; *Moralia* 847b (*Vie des dix orateurs*).

30. Eschine, II. *Sur l'ambassade infidèle*, 149.
31. Cf. Athénée, XIII, 592e-f.
32. Cf. Diodore de Sicile, XV, 87, 6 ; Cornelius Nepos, *Épaminondas*, XV, 10, 1-2, ici juste à propos de la bataille de Leuctres qui survivra au général après sa mort.
33. Sur l'adoption à Athènes, voir Rubinstein 1993.
34. Voir Liddel 2007, p. 222-227.
35. Plutarque, *Moralia* 493e (*De l'amour de la progéniture*, 2), mentionné plus haut à la note 16.
36. Stobée, *Anthologii*, vol. IV, p. 521 (éd. O. Hense, Weidmann, Berlin, 1974).
37. Cf. Plutarque, *Solon*, XX, 3 (trad. R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux, Les Belles Lettres, Paris, 1961).
38. Cf. Thucydide, II, 37, 2-3.
39. Cf. Plutarque, *Moralia* 493e (*De l'amour de la progéniture*, 2). Cf. également d'après Ariston dans Stobée, vol. IV, p. 497 (éd. O. Hense).
40. Xenophon, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 6 (trad. M. Casevitz, « La roue à livres », Les Belles Lettres, Paris, 2008).
41. Plutarque, *Lycurgue*, XV, 1-3 (trad. R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux, revu par J. Irigoien, Les Belles Lettres, Paris, 1993). Cf., aussi, Plutarque, *Moralia* 227f (*Apophtegmes laconiens* 14) : « En excluant les célibataires du spectacle des Gymnopédies et en attachant au célibat un caractère infamant, il prétendait avant tout pourvoir à la procréation d'enfants (ἐπιήσατο τῆς παιδοποιίας) ; il les priva, en outre, des honneurs et des égards que les jeunes gens témoignaient à leurs aînés. Et personne ne blâma le propos qui fut adressé un jour à Dercyllidas, lequel était pourtant un stratège fort en vue : un certain jeune homme ne s'était pas levé à son approche pour lui céder la place et lui dit : "Toi tu n'as pas eu d'enfant qui puisse un jour me céder la place, à moi". »
42. Cf. *supra* Plutarque, *Lysandre*, XXX, 7 ; Pollux, VIII, 40 et 48.
43. Voir Gherchanoc 2018, à paraître.
44. Voir Paradiso 1996, p. 116-118 ; sur cette fête, Richer 2012, p. 390-394 ; également Meritt 1931.
45. Ceux-ci s'opposent précisément aux chants ou péans des chœurs des jeunes gens nus exécutés durant la fête des Gymnopédies : cf. Pausanias, III, 11, 9, à propos des chœurs d'éphèbes en l'honneur d'Apollon ; cf. Athénée, XIV, 631b-c ; *Anecdota Graeca*, I, p. 32, 1. 18-20 (éd. Bekker), s. v. *Gymnopaïdia* ; *Souda*, s. v. *Lycourgos* (*Souda*, éd. A. Adler, Stuttgart, 1971 [1928-1938]) sur les danses / chœurs / exercices nus (sans chlamyde) de *païdes* / éphèbes. Ces blâmes sont dès lors comparables aux critiques (*psogoi*) formulées contre les lâches (cf. Plutarque, *Lycurgue*, XXI, 2), contre ceux qui ont des relations homosexuelles (cf. Plutarque, *Moralia*, 237c [*Apophtegmes laconiens*]) ou encore similaires aux chants des hilotes.
46. Cf. Platon, *Lois*, I, 633c.
47. Athénée, XIII, 555d (trad. S. D. Olson, Loeb Classical Library, Cambridge, Londres, 2010).
48. Pour un autre exemple des liens entre circumambulation rituelle et retour à la normalité à Sparte, à propos d'hommes qui ont des relations sexuelles dans un contexte homoérotique, cf. Plutarque, *Moralia*, 237c (*Apophtegmes laconiens* 7-9).

49. Voir, notamment, Delattre 2012.

50. Hermippos *apud* Athénée, XIII, 555c (trad. Meillier 1984, p. 386). Voir les commentaires de Bommelaer (1981, p. 58), qui, s'appuyant sur Aristote, *Politique*, II, 9, 7 ; 13-15, 1269b, doute de l'existence de mariages, suivant ce mode, sans le choix des conjoints et des familles. La concentration des propriétés interdirait de le penser ; voir aussi Cartledge 1981, p. 96 et 98. Quant à Meillier (1984), il interprète cette « coutume » comme une rencontre initiatique, hiérogamique, sans rapport avec le mariage social. Sur le lien avec les pratiques eugéniques spartiates, voir dans ce volume l'article d'Aurélié Damet.

51. Cf. Plutarque, *Lycurgue*, XV, 1-7.

52. Or, Lysandre choisit précisément une épouse qui est conforme par sa beauté à l'image de celle d'un chef politique et militaire ou de quelqu'un qui voudrait devenir roi de Sparte. Son comportement est élitaire, la beauté de l'épouse constituant un élément de distinction et de valeur. Ce choix est probablement d'autant plus crucial pour celui-ci qu'il compenserait une possible pauvreté ou encore un statut de *mothax* et serait un facteur de promotion sociale et politique. Voir Gherchanoc 2016, p. 87-88.

53. Sur l'hypothèse de mariages socialement non reconnus, voir Pirenne-Delforge 1994, p. 205-207. Sur la pauvreté de Lysandre, cf. Plutarque, *Agis et Cléomène*, VIII, 1 ; Phylarque *apud* Athénée, VI, 271e-f (FGrH 81 F43) ; Élien, *Histoire variée*, XII, 43. Sur les *mothakes*, voir entre autres Lotze 1962 ; Bommelaer 1981, p. 36-38 ; Hodkinson 2000, p. 198, 355-356 et 415 ; Ducat 2006, p. 128-129, 134-135 et 150-154.

54. Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 8 (trad. M. Casevitz, « La roue à livres », Les Belles Lettres, Paris, 2008).

55. Cf. aussi Polybe, *Histoires*, XII, 6b, 8 et Nicolas de Damas, F 144, 6 qui associent la polyandrie à une forme de paternité collective. Sur la polyandrie, voir Perentidis 2006 et dans ce volume, l'article d'Aurélié Damet.

56. Par comparaison, concernant Athènes, Socrate peut expliquer à son fils : « Sans doute tu ne te figures pas que c'est exclusivement pour les plaisirs d'Aphrodite que les hommes cherchent à faire des enfants (παιδοποιεῖσθαι), puisque les rues et les maisons sont pleines de moyens de se satisfaire ; mais on nous voit considérer quelles femmes nous donneront les plus beaux enfants (βέλτιστα τέκνα), et c'est à celles-là que nous nous unissons pour réaliser notre espoir » (Xénophon, *Les Mémorables*, II, 2, 4, trad. L.-A. Dorion, Les Belles Lettres, Paris, 2011). La vision proposée du mariage est aristocratique et eugéniste. Les moyens diffèrent mais l'objectif reste le même qu'à Sparte. Cf. aussi *supra* note 16 à propos du plaisir opposé à la génération et à la procréation. Les propositions de Platon, dans les *Lois*, sont assez semblables. Cf. *infra*.

57. Platon, *Les Lois*, VI, 772d-e (trad. É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1951).

58. Cf. Platon, *Les Lois*, 783d-e : « L'épouse et l'époux doivent avoir en vue de donner à la cité les enfants les plus beaux et les meilleurs possibles (καλλίστους καὶ ἀρίστους) » (trad. É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1951).

59. Platon, *Les Lois*, VI, 774 a-c (trad. É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1951).

60. Platon, *Banquet*, 192b (trad. L. Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1949).

RÉSUMÉS

Cet article propose une réflexion sur les possibles formes de contraintes sociale, politique et religieuse exercées sur les célibataires (celles et ceux qui sont non mariés et sans enfant). Concernant les cités d'Athènes, Sparte et Gortyne ainsi que la cité des Magnètes imaginées par Platon, il analyse, sous cet angle, les modalités de la régulation des comportements et les discours relatifs aux *agamoï*. L'ensemble conduit à relativiser l'idée d'un véritable traitement légal du célibat dans les cités grecques archaïques et classiques.

This paper presents a reflection on the possible forms of social, political, and religious constraints on single people (women and men who are unmarried and without children). Studying the cities of Athens, Sparta, and Gortyn, as well as the city of Magnesia Gortyn imagined by Plato, it analyses the modalities of regulation of the behaviours and the discourses regarding the *agamoï*. So it puts into perspective the idea of a real legal treatment of celibacy in archaic and classical Greek cities.

INDEX

Mots-clés : agamos, apais, célibataire, célibat, épiclère

Keywords : agamos, apais, unmarried, celibacy, epiklera

AUTEUR

FLORENCE GHERCHANOC

Université Paris Diderot USPC, ANHIMA UMR 8210