Cahiers « Mondes anciens »
Histoire et anthropologie des mondes anciens

10 | 2018
Les politiques familiales dans les mondes antiques

Existe-t-il une limite à la *paidotrophia* et à la *gêrotrophia* ?

Une approche légale de l'Alceste d'Euripide

Is There a Time Limit to Paidotrophia *and* Gērotrophia*? A Legal Approach to Euripides'* Alcestis

Delfim Leão

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/mondesanciens/1967
DOI : 10.4000/mondesanciens.1967
ISSN : 2107-0199

Éditeur
UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique
Delfim Leão, « Existe-t-il une limite à la *paidotrophia* et à la *gêrotrophia* ? », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 10 | 2018, mis en ligne le 08 février 2018, consulté le 10 février 2018. URL : http://journals.openedition.org/mondesanciens/1967 ; DOI : 10.4000/mondesanciens.1967

Ce document a été généré automatiquement le 10 février 2018.

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.

Existe-t-il une limite à la *paidotrophia* et à la *gêrotrophia* ?

Une approche légale de l'Alceste d'Euripide

Is There a Time Limit to Paidotrophia *and* Gērotrophia*? A Legal Approach to Euripides'* Alcestis

Delfim Leão

Remarques préliminaires[1]

1 Le citoyen du monde dit occidental connaît, ces derniers temps, des situations d'urgence économique et sociale qui, jusqu'à ces dernières années, semblaient être très éloignées des préoccupations des dirigeants politiques, des universitaires et de la société en général. En effet, la crise qui sévit en Europe va au-delà de la question des dettes publiques et privées, en touchant l'essence même de l'identité européenne. Celle-ci est durement mise à l'épreuve, non seulement en ce qui concerne la solidarité interne entre les pays, mais également dans sa capacité à maintenir une politique d'intégration et d'accueil des populations qui migrent de pays dévastés par de sanglants conflits. Le feu du conflit des civilisations, que l'on croyait éteint et donc incapable de motiver de nouveaux bouleversements historiques, s'est rallumé avec une intensité exarcerbée, alimentant une multitude de chocs internes, non seulement dans le tissu de la cohésion sociale, mais également dans les relations entre les générations, ainsi que la propre résilience des structures familiales. La prospérité qui permit aux États modernes de développer des politiques sociales généreuses de soutien aux plus défavorisés (enfants, personnes âgées, chômeurs, immigrés) fait maintenant face à la nécessité dramatique de s'adapter à un monde en déclin économique et démographique, couplée à un vieillissement exceptionnel de la population et à la peur de « l'autre » qui est en chacun de nous.

2 Pour répondre à ce scénario de crise, il ne suffit pas de se réfugier aveuglément dans la science économique et financière, dont les limites ont été mises en évidence clairement et durement ces dernières années. Au contraire, il est temps de récupérer, de façon décisive

et programmatique, les idées d'une Europe humaniste et les réflexions que le passé nous a léguées. C'est dans ce domaine que se trouve la culture de la Grèce antique et surtout la tragédie grecque, qui, symboliquement et de façon intemporelle, abordait l'essence d'un grand nombre de ces problèmes.

3 En effet, il existe une donnée qui marque de façon indélébile l'expérience dramatique grecque, en lien avec la tragédie et l'ancienne comédie grecque : sa nature « politique », c'est-à-dire, sa relation vivante et engagée avec la réalité de la *polis* démocratique athénienne, dont elle est à la fois le reflet, l'apologie et la réflexion critique. Nous pouvons nous attendre à ce que, sans perdre de vue la réalité intemporelle de l'univers dramatique présent dans chaque pièce et valable pour lui-même, les circonstances historiques entourant la création et la représentation du théâtre grec, dans son contexte original de production, eurent, sans doute, un certain poids dans la façon dont les œuvres furent comprises par les spectateurs athéniens. Il en fut ainsi, par exemple, de l'*Orestie* d'Eschyle et des réformes d'Éphialtès, qui réduisirent les pouvoirs du conseil de l'Aréopage, ou alors de *Médée* d'Euripide et de la loi de la citoyenneté de Périclès, qui limitait l´accès au statut de citoyen, ou encore de la tragédie euripidienne *Ion* et de la relation de ces mêmes questions avec le droit à la propriété (*enktêsis*), comme nous avons essayé de le démontrer dans des études antérieures[2].

4 Pourtant, s'il est légitime de parler d'un horizon légal pour servir de référence au théâtre grec, il est important de ne pas confondre cette manifestation d'énergie vitale de la *polis* avec la simple expression artistique d'une éventuelle idéologie politique. Une telle opération s'exposerait à une double erreur : d'une part, suggérer que le théâtre grec était au service de la propagande idéologique ; d'autre part, et en conséquence, réduire la vision du monde du puissant phénomène dramatique à un affleurement circonstanciel d'agendas politiques. En effet, les traces de cette idéologie de propagande ne sont pas détectables clairement (même dans la comédie ancienne, qui cultive, par sa nature même, une relation plus directe et assumée avec la réalité politique du moment), et le théâtre grec n'aurait pas obtenu la pérennité et l'importance qui le caractérisent s'il n'avait été qu'une simple manifestation artistique au service d'un régime ou d'un dirigeant particulier. La prise en compte de l'horizon légal et politique du drame antique élargit les niveaux d'interprétation du phénomène théâtral, mais ne peut être utilisé pour altérer ou contraindre la liberté créatrice et critique des auteurs dramatiques d'Athènes. La dimension politique du drame grec devrait, au contraire, être comprise comme une expression de la participation de l'individu aux intérêts et aux problèmes de la collectivité, de la *polis*, sans pour autant ignorer les tensions résultant de sa propre évolution dans la façon de comprendre la pertinence de cette même participation. Il est vrai que le théâtre a une dimension intemporelle lorsqu'il met en scène des questions qui sont liées aux drames mêmes de l'existence humaine, et qui sont donc de tous les peuples et de tous les temps. Cependant, il faut aussi regarder le contexte original de la représentation, qui, tout en laissant des traces plus éphémères, ne doit pas être négligé, puisqu'il contient des informations qui, pondérées, peuvent fournir des clés interprétatives intéressantes.

5 L'étude que nous proposons ici vise précisément à reprendre cet univers de références, à partir de la tragédie *Alceste* d'Euripide et la façon dont les liens familiaux et d'amitié y sont réunis, en lien avec des principes éthiques et légaux, en particulier ceux qui affectent la relation entre différentes générations. Dans notre cas précis, nous aborderons tout particulièrement les obligations qui lient parents et enfants à leurs devoirs de

garantir le bien-être mutuel, que ce soit au moment où les jeunes sont dépendants car ils grandissent et sont encore en formation, que ce soit au moment où l'âge avancé les force à compter sur le soutien des autres pour assurer leur abri, leur nourriture et leur protection.

Notes sur le mythe d'Alceste dans la littérature grecque[3]

6 Chez Homère, et plus particulièrement dans le livre II de l'*Iliade*, dans ce qui est appelé le *Catalogue des vaisseaux*, les premières références à Admète et à Alceste apparaissent déjà, à travers Eumélos, leur fils (*Iliade*, II, 711-715) et petit-fils de Phérès (II, 763), montrant, de cette façon, que le noyau familial, qui apparaît chez Euripide, était déjà stable dans l'épopée. Dans les scholies de la pièce d'Euripide il existe également des preuves que la servitude d'Apollon auprès d'Admète avait été abordée par Hésiode et probablement également par Phrynichos (actif entre 511 et 490, à qui la *Souda* attribue une pièce intitulée *Alceste*), à qui nous devons peut-être l'innovation de la lutte entre la mort (*Thanatos*) et Héraclès, afin de sauver Alceste, scène traitée avec grand soin par Euripide. Au-delà d'une référence à l'œuvre *Admète*, que la *Souda* attribue à un certain auteur de comédie syracusain appelé Phormos (du début du Ve siècle), à un possible traitement chez Sophocle et des références éparses chez Aristophane (*Les Guêpes*, 1238) et peut-être dans la pièce *Cheirones* de Cratinos (à propos de Ἀδμήτου μέλος), c'est Platon (*Le Banquet*, 179b-d) qui accorde une considération plus large au rôle d'Alceste, dont le désintéressement méritera la faveur des dieux, qui décideront de la sauver de la mort, plus par admiration pour son amour que par compassion pour Admète (voir infra n. 21). Des fragments d'Antiphane et d'Aristomène, tous deux poètes comiques actifs au cours du IVe siècle av. J.-C., indiquent que le sujet se prêtait avec une certaine aisance à une exploration comique, ce qui conforte l'hypothèse de la classification de la version d'Euripide comme tragédie ou drame satirique, même si la première hypothèse est la plus probable. L'approche plus vaste du mythe apparaît chez le mythographe Apollodore, auteur postérieur d'environ quatre siècles à Euripide. Selon lui (*Bibliothèque*, I, 9, 14-15 ; III, 10, 3-4), malgré le fait qu'Euripide (*Alceste*, 293-294) présente Admète comme fils unique, Phérès aurait un autre fils nommé Lycurgue, détail qui est évidemment pertinent pour la dynamique de la tragédie. Le mythographe évoque également la servitude d'Apollon auprès d'Admète et la faute que ce dernier aurait commise en oubliant de faire des sacrifices pour Artemis avant le mariage, attirant ainsi la colère de la déesse, qui exigeait sa mort. Cependant, Apollon réussit à la convaincre d'accepter qu'une autre personne décède à la place de son protégé. Comme ni le père ni la mère n'étaient disponibles pour ce sacrifice, ce fut Alceste qui se sacrifia pour son mari. Euripide, néanmoins, malgré le fait qu'il note la réticence des parents d'Admète en contraste avec l'abnégation d'Alceste, ne mentionne pas l'offense de son mari contre Artemis, anecdote qui, si elle se vérifie, ne serait pas en accord avec le portrait que le dramaturge fait d'Admète comme dévot, une qualité clairement soulignée par Apollon (*Alceste*, 10-11 : ὁσίου γὰρ ἀνδρὸς ὅσιος ὢν ἐτύγχανον/παιδὸς Φέρητος[4]).

7 Le drame moral résultant de cette situation et la façon dont il affecte le comportement plus ou moins digne des personnages sont directement liés à un thème central dans les arguments avancés dans l'oeuvre d'Euripide : la relation entre *gêrotrophia* et *paidotrophia*, ainsi que leurs limites éthiques. Pour clarifier davantage les contours légaux et sociaux de

cette question, nous évoquerons, dans la section suivante, les grandes lignes de ces concepts étroitement liés entre eux. Dans la dernière partie de cette étude, nous reprendrons le lien avec la pièce d'Euripide et la façon dont le sujet y est traité.

Gêrotrophia et conflits de générations

8 Le principe de l'*anchisteia* accordait, à la personne qui en jouissait, le droit d'être en mesure de demander l'héritage d'un parent mort ; en revanche, il comportait également certaines obligations par rapport au défunt. Par exemple, si la mort avait été causée par un homicide, c'étaient les *anchisteis* qui devaient veiller à ce que justice soit faite. Les membres de la famille avaient également des obligations rituelles, notamment le culte dédié à la mémoire de ceux qui n'étaient plus parmi les vivants. De plus, dans le cas de géniteurs d'un âge avancé et même avant leur mort, une autre obligation devait être assurée par les *anchisteis*, en particulier par le fils aîné qui héritait du patrimoine de son père et de sa mère, comme futur *kyrios* de l'*oikos* : subvenir aux besoins des parents dans la vieillesse, en leur garantissant le logement et l'alimentation, ainsi que les soins, si besoin, en cas d'infirmité. Comme Eva Cantarella le souligne à juste titre (2016, p. 57-58), ces obligations étaient comprises dans le concept de la *gêrotrophia* ou de la *gêroboskia,* dont les effets demeuraient obligatoires même après la mort des parents, car il revenait au fils de leur assurer des funérailles convenables, et de continuer également à honorer leur mémoire, comme nous l'avons dit auparavant. À une époque où l'État était encore loin de créer un système de sécurité sociale, la possibilité d'obtenir une protection à un âge avancé était, bien entendu, une importante garantie que les géniteurs cherchaient à avoir de la part de leurs enfants. En outre, il semble qu'il soit pertinent de comprendre la *gêrotrophia* comme contrepartie naturelle à l'effort que les parents avaient déjà fait pour prendre soin de leurs enfants (*paidotrophia*)[5]. Ces deux attitudes sont, en réalité, directement liées entre elles par un principe de réciprocité : en effet, et dans des circonstances normales, la *paidotrophia* bien menée est un bon investissement et une sécurité pour l'avenir. En effet, lorsqu´ils atteignent l'âge de la majorité, il est convenu que ces jeunes adultes bien instruits deviennent, à leur tour, des citoyens responsables et de bons parents, se montrant donc réceptifs à l'obligation naturelle de donner en retour ce qu'ils ont reçu, protégeant ainsi les éléments les plus âgés de l'*oikos*. La réalité, cependant, ne correspond pas toujours à ce tableau idyllique, comme on le voit, clairement, déjà dans l'œuvre d'Hésiode qui, dans son « Mythe des Cinq Âges », montre le manque de respect envers les parents comme l'un des symptômes de la dégradation humaine galopante qui caractérise l'âge de fer (*Les travaux et les jours*, 185-188) :

> αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας· μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι, σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἵ γε γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν.
> À leurs parents, sitôt qu'ils vieilliront, ils ne montreront que mépris ; pour se plaindre d'eux, ils s'exprimeront en paroles rudes, les méchants ! et ne connaîtront même pas la crainte du Ciel. Aux vieillards qui les ont nourris ils refuseront les aliments[6].

9 Bien que de forme poétique, les vers d'Hésiode fournissent quelques indices (proto) légaux intéressants sur le problème en question, en soulignant qu'au fur et à mesure que les parents deviennent plus âgés (γηράσκοντας), les jeunes leur manquent de respect (ἀτιμήσουσι). Cela signifie que ce sont les aînés qui souffrent d'une sorte d'*atimia* dans la façon dont ils sont exposés au mépris public, non pas que l'*atimia* soit la peine prévue

pour l'offensant. D'autre part, Hésiode fait comprendre clairement que la *gêrotrophia* est une sorte de récompense que les parents espèrent recevoir en contrepartie de l'investissement concernant l'éducation des enfants (ἀπὸ θρεπτήρια). Ne pas honorer cette attente naturelle équivaut à anéantir entièrement la règle de base sur laquelle repose le principe de réciprocité.

10 Malgré sa motivation éthique, dans le domaine strictement juridique la loi concernant la *gêrotrophia* fut, très probablement, officiellement promulguée par Solon à Athènes au début du VIe siècle av. J.-C. Ce n'est pas le moment ici de revenir sur les détails du débat sur l'authenticité de cette loi, bien que nous soyons d'avis qu'il y a de bonnes raisons d'accepter son attribution à Solon, comme nous avons essayé de le démontrer dans des études antérieures. L'analyse ici proposée repose, donc, sur l'acceptation de l'hypothèse que la loi est authentique et qu'elle fut créée (ou officialisée) par Solon, dans des circonstances qui ne sont brièvement évoquées que par référence au témoignage de Plutarque[7]. En effet, lorsqu'il se réfère au contexte économique et social qui conduisit à la mise en œuvre de cette mesure, Plutarque la met en relation avec le souci de stimuler l'activité productive, à une époque où l'économie de l'Attique avait besoin d'une incitation forte pour contrarier le grand endettement dont nous parlent les sources. En effet, il est particulièrement significatif que, selon le biographe, Solon ait conditionné la *gêrotrophia* à l'obligation de la part des parents de transmettre un métier à leurs enfants (*Solon*, 22, 1 : υἱῷ τρέφειν πατέρα μὴ διδαξάμενον τέχνην ἐπάναγκες μὴ εἶναι). Il semble, par conséquent, que le législateur ait eu à l'esprit l'idée que la *paidotrophia* ne serait pas bien menée si les parents n'avaient pas transmis à leurs enfants un métier pratique (τέχνη) qui leur permette de gagner leur vie à l'avenir. Par conséquent, le principe de réciprocité qui liait la relation entre *paidotrophia* et *gêrotrophia* ne serait plus appliqué.

11 Un peu plus loin, Plutarque (*Solon*, 22, 4) souligne également que, selon la même loi sur la *gêrotrophia*, l'obligation de subvenir aux besoins des parents dans la vieillesse ne s'appliquait qu'aux enfants légitimes. Il s'agit d'une clause qui démontre une certaine pondération puisque les enfants bâtards étaient lourdement pénalisés en termes de prérogatives légales. Dans le même temps, cependant, cette disposition soulignait l'écart juridique établi entre enfants *gnêsioi* et *nothoi*. D'une certaine manière, en interdisant l'esclavage en raison de dettes (et ne permettant pas les prêts qui donnaient comme garantie la liberté personnelle), Solon avait déjà engagé un processus similaire, qui conduisait au renforcement du caractère plus exclusif du statut de citoyenneté : étant donné que les citoyens ne pouvaient devenir esclaves, sauf dans des cas particulièrement graves (en cas d'attaque directe contre la sûreté de l'état), alors l'hypothèse inverse devenait également vraie, car il serait très difficile à un esclave de franchir le pallier qui le séparait du citoyen[8]. En accentuant la distinction légale entre enfants *gnêsioi* et *nothoi*, Solon contribuait, sans doute, également, à l'amélioration du caractère exclusif du statut de citoyen.

12 Reprenant, cependant, la dimension éthique primordiale de cette norme, il semble clair que la formalisation de la loi sur la *gêrotrophia* montre que Solon eut l'intention de déplacer au niveau civique la fonction idéologique des anciens principes moraux en matière de respect dû aux parents, plus tard célébrées comme « lois non écrites » et qui, par conséquent, devaient être universellement respectées[9]. C'est dans cette confluence de sensibilités éthiques et de principes juridiques légalement contraignants qu'une partie importante de l'action d'*Alceste* se trouve, notamment en ce qui concerne les arguments avancés par Admète et Phérès, au cours du dialogue tendu où ils s'échangent de sévères

accusations de lâcheté et d'égoïsme. C'est à ce cadre sociologique et légal que la dernière partie de l'étude sera consacrée, en essayant de reconstituer ce qui pourrait être les attentes du *theatês/politês* qui assista à la représentation de la pièce, en 438, dans ce qui est la plus ancienne des œuvres conservées d'Euripide (Parker 2007, p. xix).

Existe-t-il une limite temporelle précise pour les obligations de *paidotrophia* et de *gêrotrophia* ?

13 Dans une étude brève mais pertinente des œuvres littéraires qui abordent le problème du conflit entre les générations, Eva Cantarella (2016) évoque le cas d'*Alceste* d'Euripide, dans lequel la tension entre Phérès et son fils Admète explore de manière très impressionnante les limites et les contradictions des liens réciproques qui émanent de la *paidotrophia* et de la *gêrotrophia*. Apollon en personne, qui avait été forcé par Zeus à servir (v. 6 : θητεύειν) dans la maison d'un mortel, en dépit d'être un dieu, présente les lignes générales de l'action, dans son monologue initial, qui correspond au prologue de la pièce (v. 1-28)[10]. Selon le récit initial d'Apollon, Admète, pour échapper à une mort immédiate, devait trouver quelqu'un prêt à mourir à sa place, mais son père et sa mère s'y refusèrent, de sorte que son épouse, Alceste, fut la seule qui se présenta volontairement pour ce sacrifice. Les paroles d'Apollon laissent entendre qu'il y a un report de temps entre l'exigence de la mort d'Admète, l'offre de mort substitutive de la part d'Alceste et le moment où Thanatos vient réclamer cette vie. Contrairement à la version d'Apollodore le mythographe, évoquée auparavant (*supra* section 2), Euripide ne mentionne pas clairement que cette difficile décision fut prise au moment de la célébration des fiançailles, car il n'est pas dit que les Moires acceptèrent qu'elle ne meurt pas immédiatement (v. 12-14 : ἤινεσαν δέ μοι θεαὶ/Ἄδμητον Ἅιδην τὸν παραυτίκ' ἐκφυγεῖν, / ἄλλον διαλλάξαντα τοῖς κάτω νεκρόν[11]). En effet, Apollon (v. 27 : τόδ' ἦμαρ ὧι θανεῖν αὐτὴν χρεών), le Chœur (v. 105 : τόδε κύριον ἦμαρ) ou Alceste elle-même (v. 158 : ἡμέραν τὴν κυρίαν) sont conscients que ce jour-là est le « jour fixé » où elle doit mourir, mais à aucun moment Euripide ne spécifie la période de temps entre la décision concernant la mort substitutive et le jour où l'exigence était due. Admète lui-même, en se rapportant à ce malheur, reconnaît : « j'en étais instruit : il me minait depuis longtemps » (v. 421 : εἰδὼς δ' αὖτ' ἐτειρόμην πάλαι), mais le terme qui se rapporte au temps alors écoulé (πάλαι), pourrait se rapporter à quelques mois ou à plusieurs années. De la combinaison de ces données résulte de façon claire que le motif du grief du Destin, l'exigence de la mort d'Admète et le moment de la décision d'Alceste, sont laissés volontairement dans une zone d'imprécision causale et chronologique par Euripide. L'essence du drame est ainsi décalée du moment émotionnel de la célébration des fiançailles, comme dans d'autres versions du mythe, vers une époque postérieure, lorsque le couple avait déjà des enfants, comme les paroles mêmes d'Alceste le soulignent plus loin, en affirmant qu'elle n'accepterait pas de vivre sans Admète ni que ses enfants deviennent orphelins[12]. De plus, elle veut obtenir d'Admète lui-même l'assurance qu'ils ne devront pas faire face à une éventuelle future belle-mère, qui ne leur apporterait rien de bon (v. 303-310).

14 Le fait que le couple ait déjà une progéniture quand la tragédie débute est un point important et qui n'est pas toujours mis en évidence par les commentateurs[13], étant donné que cela affaiblit l'argumentation d'Admète et de Phérès, exposant ainsi plus clairement leur position égoïste. En effet, si Admète a déjà une progéniture (un fils et une fille), cela

signifie que le maintien de l'*oikos* est maintenant assuré et que, par conséquent, il pourrait mourir à la place d'Alceste, sans affecter la préservation de sa maison. Par ailleurs, bien que Phérès loue profusément les vertus de sa belle-fille, la réalité est que, en termes purement pratiques, elle a déjà rempli la fonction de lui donner des descendants et n'est plus indispensable, au moins dans une certaine mesure. Dans ces circonstances, les arguments fondés sur la nécessité de sauvegarder l'*oikos* ou sur les obligations procédant des liens réciproques de *paidotrophia* et de *gêrotrophia* semblent tout simplement être hors du temps, et sont utilisés comme un dispositif pour déguiser la lâcheté que ces deux personnages incarnent.

15 Malgré tout, nous sommes en droit de nous demander si Admète aurait une quelconque raison d'exiger le sacrifice de ses parents comme une extension de la *paidotrophia*, et s'il aurait des raisons suffisantes pour renier ses devoirs de *gêrotrophia*. À son tour, Phérès aurait-il eu raison en argumentant que ses obligations terminèrent au moment où il réussit à placer Admète en tant que maître de son *oikos*, en le remplaçant en tant que *kyrios*, et donc n'ayant pas l'obligation supplémentaire de mourir pour lui ? En effet, et comme lui-même l'affirme, en guise de conclusion (v. 703-704) : « crois bien que si tu tiens à ta propre vie, tout le monde tient à la sienne[14] ». Nous pouvons nous poser la question d'une autre manière, existe-t-il une limite temporelle raisonnable pour les obligations de *paidotrophia* et de *gêrotrophia* ?

16 En réalité, il y avait des catégories de personnes qui pouvaient être exemptées des responsabilités de la *gêrotrophia* : des enfants prostitués par leurs parents, des enfants nés d'une *hetaira* (et donc des enfants *nothoi* ou « illégitimes » qui pour cette raison étaient privés du droit d'héritage), ainsi que ceux dont les parents ne leur avaient pas transmis de métier (*technê*) qui leur permette de trouver un moyen de subvenir à leurs besoins[15]. Ces restrictions ont toutes en commun le fait qu'elles correspondent à des situations où la *paidotrophia* ne fut pas respectée par les parents, d'où le fait que les descendants n'étaient pas tenus de payer en retour l'investissement que les géniteurs auraient dû faire pour leur formation.

17 En outre, et dans le sens inverse, lorsque l'on compare les prérogatives du *paterfamilias* romain avec les pratiques grecques concernant les relations entre parents et enfants, Denys d'Halicarnasse mentionne le type de sanctions que les parents pouvaient appliquer à leurs enfants (*Antiquités Romaines*, II, 26, 2-3) :

> οἱ μὲν γὰρ τὰς Ἑλληνικὰς καταστησάμενοι πολιτείας βραχύν τινα κομιδῇ χρόνον ἔταξαν ἄρχεσθαι τοὺς παῖδας ὑπὸ τῶν πατέρων, οἱ μὲν ἕως τρίτον ἐκπληρώσωσιν ἀφ' ἥβης ἔτος, οἱ δὲ ὅσον ἂν χρόνον ἡίθεοι μένωσιν, οἱ δὲ μέχρι τῆς εἰς τὰ ἀρχεῖα τὰ δημόσια ἐγγραφῆς, ὡς ἐκ τῆς Σόλωνος καὶ Πιττακοῦ καὶ Χαρώνδου νομοθεσίας ἔμαθον, οἷς πολλὴ μαρτυρεῖται σοφία· τιμωρίας τε κατὰ τῶν παίδων ἔταξαν, ἐὰν ἀπειθῶσι τοῖς πατράσιν, οὐ βαρείας, ἐξελάσαι τῆς οἰκίας ἐπιτρέψαντες αὐτοὺς καὶ χρήματα μὴ καταλιπεῖν, περαιτέρω δὲ οὐδέν. εἰσὶ δ' οὐχ ἱκαναὶ κατασχεῖν ἄνοιαν νεότητος καὶ αὐθάδειαν τρόπων οὐδ' εἰς τὸ σῶφρον ἀγαγεῖν τοὺς ἡμεληκότας τῶν καλῶν αἱ μαλακαὶ τιμωρίαι· τοιγάρτοι πολλὰ ἐν Ἕλλησιν ὑπὸ τέκνων εἰς πατέρας ἀσχημονεῖται.
>
> En effet ceux qui ont établi les constitutions grecques ont laissé très peu de temps les fils sous la tutelle de leurs pères, certains jusqu'à la fin de la troisième année après qu'ils aient atteint la puberté, d'autres aussi longtemps qu'ils restaient célibataires, et certains jusqu'à ce que leurs noms soient inscrits dans les registres publics, comme je l'ai appris des lois de Solon, de Pittacos et de Charondas, hommes célébrés pour leur grande sagesse. Quant aux punitions qu'ils préconisent pour la désobéissance des enfants envers leurs parents elles n'étaient pas lourdes : elles

> permettaient à des pères de mettre leurs fils dehors et de les déshériter, mais rien de plus. Mais les punitions douces ne sont pas suffisantes pour retenir la folie de la jeunesse et ses manières impudentes ou pour donner la modération à ceux qui ont été insouciants à la vertu ; et en conséquence chez les Grecs beaucoup d'actions indécentes sont commises par des enfants contre leurs parents[16].

18 Le texte présente une vague référence à la pratique légale grecque et à des figures établies par la tradition comme des législateurs paradigmatiques (Solon, Pittacos et Charondas), mais on ne sait dans quelle *polis* ces lois furent appliquées, voire si elles existèrent réellement, puisque l'objectif de Denys est de mettre en évidence le fait que les pratiques grecques sont moins sévères que celles observées par les Romains. Pourtant, dans des circonstances extrêmes, un père pouvait renier son fils (*apokêryxis*), en l'expulsant de l'*oikos* et en le privant de sa part d'héritage familial. C'est probablement cette situation que Denys eut comme référence, bien que les sources suggèrent que l' *apokêryxis* n'était utilisée que dans de très rares cas, cette pratique étant plus théorique que réelle[17].

19 Une ambivalence similaire en ce qui concerne les devoirs de la *paidotrophia* et de la *gêrotrophia* peut être rencontrée dans un passage de l'*Éthique à Nicomaque* (1163b15-27) qui traite des honneurs qui doivent être rendus aux dieux et aux progéniteurs (καθάπερ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς καὶ τοὺς γονεῖς). Selon Aristote, un père pouvait désavouer un fils, mais non l'inverse ; de la même façon qu'un prêteur pouvait soulager le débiteur de payer ses dettes, ce dernier ne pouvait prendre l'initiative de ne pas honorer sa dette : telle est la situation d'un fils, car il serait toujours redevable à son père. Mais peu après cette section, Aristote fait une autre réflexion qui peut apporter un nouvel éclairage sur le problème à l'étude (*Éthique à Nicomaque* VIII, 1163b22-27) :

> ἅμα δ' ἴσως οὐδείς ποτ' ἂν ἀποστῆναι δοκεῖ μὴ ὑπερβάλλοντος μοχθηρίᾳ· χωρὶς γὰρ τῆς φυσικῆς φιλίας τὴν ἐπικουρίαν ἀνθρωπικὸν μὴ διωθεῖσθαι. τῷ δὲ φευκτὸν ἢ οὐ σπουδαστὸν τὸ ἐπαρκεῖν, μοχθηρῷ ὄντι· εὖ πάσχειν γὰρ οἱ πολλοὶ βούλονται, τὸ δὲ ποιεῖν φεύγουσιν ὡς ἀλυσιτελές.
>
> Peut-être, au reste, n'y a-t-il pas de père qui en voulût user, si ce n'est à l'égard d'un fils extrêmement coupable : car, outre l'affection naturelle, il n'est pas dans le coeur de l'homme de se priver de ses ressources et d'un appui précieux. Mais un fils vicieux et pervers cherche à s'affranchir, ou au moins ne s'inquiète guère du soin de pourvoir aux besoins de son père. La plupart des hommes ne demandent même pas mieux que de se voir prévenus par des bienfaits, et ils se dispensent volontiers, au contraire, d'être bienfaisants, parce qu'il n'y a en cela aucune utilité pour eux[18].

20 Avec ces observations à l'esprit, il est temps de reprendre le raisonnement d'Admète et de Phérès. Admète soutient que les liens de l'*anchisteia* et, en particulier, les devoirs de la *paidotrophia* auraient dû pousser le père ou la mère à sacrifier leurs vies pour que leur fils puisse continuer à vivre. Phérès, cependant, soutient qu'il a le même droit qu'Admète à pouvoir jouir de la vie, en particulier car il s'était déjà occupé de la formation de son fils et qu'il lui avait même passé le gouvernement de l'*oikos*. Par conséquent, les devoirs de la *paidotrophia* ne s'appliquaient plus à lui-même, et au contraire, c'était à lui maintenant de recevoir, à travers la *gêrotrophia*, les avantages des investissements antérieurs en faveur d'Admète.

21 Malgré le fait qu'Euripide caractérise Phérès comme un ignoble personnage, le fait est que, en termes éthiques ou légaux, d'Hésiode à Aristote, son argumentation a des bases plus solides que celle d'Admète, dont la lâcheté devient de plus en plus évidente et insupportable, même pour lui-même, après la mort de sa femme[19]. Il y a, cependant, un autre élément qui a une importance décisive dans la pièce et qui trouvera sa solution : le

poids décisif de la *philia*[20]. Apollon et Héraclès soulignent la qualité des liens de la *philia* et de la *xenia* cultivés par Admète, au-delà de l'intense harmonie entre lui et Alceste, qui est également mise en évidence à plusieurs reprises. Cependant, Apollon, Héraclès et Alceste sont des personnages étrangers à l'*oikos* original, ce qu'Euripide semble soutenir si clairement. La *philia* se révèle être, en fin de compte, plus importante et surtout beaucoup plus efficace que l'*anchisteia* pour fournir la solution ultime à l'impasse générée. En effet, l'étrangère Alceste se sacrifie pour son mari Admète et l'étranger Héraclès la ramène à la vie, redonnant ainsi à l'*oikos* de son hôte la plénitude de l'harmonie conjugale, comme Admète le reconnaît ouvertement (v. 1138 : σὺ γὰρ δὴ τἄμ' ἀνώρθωσας μόνος[21]).

22 Enfin, un petit détour contemporain, pour essayer de répondre à la question posée au début de cette section : y a-t-il une limite temporelle précise pour les obligations de *paidotrophia* et de *gêrotrophia*[22] ? La réponse à cette question est loin d´être aisée, que ce soit dans la Grèce antique ou dans notre société actuelle. En effet, ces dernières années ont illustré cette réalité, de façon très dure, en particulier dans les pays européens les plus durement touchés par la crise économique : des jeunes sans emplois stables, qui n'arrivent pas à exercer régulièrement une *technê* et ainsi assurer leur propre subsistance, contestent ouvertement l'obligation de payer les impôts nécessaires à la *gêrotrophia* d'une population de plus en plus vieillissante. De plus, de nombreux parents, tout comme Phérès, s'insurgent contre la pression à mantenir chez eux leurs enfants devenus adultes, allant au-delà des obligations raisonnables de la *paidotrophia,* se privant des avantages d'une retraite tranquille. Compte tenu de ce contexte sociologique et économique, qui chaque jour fait la une des journaux, il peut y avoir la tentation de poser quelques questions supplémentaires : Admète se risquerait-il à être appelé de « mammone » par Phérès si les deux vivaient au XXIe siècle ? Phérès aurait-il suffisamment d'arguments pour se défendre devant la justice de l'accusation d'avoir abandonné son fils dans un tel moment de détresse ? Plutôt que d'essayer de trouver une réponse il serait peut-être bon de chercher à harmoniser, à l'avance, les liens d'*anchisteia* et de *philia* et d'assurer ainsi la douce perennité et l'harmonie de l'*oikos.*

BIBLIOGRAPHIE

Bañuls Oller J. (1995), « Alcestis, la más noble esposa », dans Silva M., Soares C., Rodrigues N., Rocha Pereira M. et Silva C. éd., *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez I*, Valence, p. 87-101.

Cantarella E. (2010), « Fathers and sons in Athenian law and society », dans Cantarella E., Gagarin M., Mélèze J. et Thür G. éd., *Symposion 2009. Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte*, Vienne, p. 1-13.

— (2015), *La dolcezza delle lacrime. Il mito di Orfeo*, Milan.

— (2016), « *Gerotrophia*: a controversial law », dans Leão D. et Thür G. éd., *Symposion 2015. Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte*, Vienne, p. 55-66.

Dale A. (1954), *Euripides Alcestis. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford.

Damet A. (2012), *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris.

Faraguna M. (2012), « Diritto, economia, società : riflessioni su *eranos* tra età omerica e mondo ellenistico », dans Legras B. éd., *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris, p. 129-153.

Fialho M. (2010a), « Rituais de cidadania na Grécia antiga » dans Leão D., Ferreira J. et Fialho M. éd., *Cidadania e paideia na Grécia antiga*, Coimbra, p. 111-144.

— (2010b), « *Paidotrophia* and *gêrotrophia* : reciprocity and disruption in Attic tragedy », dans Harris E., Leão D. et Rhodes P. éd., *Law and Drama in Ancient Greece*, Londres, p. 108-121.

Harris E., Leão D. et Rhodes P. éd. (2010), *Law and Drama in Ancient Greece*, Londres.

Leão D. (2005), « Cidadania e exclusão : mecanismos de gradação identitária », dans Fialho M., Silva M. et Rocha Pereira M. éd., *O desenvolvimento da ideia de Europa. Vol. I. De Homero ao fim da Época Clássica*, Coimbra, p. 43-75.

— (2010), « The legal horizon of the *Oresteia*. The crime of homicide and the founding of the Areopagus », dans Harris E., Leão D. et Rhodes P. éd., *Law and Drama in Ancient Greece*, Londres, p. 39-60.

— (2011a), « In defense of Medea : a legal approach to Euripides », *Epetiris* 43, p. 9-26.

— (2011b), « *Paidotrophia* et *gerotrophia* dans les lois de Solon », *RHD* 89/4, p. 457-472.

— (2012), « The myth of autochthony, Athenian citizenship and the right of *enktesis* : a legal approach to Euripides'*Ion* », dans Legras B. et Thür G. éd., *Symposion 2011. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Vienne, p. 135-152.

— (2016), « O livro do tempo na *Alceste* de Eurípides : a narrativa passada e suas reescritas" », dans Silva M., Fialho M. et Brandão J. éd., *O Livro do Tempo : escritas e reescritas. Teatro greco-latino e sua recepção I*, Coimbra-São Paulo, p. 75-86.

Leão D. et Rhodes P. (2015), *The Laws of Solon. A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*, Londres.

Lourenço F. (2004) « Amizade na *Alceste* de Eurípides », dans Lourenço F., *Grécia Revisitada*, Lisbonne, p. 139-145.

Mazon P. (1947), « Les travaux et les jours », dans Mazon P. éd., *Hésiode*, Paris, p. 43-101.

Meier C. (1988), *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München.

Mélèze J. (2010), « Pères et fils dans l'Égypte héllenistique. Réponse à Eva Cantarella », dans Cantarella E., Gagarin M., Mélèze J. et Thür G. éd., *Symposion 2009. Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte*, Vienne, p. 15-21.

Méridier L. (1970), « Alceste », dans Méridier L. éd., *Euripide. Tome I.*, Paris, p. 69-116 (1ère éd. 1925).

Parker L. (2007), *Euripides Alcestis. Edited with Introduction & Commentary*, Oxford.

Segal C. (1992), « Euripides'*Alcestis*: female death and male tears », *ClAnt* 11/1, p. 142-158.

Strauss B. (1993), *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, Londres.

Torraca L. (1963), *Euripide. Alcesti. Testo, traduzione e commentario*, Naples.

NOTES

1. Étude menée dans le cadre du projet UID/ELT/00196/2013, financé par la FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia). Je remercie Aurélie Damet et Sabine Armani pour la généreuse invitation à participer aux journées d'études « Les politiques familiales ». Je remercie également Isabelle Marques pour la version française de cette étude. Je remercie aussi les deux relecteurs anonymes des *Cahiers « Mondes Anciens »*, dont les commentaires m'ont aidé à améliorer mon travail.

2. Voir l'analyse de Delfim Leão (2010), au sujet du cas de l'*Orestie* ; Delfim Leão (2011a) au sujet de *Médée* ; Delfim Leão (2012) au sujet de *Ion*. Pour une analyse plus approfondie au sujet de l'horizon légal du théâtre grec, voir le volume coordonné par Edward Harris, Delfim Leão et Peter Rhodes (2010). Malgré le temps écoulé depuis sa publication, Christian Meier (1988) continue d'être une lecture très utile pour la relation entre la *polis* et la tragédie. Voir également Maria do Céu Fialho (2010a), qui analyse les contextes d'affirmation rituelle de la citoyenneté et de l'identité hellénique ainsi que la conscience de l'altérité, que le théâtre explore également clairement.

3. Je reprends ici l'argumentation présentée dans Delfim Leão (2016), avec de nouveaux éléments.

4. « Car c'est un juste que, juste moi-même, j'avais trouvé dans le fils de Phérès. » La traduction française d'*Alceste* est celle de Louis Méridier (1970). Pour plus de détails sur ces différentes approches littéraires, voir Dale 1954, p. vii-xvii, Torraca 1963, p. 81-87 et Parker 2007, p. xv-xix, qui ont servi de guides pour ce point de l'exposition. Pour une analyse de l'image d'Alceste dans les épitaphes et une comparaison avec les traits du même personnage chez Euripide, voir Bañuls Oller 1995.

5. Michele Faraguna (2012, p. 134-135) souligne, justement, que les principes de réciprocité émanant de l'application du concept d'*eranos* pouvaient être étendus également à l'image « del dare-avere che caratterizza il rapporto tra padri e figli ». Cf. Euripide, *Les Suppliantes,* 361-364 ; [Démosthène], X, 40-41 ; Aristote, *Politique*, 1332b35-41.

6. La traduction française est celle de Paul Mazon (1947).

7. Sur les différents témoignages qui se rapportent à cette même loi et aux questions relatives à l'authenticité de son attribution à Solon, voir Leão et Rhodes 2015, p. 92-97. Pour une analyse plus approfondie de la relation entre *paidotrophia* et *gêrotrophia* dans les lois de Solon, voir Leão 2011b.

8. Surtout parce que cela ne suffisait pas d'être simplement libre. Cette mesure a certainement beaucoup contribué au développement postérieur du statut intermédiaire du métèque. Sur cette question, voir Leão 2005, p. 46-49.

9. Aspect déjà souligné par Maria do Céu Fialho (2010b, p. 108) : « *agrapta nomima*, because they are primordial and prior to any specific regulation of society. »

10. Au-delà du cas d'*Alceste*, Euripide commence le drame par un monologue divin dans quatre autres pièces : *Hippolyte, les Troyennes, Ion* et *les Bacchantes*. Voir les observations de Parker 2007, p. 49.

11. « Et elles m'accordèrent, ces déesses, qu'Admète échappât au trépas immédiat s'il livrait en échange un autre mort à ceux d'en bas. »

12. v. 287-288 : οὐκ ἠθέλησα ζῆν ἀποσπασθεῖσα σοῦ / σὺν παισὶν ὀρφανοῖσιν « J'ai refusé de vivre séparée de toi avec des enfants orphelins. »

13. Cependant, A. Dale (1954, p. xvi-xvii) soulignait déjà justement qu'Alceste se préparait « for a premeditated death », en concluant que « the play gains in depth and richness by placing the sacrifice of Alcestis at this later period in her life, and it is very important for the plot that her last speech should be preoccupied with the thought of leaving the children rather than of leaving Admetus ».

14. νόμιζε δ', εἰ σὺ τὴν σαυτοῦ φιλεῖς / ψυχήν, φιλεῖν ἅπαντας.

15. Pour plus de détails, voir Leão et Rhodes 2015, p. 92-97.

16. La version française est celle de Philippe Remacle, disponible en ligne : http://remacle.org/bloodwolf/historiens/denys/livre2-3.htm

17. Voir Eva Cantarella (2010, en particulier p. 5-7) sur le droit à exclure un fils de l'héritage par *apokêryxis*. Pour plus de détails sur cette législation, voir également Strauss 1993, p. 62-66 ; Mélèze 2010 ; Damet 2012 ; Leão et Rhodes 2015, p. 191-192.

18. La version française est celle de M. Turot, disponible en ligne : http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/morale8.htm

19. Sur le thème de la mort féminine (d'Alceste), qui éprouve les douleurs de la finitude, et les larmes masculines (d'Admète), qui garde pour lui-même la consolation des lamentations mais aussi le privilège de continuer à « regarder la lumière du soleil », voir Segal 1992.

20. Au sujet de la complexité sémantique et de la fonctionnalité dramatique de ce thème chez *Alceste*, voir Lourenço 2004, p. 139-145.

21. « Car c'est toi qui, seul, as relevé ma maison. » Tout comme Maria do Céu Fialho (2010b, p. 117), le souligne, la solution pour les problèmes d'Admète est trouvée par deux étrangers dont la *philia* est plus efficace et plus forte que les liens de sang qui lient Admète à ses progéniteurs. Eva Cantarella (2015, p. 26-27) attire l'attention sur le fait que Platon, dans le *Banquet* (179b-c), préfère Alceste à Orphée, parce qu'en sacrifiant sa vie pour sauver Admète, elle repousse les limites de son abnégation pour l'être aimé, raison pour laquelle les dieux lui concédèrent le privilège de revenir à la vie, alors qu'Orphée a raté la tentative de récupérer Eurydice. Dans le même passage, Platon développe également l'idée que la *philia* et l'*eros* d'Alceste étaient bien plus forts que les liens familiaux des géniteurs d'Admète. Voir Damet 2012, p. 70-71.

22. Maria do Céu Fialho (2010b, p. 116-117), en se fondant sur les réflexions du Chœur chez *Électre* de Sophocle (v. 1058-1062), soutient qu'il existe « an overlapping of both obligations, in a sort of timeless interaction ».

RÉSUMÉS

Dans l'œuvre *Alceste*, en particulier dans les relations difficiles entre Phérès et son fils Admète, qui s'accusent mutuellement de lâcheté, Euripide explore de manière très frappante les limites et les contradictions des liens réciproques qui émanent de la *paidotrophia* et de la *gêrotrophia*. Le but

de cette étude est d'analyser la façon dont cette tragédie d'Euripide aide à comprendre les limites éthiques et légales de l'application de ces concepts juridiques et la façon dont ils modelaient les obligations mutuelles des éléments de l'*oikos.*

Throughout the *Alcestis*, and particularly in the tense relationship between Pheres and his son Admetus, who accuse each other of cowardice, Euripides explores in a very impressive way the limits and contradictions originating in the reciprocal principles of *paidotrophia* and *gērotrophia*. The aim of this study is to examine the way in which this Euripidean tragedy may improve our understanding of the ethical and legal limits deriving from the application of these juridical concepts and how they shaped the mutual obligations of the persons living in the same *oikos*.

INDEX

Mots-clés : Euripide, Alceste, droit grec, paidotrophia, gêrotrophia
Keywords : Euripides, Alcestis, Greek law, paidotrophia, gerotrophia

AUTEUR

DELFIM LEÃO

Université de Coimbra