

HISTOIRE DE LA ποικιλία,  
UN MODE DE RECONNAISSANCE SOCIALE  
DANS LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE \*

Noémie VILLACÈQUE\*\*

*Résumé.* – La notion de *poikilia* renvoie, à l'époque des guerres médiques, aux étoffes bariolées des Perses ; elle n'est cependant pas rejetée par la société athénienne, car, entre autres produits de luxe orientaux, l'élite importe ces vêtements chamarrés et s'en approprie l'esthétique. Leur démocratisation, à la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., relève davantage de l'imaginaire civique que de la réalité. Et si, au siècle suivant, la *poikilia* se conceptualise progressivement, renvoyant désormais surtout à la notion de « variété », elle demeure, pour l'élite, un mode de reconnaissance sociale.

*Abstract.* – During the Persian wars, *poikilia* refers to the gaudy fabrics worn by the Persians ; however, these were not rejected by the Athenian society, since, among the elite's imported oriental luxury goods, were the heavily embroidered garments they had adopted. Their democratization at the end of 5th c. BC was more concerned with civic imagination than reality. If *poikilia* in the next century became progressively conceptualized, referring mainly to the idea of « variety » from then on, however, it remained for the elite a means of social recognition.

*Mots-clés.* – Bigarrure, élite, vêtement, Perses, luxe, tyran, Athènes.

---

\* Je remercie très sincèrement Pascal Payen, Patrice Brun et Adeline Grand-Clément, dont les remarques m'ont été précieuses dans la rédaction de cet article. Les erreurs sont, bien entendu, miennes.

\*\* Université Toulouse II – le Mirail.

« Mortel, je ne puis sans crainte marcher sur ces merveilles brodées (ἐν ποικίλοις [...] κάλλεσιν). Je veux être honoré en homme, non en dieu »<sup>1</sup>. C'est en ces termes qu'Agamemnon, de retour de Troie, refuse de fouler les étoffes bigarrées déployées au sol par son épouse. Comment comprendre une telle réaction de la part du héros eschyléen ? Même si les tissus brodés renvoient, comme le *péplos* d'Athéna<sup>2</sup>, à des contextes culturels, cela ne suffit pas à expliquer les paroles du roi d'Argos. En effet, plus encore que la colère divine, Agamemnon – héros d'une tragédie qui, rappelons-le, fut représentée à Athènes en 458 av. J.-C., soit moins de quatre ans après les réformes d'Éphialte et à la veille de l'accès des zeugites à l'archontat – redoute la *vox populi* :

{Κλ.} Μή νυν τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῆς ψόγον.  
{Αγ.} Φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει.

Clytemnestre – Allons ! N'aie pas peur du blâme des hommes !

Agamemnon – Non, mais de la voix de mon peuple : grande en est la puissance<sup>3</sup>.

Pourquoi les étoffes diaprées font-elles l'objet d'une telle dramatisation dans la tragédie d'Eschyle ? Quelle valeur pouvait donc avoir la *ποικιλία* aux yeux du public de l'Athènes démocratique ?

Si la notion de *ποικιλία* n'a pas souvent suscité la curiosité des critiques<sup>4</sup>, Adeline Grand-Clément en a établi récemment une remarquable « généalogie » pour la période archaïque<sup>5</sup> ; elle montre notamment comment l'adjectif *ποικίλος*, qui s'emploie fréquemment pour décrire des animaux au pelage ou au plumage bigarré, s'applique d'abord aux produits d'un artisanat de haute qualité, dans des domaines d'activité aussi divers que la métallurgie

1. Esch., *Agamemnon*, 923-925. Sauf mention contraire, nous citerons les éditions et traductions de la C.U.F. (Les Belles Lettres, Paris).

2. Eur., *Hécube*, 470 ; Platon, *Euthyphron*, 6c 2-3. Voir encore Eur., *Iphigénie en Tauride*, 210-224.

3. Esch., *Agamemnon*, 937-938 (trad. P. MAZON, modifiée).

4. M. DETIENNE *et al.*, « En guise de salut » dans *id.* éd., *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris 1987, p. 9. Signalons toutefois dès à présent la thèse – malheureusement jamais publiée – qu'y a consacrée Maria Rinaudo : M. RINAUDO, *Ποικίλος e derivati, da Omero ad Aristotele*, dottorato di ricerca in filosofia e cultura Greca e Latina, VI ciclo, sous la direction de S. NICOSIA, Università degli Studi di Palermo 1991-1994. Nous remercions ici Salvatore Nicosia d'avoir bien voulu nous confier ce manuscrit, introuvable par ailleurs. En outre, le 22 novembre 2007, le Département de lettres classiques de l'Université de Turin a consacré un colloque international à la *Poikilia*. Précisons enfin que nous n'évoquons pas ici la *ποικιλία* comme « chatoiement de la *mêtis* », aspect développé par M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris 1974, p. 25-31. Nous l'abordons dans un article à paraître, « De la bigarrure en politique (Platon, *République*, VIII, 557c 4 ss.) ».

5. A. GRAND-CLÉMENT, *Histoire du paysage sensible des Grecs à l'époque archaïque : le problème des couleurs*, thèse de Doctorat nouveau régime, sous la direction de P. PAYEN, Université Toulouse II - le Mirail 2006 (chap. VII, « Bigarrure, entrelacs et chatoiement. Généalogies de la *ποικιλία* », p. 518-601) ; voir également, *id.*, « Mettre en couleurs, un acte cosmogonique : quand tissus, métaux et chants s'entrelacent. Autour du *poikilon* » dans I. MILLIAT-PILLOT éd., *Texte du monde, monde du texte*, Grenoble, à paraître en 2008.

et l'orfèvrerie, la peinture et le textile<sup>6</sup>, en un mot, aux *agalmata*. Cette étude met en avant les enjeux politiques et sociaux de la *ποικιλία* : les tissus richement brodés sont, à l'époque archaïque, une marque d'excellence ; la notion a des résonances aristocratiques indéniables.

Dès lors, on peut se demander comment évolue la notion à partir de la mise en place de la démocratie athénienne : est-elle toujours perçue de façon positive, ou est-elle rejetée ? Autrement dit, dans un contexte historique où les enjeux sociaux se traduisent inexorablement en termes politiques, fait-elle l'objet d'une démocratisation, ou bien, au contraire, demeure-t-elle l'apanage de l'élite, constituant ainsi, pour utiliser la formule d'Alain Duplouy, un de ses « modes de reconnaissance sociale »<sup>7</sup> ?

Durant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, les occurrences de *ποικίλος* et de ses dérivés<sup>8</sup> renvoient essentiellement aux vêtements chamarrés dont l'imaginaire grec revêtait les Perses en en faisant un symbole de leur puissance : c'est à « ses vêtements aux teintes multiples [qui] ne sont plus sur son corps que lambeaux déchirés » que les spectateurs de 472 av. J.-C. reconnaissent le désespoir du roi Xerxès, comme si ces déchirures avaient atteint la chair de l'empire perse et que les lambeaux des vêtements du roi étaient les gouttes du sang de ses sujets anéantis par sa défaite<sup>9</sup>. Hérodote semble avoir été fasciné par ces « vêtements brodés »<sup>10</sup>, ces « tuniques bariolées à manches longues »<sup>11</sup> : il raconte notamment comment Cyrus a été retrouvé, « bébé, couvert d'ornements d'or et d'une étoffe aux vives couleurs »<sup>12</sup>. On note même, dans les *Histoires*, la brève apparition d'un Phénicien nommé Poikilès<sup>13</sup>. Or, vérification faite – par Corinne Bonnet, que nous remercions de son aide –, tant le signifiant que le signifié sont absents de l'onomastique phénicienne. Ce nom semble donc une façon de

6. Cf. FR. BADER, « La racine de *ποικίλος*, *πικρός* » dans J.T. KILLEN, J.L. MELENA, J.-P. OLIVIER édés, *Studies in Mycenaean and Classical Greek Presented to John Chadwick*, Salamanque 1987 [*Minos* N.S. 20-22], p. 41-60 ; FR. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975, p. 52-55.

7. A. DUPLOUY, *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissances sociales en Grèce entre les X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles av. J.-C.*, Paris 2006, p. 28-35 : « ces modes de reconnaissance sociale sont (...) toutes ces pratiques qui rendaient évident le rang des individus, en même temps qu'elles contribuaient à l'acquisition du prestige nécessaire aux ambitions de chacun » (p. 30).

8. Dans les différents constats d'ordre statistique, nous ne tiendrons évidemment pas compte des apparitions du *Pœcile*.

9. Esch., *Perses*, 834-836 : πάντα γὰρ / κακῶν ὑπ' ἄλγους λακίδες ἀμφὶ σώματι / στημορραγοῦσι ποικίλων ἐσθημάτων. L'image est dans le texte, puisque l'*hapax* στημορραγοῦσι évoque le terme technique αἰμορραγῶ (cf. Soph., *Philoctète*, 825), dont il existe cent vingt-deux occurrences dans le corpus hippocratique. Voici une paraphrase de ce passage, dont le seul mérite est de préserver l'image : « en effet, par la douleur du malheur, il réduisit tout ce qu'il portait sur le corps en une hémorragie de tissus en lambeaux ». Voir C.W. THALMANN, « Xerxes' rags. Some problems in Aeschylus' *Persians* », *AJPh* 101, 1980, p. 260-282, référence due à E. HALL, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy*, Oxford 1989, p. 70.

10. Hdt. V, 49 ; IX, 80.

11. Hdt. VII, 61. Voir encore II, 116 ; VII, 75 ; IX, 82 ; IX, 109.

12. Hdt. I, 111 : παιδίον [...] κεκοσμημένον χρυσῶ τε καὶ ἐσθῆτι ποικίλῃ.

13. Hdt. IV, 147.

donner une couleur exotique au récit<sup>14</sup>. Ainsi, jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle, la ποικιλία des étoffes appartient à l'imagerie orientale ; le terme est en effet encore employé en ce sens par Euripide<sup>15</sup> et par Xénophon, qui évoque, non sans admiration, les « larges pantalons brodés » des rois perses<sup>16</sup>.

Malgré ses connotations orientales, la ποικιλία, n'est donc pas rejetée après les guerres médiques comme on l'a parfois suggéré<sup>17</sup>. Les vêtements du Barbare richement brodés et bariolés suscitent la curiosité des Grecs, comme les fascine le Barbare lui-même<sup>18</sup>. Pour l'affreux rustre au rire gras qu'est le coryphée du *Cyclope*, en tout cas, ce sont sûrement les beaux pantalons bigarrés de Pâris qui ont fait perdre la tête à Hélène<sup>19</sup>. La diaprure des étoffes renvoie, dans l'imaginaire grec, à un monde exotique<sup>20</sup>, pays d'abondance où

14. Curieusement, Rosaria Munson, qui consacre pourtant un chapitre à « Herodotos Hermeneus » (p. 30-66), n'en dit rien (R.V. MUNSON, *Black Doves Speak. Herodotus and the Languages of Barbarians*, Washington 2005).

15. Eur., *Cyclope*, 182.

16. Xén., *Anabase*, I, 5, 8.

17. Voir notamment A. GRAND-CLÉMENT, *op. cit.*, p. 521 et p. 600-601 : Adeline Grand-Clément suggère que cette notion, qui fut si positive à l'époque archaïque, a pu devenir négative à la période classique ; cela s'explique non seulement par le fait que les tissus brodés deviennent dans les esprits, après les guerres médiques, l'apanage du monarque oriental, mais aussi par les résonances aristocratiques de la notion. Maria Rinaudo, qui constate elle aussi un rejet de la ποικιλία, l'explique de façon totalement différente ; selon elle, « visto che il nostro aggettivo si colloca al suo sorgere nell'ambito visivo, proprio dell'apparenza, è comprensibile che, con la scissione dei due concetti [l'apparenza e 'verità'], esso si sposti nella sfera semantica dell'inganno che, proprio perché apparenza, spesso è il contrario della realtà. » (M. RINAUDO, *op. cit.*, p. 149-150). Or, nous le verrons, l'examen systématique des occurrences de ποικίλος et de ses multiples dérivés montre que la piste ainsi ouverte par Maria Rinaudo et Adeline Grand-Clément peut mener à des résultats extrêmement riches et inattendus. La ποικιλία, à l'époque classique, peut certes engendrer le dérèglement (Platon, *République*, III, 404e 3 : ἐκεῖ μὲν ἀκολασίαν ἢ ἐνέπιπτεν), mais, si on s'en sert dans les hymnes à la gloire de la Cité, peut aussi être une intarissable source d'exaltation (Platon, *Lois*, II, 665c 5-7) ; cf. D. MICALELLA, « Platone e la voce del pubblico » dans FR. DE MARTINO, A.H. SOMMERSTEIN édss., *Lo Spettacolo delle voci*, vol. 1, Bari 1995, p. 117-129 (p. 125 et ss.).

18. Voir E. HALL, *op. cit.*, p. 136-137.

19. Eur., *Cyclope*, 182-186 : « À la vue de ces braies bigarrées (τοὺς θυλάκους τοὺς ποικίλους) que l'autre avait autour des jambes, et du carcan d'or qu'il portait autour du cou, elle perdit la tête, et quitta Ménélas, – un si bon petit homme ! ».

20. Il est à cet égard significatif que Platon, dans sa description de l'Atlantide, utilise à trois reprises le terme ποικίλος ou un de ses dérivés : au sujet des constructions dans la cité (καὶ τῶν οἰκοδομημάτων τὰ μὲν ἀπλά, τὰ δὲ μειγνύντες τοὺς λίθους ποικίλα ὕφαινον παιδιᾶς χάριν, ἡδονὴν αὐτοῖς σύμφυτον ἀπονέμοντες, « Pour ce qui est maintenant des bâtiments, les uns étaient tout simples ; dans les autres, on entremêlait les diverses pierres, tissant ainsi, pour s'en amuser, un bariolage de couleurs : ce qui donnait à ces constructions un agrément naturel. » *Critias*, 116b 2-5, trad. L. ROBIN, *Platon. Œuvres complètes*, vol. 2, Paris 1942) ; de son sanctuaire de Poséidon (τὰ δ' ἐντός, τὴν μὲν ὀροφὴν ἐλεφαντίνην ἰδεῖν πάσαν χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ ὀρειχάλκῳ πεποικιλμένην... « Quant à l'intérieur, il présentait un plafond tout en ivoire, avec un bariolage d'or, d'argent et d'orichalque », *Critias*, 116d 4-6, trad. L. ROBIN) ; enfin, de la nature luxuriante des montagnes qui entourent la ville (... ὕλην δὲ καὶ πλήθει καὶ γένει ποικίλην σύμπτασιν τε τοῖς ἔργοις καὶ πρὸς ἕκαστα ἄφθονον. « [montagnes] avec des forêts qui, par le nombre de leurs arbres et la variété des espèces, étaient, pour l'ensemble de ces ouvrages comme pour chacun d'eux en particulier, une inépuisable ressource. » *Critias*, 118b 7-8, trad. L. ROBIN). Voir P. VIDAL-NAQUET, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris 2005, p. 31-32 : « Cette

l'or – fréquemment associé à la ποικιλία<sup>21</sup> – coule à flots. Un monde de luxe et de débauche, un monde dominé par la figure du Grand Roi. C'est bien à lui, également, que renvoie la ποικιλία, lui, le monarque oriental, adoré par ses sujets comme un dieu. L'Agamemnon d'Eschyle semble en être conscient, qui refuse de marcher sur les étoffes bigarrées que Clytemnestre avait disposées sous ses pas à son retour de Troie :

Et puis, ne m'entoure pas, à la manière d'une femme, d'un faste amollissant (μη [...] ἐμέ / ἄβρυνε) ; ne m'accueille pas, ainsi qu'un barbare, genoux ployés, bouche hurlante ; ne jonche pas le sol d'étoffes, pour me faire un chemin qui éveille l'envie (μηδ' εἵμασι στρώσασ' ἐπίφθονον πόρον / τίθει). Ce sont les dieux qu'il faut honorer de la sorte : mortel, je ne puis sans crainte marcher sur ces merveilles brodées (ἐν ποικίλοις [...] κάλλεσιν). Je veux être honoré en homme, non en dieu. « Tissus brodés » et « essuie-pieds » sont choses bien distinctes – leurs noms mêmes le disent – (χωρὶς ποδοψήστρων τε καὶ τῶν ποικίλων κληθῶν ἀντεῖ) et la prudence est le plus grand des dons du ciel<sup>22</sup>.

Ces *poikila* substantivés, ces redoutables « choses brodées », font peur au fils d'Atrée, car ce sont des véritables chiffons rouges pour la jalousie des hommes et la colère des dieux. Mais, nous l'avons dit, plus encore que la colère divine, Agamemnon redoute la puissante « voix de [son] peuple »<sup>23</sup>.

Fouler aux pieds des tissus bigarrés c'est, en effet, gaspiller la richesse de l'*oikos* et mettre ainsi en péril sa continuité et sa stabilité : « c'est une grande honte que de ruiner sa maison en gâchant sous ses pas un tel luxe d'étoffes achetées à prix d'or (ἀργυρωνήτους ὑφάς) »<sup>24</sup>, s'écrie Agamemnon. Si pour Sitta von Reden, dont l'analyse rejoint celles de John Jones et Simon Goldhill<sup>25</sup>, ce « langage de la finance et du commerce est l'expression

surabondance explique que l'Atlantide, utopie négative s'il en fut, ait été traitée au fil des siècles comme une utopie positive, une sorte de paradis terrestre ». Voir également J.-FR. MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris 2002, p. 252-253 (référence due à P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 32). Voir CH. ROWE, « Plato and the Persian Wars » dans E. BRIDGES, E. HALL et P.J. RHODES, *Cultural Responses to the Persian Wars. Antiquity to the Third Millenium*, Oxford 2007, p. 85-104 : Christopher Rowe va même jusqu'à soutenir que l'Atlantide était une transfiguration de la Perse : « Atlantis is Persia (only Persia transformed, and transported from the east to the west, and way back from the fifth century to an earlier, dreamlike time) » (p. 102) ; il s'oppose, sur ce point, à P. VIDAL-NAQUET, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien » dans *id.*, *Le Chasseur Noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1991, p. 335-360.

21. Voir notamment Hdt. I, 111 ; V, 49 ; IX, 80 ; Ar., *Lysistrata*, 1189-91 ; Eur., *Cyclope*, 182-184 ; *Médée*, 1159-1160 ; *Andromaque*, 147-148.

22. Esch., *Agamemnon*, 918-928. Notons que c'est précisément dans une « riche étoffe funeste » (Esch., *Agamemnon*, 1383 : πλοῦτον εἵματος κακόν), une étoffe bigarrée (Esch., *Choéphores*, 1013 : ποικίλματος, *Euménides*, 460 : ποικίλοις ἀργεύμασιν) que Clytemnestre et son amant enserreront Agamemnon pour l'assassiner.

23. Esch., *Agamemnon*, 938 : Φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει.

24. Esch., *Agamemnon*, 948-949 (trad. P. MAZON).

25. Voir J. JONES, *On Aristotle and Greek Tragedy*, Londres 1962, p. 82-93 ; S. GOLDBILL, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge 1986, p. 11. Références dues à R. SEAFORD, « Tragic Money », *JHS* 118, 1998, p. 119-139 (p. 123-124).

métaphorique de la décomposition de la société »<sup>26</sup>, Raymond Descat a bien montré que le terme ἀργυρώνητος renvoie avant tout au monde oriental : « ce qu'Agamemnon reproche à sa femme dans cet accueil et dans le tapis de pourpre qui le symbolise, c'est trop d'Orient, trop d'habitudes de barbare »<sup>27</sup>. Fouler aux pieds des tissus bigarrés, c'est donc aussi et surtout vouloir se montrer l'égal des dieux, c'est se comporter, comme l'aurait fait Priam<sup>28</sup>, en monarque oriental et, par glissement, en tyran<sup>29</sup> : c'est une ostentation qui relèverait, aux yeux du *dèmos*, de la provocation. L'association des tyrans et des despotes orientaux dans l'imaginaire collectif athénien s'explique notamment par le fait qu'à l'époque archaïque, certains tyrans, comme Polycrate de Samos, n'avaient de cesse « d'imiter la *tryphè* perse, symbole et gage de la prospérité et du pouvoir »<sup>30</sup>. Pour Xénophane de Colophon, la tyrannie est, pour reprendre la formule de Pericles Georges, « l'ultime expression de l'ostentation compétitive d'une aristocratie orientalisée »<sup>31</sup>. Mais, dans les esprits, la figure du monarque oriental et celle du tyran se confondent au point que, si *L'Enquête* présente bien des tyrans

26. S. VON REDEN, « The Commodification of Symbols. Reciprocity and its Perversions in Menander » dans CH. GILL, N. POSTLETHWAITE et R. SEAFORD éd., *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, p. 255-278 (p. 260-261). Voir également *id.*, *Exchange in Ancient Greece*, Londres 1995, p. 161-164.

27. R. DESCAT, « *Argyronetos*. Les transformations de l'échange dans la Grèce antique » dans P. G. VAN ALFEN éd., *Agoronomia. Studies in Money and Exchange Presented to John H. Kroll*, New York 2006, p. 21-36 (p. 31).

28. Esch., *Agamemnon*, 935-936 : « Clytemnestre – Victorieux, que crois-tu que Priam aurait fait ? / Agamemnon – Je crois qu'il eût marché sur des tissus brodés (ἐν ποικίλοις ἄν κάρτα μοι βῆναι δοκεῖ) ».

29. Voir D. LANZA, *Le tyran et son public*, Paris 1997 [Turin 1977], p. 69 : « L'impiété et le blasphème constituent d'ailleurs la dernière et peut-être la plus importante caractéristique de la figure du tyran ».

30. P. BRIANT, « Chasses royales macédoniennes et chasses royales perses : le thème de la chasse au lion sur la *Chasse du Vergina* », *DHA* 17, 1991, p. 211-255 (p. 235). Sur Polycratès de Samos, voir Cléarque *apud* Athénée, XII, 540e-f, ainsi que le bref commentaire qu'en fait Pierre Briant : « Polycratès de Samos créa un jardin à l'imitation du paradis de Sardes, et en rivalité avec lui ; aux yeux de Cléarque [...], cette décision révèle le goût de luxe du tyran, fasciné qu'il était par les mœurs lydiennes. Le même Cléarque soulignait d'ailleurs qu'afin de se procurer de l'ombre, les Lydiens se réfugiaient dans leurs paradis et jardins (*paradeisoi kai kêpoi*) : il considérait cette pratique comme une preuve de la *tryphè* des Lydiens (XII. 515e). [...] (On peut comparer avec la rivalité dans la recherche du luxe (considérée comme typique des Perses) qui selon Théopompe [Athénée XII. 531a ; Élien, *VH* 7. 2], opposa Straton de Sidon et Nicoclès de Salamine de Chypre) ». (P. BRIANT, *art. cit.*, p. 235, n. 45). Cette référence est due à M.C. MILLER, *Athens and Persia in the Fifth Century BC. A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge 1997, p. 188, n. 4, qui renvoie également à I. MORRIS, « The strong principle of equality and the archaic origins of Greek democracy » dans J. OBER, CH. HENDRICK éd., *Demokratia. A Historical and Theoretical Conversation on Ancient Greek Democracy and Its Contemporary Significance*, Princeton 1996, p. 19-48.

31. Xénophane, fr. 3 CAMPBELL : ἀβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν, / ὄφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς, / ἦσαν εἰς ἀγορῆν παναλουργέα φάρε' ἔχοντες, / οὐ μείους ὥσπερ χίλοι εἰς ἐπίπαν, / ἀύχαλοί, χαίτησιν ἀγαλλόμενοι εὐπρεπέεσσιν, / ἀσκητοῖς ὁδμήν χρίμασι δευόμενοι. « Or, ils avaient appris tout un luxe inutile / Au contact des Lydiens, tant qu'ils vivaient encore / Sans avoir à subir l'odieuse tyrannie ; / On les voyait aller, vêtus de robes pourpres, / Siéger à l'agora ; ils étaient près de mille : / Glorieux, ils arboraient d'aimables chevelures / Et exhalaient l'odeur de parfums apprêtés. » (texte établi et traduit par J.-P. DUMONT, avec la collaboration de D. DELATTRE et de J.-L. POIRIER, *Les Présocratiques*, Paris 1988) ; voir C. BOWRA, « Xenophanes, Fragment Three », *CQ* 35, 1941, p. 119-126. Voir également Hipp., *Airs, eaux, lieux*, XII et XVI ; Arist., *Politiques*, VII, 7, 1327b 27-29.

fascinés par le monde perse<sup>32</sup>, « l'implication civique » de plusieurs rois héraodotéens – Darius, Amasis, Polycrate, et Crésus – se décline comme « autant de versions ou d'allégories du pouvoir tyrannique grec », comme le montre Leslie Kurke<sup>33</sup>. Aristote lui-même décrit les « royautés de certains peuples barbares » comme « des tyrannies qui seraient soumises à la loi et héréditaires »<sup>34</sup>. Cette fusion de la tyrannie et du despotisme oriental dans le stéréotype grec classique de l'Autre s'explique par l'histoire des Grecs en Asie et les influences asiatiques que la civilisation grecque archaïque a certainement subies<sup>35</sup>. Parmi ces influences, une des plus importantes, aux yeux des Grecs, fut le mode de vie asiatique de leurs tyrans<sup>36</sup>.

Or, les critiques ont souvent déduit de cette association un rejet du luxe oriental. Diego Lanza a montré que le tyran représentait pour les Grecs, et notamment pour les Athéniens, un « repoussoir rassurant » : « la figure du tyran vit et se développe à partir de la nécessité sociale du bouc émissaire, de la cible polémique capable d'incarner tout ce que la cité refuse comme étranger »<sup>37</sup>. Pour François Hartog, le despote héraodotéen est plein d'*hubris* et « ne peut s'empêcher de violer les *nomoi*, les règles sociales, religieuses ou sexuelles », car « le pouvoir despotique a pour loi la transgression »<sup>38</sup>. Leslie Kurke pense au contraire que le tyran héraodotéen amène dans la cité la justice et la loi<sup>39</sup> ; l'historienne montre qu'en introduisant le système monétaire, le tyran-monnaieur devient le champion de l'égalité et s'oppose à l'élite aristocratique, soucieuse de garder sa main-mise sur une économie fondée sur le troc et le don<sup>40</sup>.

Plus tard, à l'époque classique, les choses se clarifient : comme le souligne Jeremy Trevett, « l'idéal anti-démocratique était un monde sans monnaie. À l'inverse, la cité démocratique, et Athènes en particulier, était un monde de pièces de monnaie »<sup>41</sup>. Rappelons en effet que, grâce à la Ligue de Délos notamment, la monnaie athénienne se diffuse et domine progressivement

32. Voir l'analyse de P. GEORGES, *Barbarian Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon*, Londres 1994, p. 37-46.

33. L. KURKE, *Coins, Bodies, Games and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton 1999, p. 67 ss.

34. Arist., *Politiques*, III, 14, 1285a 16 ss. (trad. P. PELLEGRIN, *Aristote. Les Politiques*, Paris 1993 [1990]).

35. Voir notamment R.W. CONNOR, « The Ionian Era of Athenian Civic Identity », *PAPhS* 137, 1993, p. 194-206.

36. P. GEORGES, *op. cit.*, p. 45-46. Il n'est pas impossible que l'association entre « despotisme oriental » et tyrannie ait déterminé la figure du « roi » tragique. C'est la thèse d'A. ALFÖLDI, « Gewaltherrscher und Theaterkönig » dans K. WEITZMANN éd., *Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of Albert Matthias Friend, Jr*, Princeton 1955, p. 15-55 ; cf. M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 163-164.

37. D. LANZA, *op. cit.*, p. 200-201.

38. FR. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 2001 [1980], p. 486-498.

39. Voir également J. MACGLEW, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca 1993, p. 61-86.

40. L. KURKE, *op. cit.*, p. 63 ss. ; voir également R. SEAFORD, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994, p. 199. Cf., plus nuancée, S. VON REDEN, « Money, Law and Exchange. Coinage in the Greek Polis », *JHS* 117, 1997, p. 154-176 (p. 154-155, 171-172).

41. J. TREVETT, « Coinage and Democracy at Athens » dans A. MEADOWS, K. SHIPTON éd., *Money and its Uses in the Ancient World*, Oxford 2001, p. 23-34 (p. 33).

le monde égéen ; en outre, le Pirée devient un centre économique majeur du bassin oriental de la Méditerranée et attire importateurs et commerçants : l'argent circule, il est abondant<sup>42</sup>. Athènes est, comme le dit bien Plutarque, une πόλις πολυτελής, une cité qui vit dans le luxe, où l'on peut acheter du vin de Chios, du miel ou encore de la pourpre<sup>43</sup>.

L'idée selon laquelle le luxe oriental avait des connotations exclusivement négatives à Athènes repose sur certains textes qui, après les guerres médiques, forgent l'image d'une austérité athénienne : les citoyens seraient vêtus si sobrement<sup>44</sup> qu'il serait impossible de les distinguer des métèques et des esclaves<sup>45</sup>. En 349 av. J.-C., Démosthène, qui déplore le développement de la chrématistique, reprend ce vieux *topos* pour décrire la vie de ses concitoyens au siècle précédent :

Alors, par la volonté du peuple, furent érigés tant de monuments, tant de beaux sanctuaires, tant de chefs-d'œuvre dont ils sont ornés, si magnifiques qu'ils n'ont laissé à personne la possibilité de les surpasser. Or, dans la vie privée, ces mêmes hommes se montraient si simples (οὔτω σόφρονες), leurs mœurs étaient si conformes au caractère du régime, qu'aujourd'hui, si quelqu'un d'entre vous connaît la maison d'Aristide ou celle de Miltiade ou des autres citoyens illustres de ce temps et sait ce qu'elle est, il peut voir qu'elle n'a pas plus d'apparence que celle de son voisin. C'est que ceux-là ne visaient pas à s'enrichir en traitant les affaires publiques, mais chacun d'eux se croyait obligé d'augmenter la richesse commune. Et ainsi, loyaux envers les Grecs, pieux envers les dieux, respectueux de l'égalité dans la cité, ils réalisèrent, comme il était naturel, une admirable prospérité<sup>46</sup>.

Cette image se distingue par une remarquable longévité. En effet, elle domine encore de nos jours l'historiographie athénienne. Ainsi, pour Josiah Ober, « the dominant egalitarian ideology discouraged Athenian elites from most forms of public display. Thucydides (1.6.3-4) notes that in conformity to contemporary Athenian taste the wealthy citizens led lives that were

42. Cf. e.g. C.M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, Londres 1976, p. 63-74 ; D.M. LEWIS, « The Athenian Coinage Decree » dans I. CARRADICE éd., *Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empires. The Ninth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History*, Oxford 1987 p. 53-63 ; O. PICARD, « Entre public et privé : le cas de la monnaie », *Ktèma* 23, 1998, p. 263-274 ; TH. J. FIGUEIRA, *Power of Money. Coinage and Politics in the Athenian Empire*, Philadelphia 1998, p. 548-562. Richard Seaford, qui commente notamment les propos de Clytemnestre dans Esch., *Agamemnon*, 958-965, montre comment dans cette tragédie l'argent remplace les *agalmata* et confère un pouvoir politique (R. SEAFORD, « Tragic Money »..., p. 123-131).

43. Plut., *De la tranquillité de l'âme*, *Moralia*, 470 F 1-2.

44. Thuc. I, 6, 4.

45. [Xén.], *Constitution d'Athènes*, I, 10-11, même s'il y a dans ce passage un décalage de perspective. En effet le Vieil Oligarque dit qu'on ne peut pas faire de différence entre les esclaves et les citoyens parce que les esclaves sont vêtus somptueusement, non parce que les citoyens sont vêtus sobrement.

46. Dém. III, *Troisième olynthienne*, 25-26 (trad. M. CROISSET, C.U.F. légèrement modifiée). Voir également Dém., *Contre Aristocrate*, 207 : « à cette époque, un Aristide, qui avait reçu pleins pouvoirs pour fixer les tributs, n'en devint pas pour cela plus riche d'une drachme, et c'est la cité qui dut l'enterrer » ; Héraclidès, *FHG*, II, 254. Références dues à M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 188.



as much as possible like the lives of the ordinary people »<sup>47</sup> ; c'est également la thèse que défend A. Geddes<sup>48</sup>. Certes, Edith Hall l'a montré, le vocabulaire du luxe est fréquemment associé de façon péjorative au monde de la cour du Grand Roi et de ses satrapes<sup>49</sup>. Mais cela signifie-t-il pour autant que les Athéniens du V<sup>e</sup> siècle vivaient dans l'austérité ?

Le champ lexical de la ποικιλία incite à répondre par la négative. Xénophon, par exemple, mentionne les décors multicolores qui ornent les murs des riches demeures<sup>50</sup>, même si lui-même ne semble guère les apprécier ; des vestiges de décors somptueux ont ainsi été retrouvés à Olynthe, même s'ils datent de la période où cette cité devient une sorte d'anti-Athènes<sup>51</sup>. Dans *Lysistrata*, le chœur chante à la première personne sa contribution à la fête de la réconciliation : « tapisseries brodées (στρωμάτων ποικίλων), mantelets de laine, chatoyantes tuniques (ξυστίδων), bijoux en or, tout ce que j'ai, je ne refuse pas d'offrir à

47. J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989, p. 14, cité par M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 188, qui précise que cette approche est suivie par I. MORRIS, *op. cit.*, p. 103-127.

48. A.G. GEDDES, « Rags and Riches. The costume of Athenian men in the fifth century », *CQ* 37, 1987, p. 307-331. A. Geddes n'hésite pas à affirmer, par exemple que « in general rich Athenians, in their private lives at least, did not spend on private luxury. This may have been bad for the developing economy [...], but it was good politics. They were *homines politici* rather than *homines economici* » ; « There were important social changes in Athens in the fifth century. But these changes did not lead to a change in the style of clothing. There was an increase in empire and the revenues of empire. But these new funds do not seem to have led to any marked increase in private luxury. It is true that many people now had state pay, including rowers in the fleet. But they were not mercenaries. They were free citizens devoting themselves to public service. The payments ensured an honourable alternative to drudgery, but they were not large gains that could lead to any extravagance » (p. 330). Certes, les rameurs ne s'habillaient pas d'étoffes chamarrées, ne se parfumaient pas et n'élevaient pas de chevaux... mais cela suffit-il vraiment pour dire que le luxe n'avait pas droit de cité à Athènes ?

49. E. HALL, *Inventing the Barbarian...*, p. 81-84, 126-129, 209-210. Sur la *truphè* comme explication de la décadence perse, voir également P. BRIANT, « Histoire et idéologie. Les Grecs et la 'décadence perse' » dans M.-M. MACTOUX, E. GENY édts., *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. 2 : *Anthropologie et Société*, Paris-Besançon 1989, p. 33-47 (en particulier p. 39-45). Voir encore M. LOMBARDO, « *Habrosyne e habra* nel mondo greco arcaico » dans *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*. Atti del Convegno di Cortona, May 1981, Pise-Rome 1983, p. 1077-1103.

50. Xén., *Économique*, IX, 2, 3 : οὐ γὰρ ποικίλμασι κεκόσμηται, « (cette maison) n'est pas ornée de décors bigarrés » ; *Mémorables*, III, 8, 10 : γραφαὶ δὲ καὶ ποικιλία, « les fresques et les tentures chatoyantes ».

51. Voir notamment D.M. ROBINSON, *Excavations at Olynthus*, vol. II, *Architecture and Sculpture. Houses and Other Buildings*, Baltimore-Londres 1930, p. 323-368 et, surtout, N. CAHILL, *Household and City Organization at Olynthus*, New Haven 2002, p. 125-128 et 259-262. Premières villas décorées du monde grec, les somptueuses demeures d'Olynthe datent de la période qui suit le synœcisme provoqué par Perdicas II (438 av. J.-C.), un des éléments déclencheurs de la révolte anti-athénienne des oligarques de Chalcidique. Il n'en reste pas moins que la cité est de culture athénienne. Cf. également, pour la fin du IV<sup>e</sup> siècle, P. LEHMANN, « Lefkadia and the Second Style » dans G. KOPCKE, M.B. MOORE édts., *Studies in Classical Art and Archaeology : a Tribute to Peter Heinrich von Blanckenhagen*, Locust Valley 1979, p. 225-229.

chacun de l'emporter pour ses enfants et pour sa fille lorsqu'elle sera canéphore »<sup>52</sup> ; notons ici que ces trésors ne sont pas destinés à n'importe quels enfants, mais aux futures canéphores, autrement dit aux petites filles de bonne famille<sup>53</sup>. Ce luxueux train de vie est tourné en ridicule dans les *Nuées* : la comédie s'ouvre sur les lamentations de Strepsiade, paisible paysan qui, pour son malheur, a épousé une aristocrate, « la nièce de Mégaclês, fils de Mégaclês [...], une citadine, une demoiselle, une mijaurée », qui sent « les parfums (μύρου), le safran (κρόκου), les baisers lascifs – la dépense (δαπάνης), la gourmandise »<sup>54</sup>. Elle a, en outre, pour son fils, des rêves de grandeur : « Quand tu seras grand, lui disait-elle, et que tu conduiras ton char vers la cité, comme Mégaclês, vêtu d'une tunique bigarrée (ξυστίδ' ἔχων)... » – ce à quoi le père rétorque : « Quand, plutôt, tu ramèneras tes chèvres du mont Phellée, comme ton père, vêtu d'une peau de bique (διφθέραν ἐνημμένος)... »<sup>55</sup>. Or comment une telle scène aurait-elle pu faire rire les spectateurs du théâtre de Dionysos, si elle ne reflétait pas une certaine réalité athénienne, c'est-à-dire si tout le monde était vêtu d'une sobre tunique et que personne n'avait le droit d'arborer de luxueuses étoffes colorées, imprégnées de parfums ?

De même, comme le montre très bien Margaret Miller, « the iconographic evidence allows no doubt that a luxury culture was maintained among the élite even in classical Athens, as a direct continuation of that which had prevailed in the period of aristocratic hegemony before the Persian Wars. Furthermore, the images show that far from learning to despise luxury through contact with Persia, wealthy Athenians embraced Persian luxury and incorporated into their own world some of its symbols and practices »<sup>56</sup> : les Athéniens fortunés ne se contentent pas d'importer les riches vêtements bariolés que sont le *chitoniskos cheiridotos*, le

52. Ar., *Lysistrata*, 1189-1193 (trad. H. VAN DAELE, C.U.F. légèrement modifiée). La ξυστίς, qu'Henri van Daele désigne ici comme une « tunique fine », était un vêtement bigarré ; voir Harpocraton, s.v. ξυστίς : le lexicographe cite notamment un vers d'Antiphane, *Euploia* : τὸν ποικίλ' ὡσπερ ξυστίδ' ἡμφιεσμένον, « celui qui, habillé d'étoffes bigarrées comme d'une *xystis*... ».

53. Certes Aristophane présente les rituels des canéphores et des ourses de Brauron comme des rites d'initiation concernant toutes les jeunes filles (voir Ar. *Lysistrata*, 646 ; *Acharniens*, 242). Cela fait partie de son imagerie de la gent féminine, que devait partager le public : même si ces rituels ne concernent que quelques jeunes filles de bonne famille, celles-ci « représentent » l'ensemble de la communauté féminine de la cité.

54. Ar., *Nuées*, 46-52.

55. Ar., *Nuées*, 69-72 (trad. H. VAN DAELE, C.U.F. légèrement modifiée). H. van Daele traduit ici ξυστίς par « tunique pourpre », mais pour les raisons que nous avons vues n. 52, il semble qu'il s'agisse plutôt d'un vêtement bigarré.

56. M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 189. ; c'est également l'avis d'Edith Hall qui montre que si les Athéniens, de toute évidence, détestaient les Perses après les invasions de 480 av. J.-C., « yet the Persian monarchy was conceptually inseparable from aspects of the Asian lifestyle that not only impressed the Athenians, but made them feel distinctly aspirational if not actually envious. » (E. HALL, « Recasting the Barbarian » dans *id.*, *The Theatrical Cast of Athens. Interactions between Ancient Greek Drama and Society*, Oxford 2006, p. 184-224 [p. 210-211]). Voir également R.W. CONNOR, *art. cit.* : « Ionian identity (...) provided a comprehensive approach to the world, a set of attitudes that encompassed everything from style, to wealth and social distinction, to politics and theology. It was, in effect, and ideology, and a powerful one. It was a highly aristocratic view of the world. If we press the ancient question then, *cui bono?* – who benefited from this ideology – we will know to look to the upper reaches of the social spectrum, both in Ionia and in Athens », p. 200.

*kandys* ou encore l'*ependytès*<sup>57</sup>, ils les imitent, se les approprient, les adaptent à leurs besoins et à leur goût, de même que certains – aristocrates – se consacrent à l'élevage de paons tandis que leurs épouses utilisent ombrelles et éventails<sup>58</sup>.

Dans les décennies qui suivent les guerres médiques, cette acculturation du luxe oriental devient « une stratégie de positionnement »<sup>59</sup> mise en œuvre par l'élite athénienne. En effet, si, d'un point de vue ethnologique, il s'agit là d'un « moyen de *domestiquer* l'Autre » plutôt que de « jouer l'Autre »<sup>60</sup>, l'approche socio-politique initiée par Margaret Miller nous paraît beaucoup plus pertinente pour interpréter ce phénomène : l'élite athénienne contrôlait les modes et faisait systématiquement appel à l'exotique pour tenir à distance l'homme ordinaire<sup>61</sup>. Autrement dit, pour reprendre une fois de plus une formule d'Alain Duplouy, « ce n'est en effet qu'en rivalisant d'originalité et en se dotant constamment de nouveaux instruments de prestige que les individus s'offrent la possibilité de maintenir à un haut niveau le capital symbolique récolté et d'acquérir ou de renforcer une certaine renommée »<sup>62</sup>. Ainsi, lorsque Thucydide évoque le « vêtement sobre (*μετρίᾳ ἐσθήτι*) »<sup>63</sup> adopté par ses concitoyens à la suite des Lacédémoniens – peu de temps auparavant, « par un effet de luxe, les gens âgés des classes privilégiées portaient encore de longues robes de lin et retenaient la touffe de leurs cheveux en y insérant des 'cigales' d'or »<sup>64</sup> –, il ne décrit pas l'habillement des plus riches : il célèbre, comme l'explique Margaret Miller, le vêtement sobre de l'oligarque – décrivant ce qui est, dans les faits, le vêtement ordinaire. Ainsi, l'élite athénienne se tournait soit vers le

57. Voir M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 153-187. Cf. E.W. BARBER, « Colour in Early Cloth and Clothing », *CAJ* 9, 1999, p. 117-120.

58. M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 192-209. Pour Christopher Tuplin, c'étaient surtout les femmes qui s'habillaient à la mode orientale : « the marks of oriental luxury were tolerable, within limits. No Athenian citizen was going to don trousers, however beautifully decorated; but he could allow his wife to adopt features of the dress of Persian women and vicariously gain some social status himself. » (CH. TUPLIN, *Achaemenid Studies*, Stuttgart 1996, p. 174).

59. Nous empruntons la formule à A. DUPLOUY, *op.cit.*, p. 252.

60. B. COHEN, « Ethnic Identity in Democratic Athens and the Visual Vocabulary of Male Costume » dans I. MALKIN éd., *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard 2001, p. 235-274 (p. 251) : « a means of *taming* the Other – of exercising a control and asserting superiority in a diverse, even threatening world ». Les expressions « domestiquer l'Autre » et « jouer l'Autre » (« taming » et « playing the Other ») font allusion à un célèbre article de Froma Zeitlin sur le travestissement comique (FR. I. ZEITLIN, « Playing the Other : Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama » dans J.J. WINKLER, FR. I. ZEITLIN édés., *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, p. 63-96).

61. M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 184-186.

62. A. DUPLOUY, *op. cit.*, p. 254.

63. Thuc. I, 6, 4.

64. Thuc. I, 6, 3 ; au sujet de l'opulence des Athéniens du bon vieux temps de Marathon, voir également Ar., *Cavaliers*, 1331-1332 ; Téléclidès, fr. 215 KOCK ; Cratinos, fr. 86 KOCK ; Athénée, XII, 5, 16. Voir L. EDMUNDS, *Cleon, Knights, and Aristophanes' Politics*, Lanham-Londres 1987, p. 43-49 ; R.W. CONNOR, *art. cit.*, p. 198-199.

luxue oriental, soit, à l'inverse, vers la sobriété spartiate : « the adoption of foreign garments shows how prestige-laden Achaemenid items were, presumably as deriving from a climate of paralleled wealth and power »<sup>65</sup>.

Or la figure de Cimon, du moins telle que la présentent Aristote et Plutarque, est à cet égard particulièrement intéressante. Le fils de Miltiade, après une jeunesse tumultueuse, se distingua par sa générosité : lui qui « avait une fortune princière, d'abord s'acquittait magnifiquement des liturgies publiques et de plus entretenait beaucoup de gens de son dème (...) : aucune de ses propriétés n'avait de clôture, afin que qui voulait pût profiter des fruits », dit Aristote<sup>66</sup> ; « il faisait chaque jour préparer chez lui un repas simple mais suffisant pour un grand nombre de personnes : les pauvres qui le souhaitaient pouvaient entrer et se nourrir », ajoute Plutarque<sup>67</sup>. En outre, Cimon veillait à ce que ceux qui l'accompagnaient aient toujours une pièce de monnaie à donner aux pauvres sur l'agora, et soient même prêts à échanger leurs beaux habits avec les haillons du pauvre hère<sup>68</sup>. Il fut également à l'origine d'« un vaste programme artistique au centre duquel se trouvait son père Miltiade le Jeune »<sup>69</sup> ; il fut ainsi, selon toute probabilité, le commanditaire d'un somptueux groupe statuaire, œuvre de Phidias, offert à Delphes « en guise de dîme sur le butin de Marathon »<sup>70</sup>. Comme le souligne très justement Alain Duploux, « faire flèche de tout bois, diversifier les modes de reconnaissance sociale et leur niveau d'action permettait au demeurant d'optimiser le résultat global. C'est manifestement un principe qu'avait très bien compris et su exploiter Cimon »<sup>71</sup>. Mais le personnage se distingue également par son intégrité : Plutarque explique, par exemple, qu'après des batailles à Sestos et Byzance, Cimon aurait partagé le butin, en mettant d'un côté les hommes, de l'autre les parures qu'ils portaient et, tel Prométhée, aurait laissé aux alliés choisir leur part :

---

65. M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 187.

66. Arist., *Constitution d'Athènes*, XXVII, 3.

67. Plut., *Cimon*, X, 1 (trad. A.-M. OZANAM, *Plutarque. Vies parallèles*, Paris 2001). Cf. P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992, p. 180-186.

68. *Ibid.*, X, 2-3.

69. Voir A. DUPLOUX, « Du voisinage à la sphère internationale : cercles de collectivités et niveaux d'énonciation des modes de reconnaissance sociale dans l'Athènes classique » dans J.-Ch. COUVENHES, S. MILANEZI éd., *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Miltiade*, Tours 2007, p. 35-55 (p. 38-42).

70. Paus. X, 10, 1-2. Nous n'avons aucune trace archéologique ou épigraphique de ce groupe ; la description de Pausanias est notre unique source. Alain Duploux note que « si la preuve définitive permettant de conclure à une initiative individuelle fait défaut, l'influence cimonienne sur la réalisation et la composition du groupe de Delphes ne fait en revanche aucun doute » (A. DUPLOUX, « Du voisinage à la sphère internationale... », p. 41).

71. A. DUPLOUX, *Le prestige des élites...*, p. 260.

Sur le moment, Cimon passa pour avoir fait un partage ridicule, puisque les alliés emportèrent des bracelets, des colliers et des chaînes en or, des robes d'apparat et de la pourpre (*ψέλια χρυσά και μανιάκας και στρεπτούς και κάνδυας και πορφύραν*), tandis que les Athéniens n'avaient reçu que des corps nus, mal exercés au travail. Mais, peu après, les amis et les parents des prisonniers descendirent de Phrygie et de Lydie pour racheter chacun d'eux à prix d'or : ces rançons permirent à Cimon d'entretenir sa flotte pendant quatre mois et il resta encore pour la cité une quantité d'or considérable<sup>72</sup>.

Cimon apparaît ici comme un homme insensible au mirage oriental, un homme qui ne se laisse pas séduire par l'éclat de l'or et la diaprure des étoffes, en un mot, par le luxe perse qui fascine les Grecs. Il refuse ainsi les deux coupes pleines de dariques d'or et d'argent que lui offre un certain Rhoïsacès, qui avait fait défection au Grand Roi<sup>73</sup>. Or la probité du personnage est fortement teintée de laconophilie :

Certains l'accusaient de flatter la foule et d'être un démagogue, mais leurs accusations étaient réfutées par ses choix politiques : il était favorable à l'aristocratie et aux Lacédémoniens. (...) Il voyait tout le monde, à l'exception d'Aristide et Éphialtès, s'enrichir en pillant le trésor public mais, dans sa carrière politique, il se montra jusqu'au bout incorruptible et exempt de vénalité : toutes ses actions et ses paroles étaient gratuites et désintéressées<sup>74</sup>.

Ainsi, de Stésimbrote de Thasos à Plutarque qui le cite, la tradition a-t-elle forgé l'image d'un Cimon dont « les dispositions de l'âme étaient plutôt celles d'un Péloponnésien », puisqu'il n'avait appris « ni la musique ni aucun autre des arts libéraux en honneur chez les Grecs ; il était totalement dépourvu de l'habileté et de la faconde attiques »<sup>75</sup>. Or, s'il sait user habilement des modes de reconnaissance sociale, l'admirateur de Sparte et de son régime politique n'en reste pas moins un homme « 'rude et mal dégrossi, mais fait pour les exploits', comme l'Héraclès d'Euripide »<sup>76</sup>, pour reprendre le savant parallèle de Plutarque. Mâle rudesse et inculture virile ne sont évidemment pas des reproches : Xénophon, pour ne citer que lui, chante les louanges de l'*agogè* spartiate et déplore l'éducation amollissante que reçoivent les jeunes Athéniens, envoyés par leurs parents « dans des écoles pour y apprendre les lettres, la musique et les travaux de la palestre »<sup>77</sup>. Ainsi, tandis que Sparte serait du

72. Plut., *Cimon*, IX, 5-6 (trad. A.-M. OZANAM).

73. *Ibid.* X, 9.

74. *Ibid.* X, 8 (trad. A.-M. OZANAM).

75. *Ibid.* IV, 5 (trad. A.-M. OZANAM). Voir P. SCHMITT-PANTEL, « L'entrée dans la vie publique des 'Hommes illustres' à Athènes au V<sup>e</sup> siècle à partir des *Vies* de Plutarque » dans J.-Ch. COUVENHES, S. MILANEZI édés., *op. cit.*, p. 57-73 : « d'un penchant politique supposé pour Sparte dans la vie de l'homme politique adulte, on infère un manque d'apprentissage des arts et de la sociabilité, typiquement athéniens, et la description suit d'un garçon *apaideutos* » (p. 62).

76. Plut., *Cimon*, IV, 5 (trad. A.-M. OZANAM).

77. Xén., *République des Lacédémoniens*, II, 1 (trad. FR. OLLIER, *Xénophon. Constitution de Sparte-Aristote. Constitution d'Athènes*, Paris 1996).

côté de la droiture, de la rudesse et de la force<sup>78</sup>, Athènes, cité ionienne<sup>79</sup>, apparaît dans la tradition laconophile comme une société orientale, où les hommes, efféminés, vivent dans la mollesse et le luxe.

Certes, à partir des premières années de la guerre du Péloponnèse, les textes attestent une certaine « démocratisation » des produits de luxe orientaux et notamment des étoffes chamarrées<sup>80</sup> – du moins dans l’imaginaire civique. En effet, si le Vieil Oligarque déplore que les esclaves, les métèques et les citoyens ordinaires vivent dans le luxe (τρουφᾶν), jouissant d’un train de vie qui serait, dans d’autres cités, celui de l’élite (μεγαλοπρεπῶς διαιτᾶσθαι)<sup>81</sup>, c’est surtout parce que, comme le note David Braund, « l’accès de tous au luxe était l’antithèse de l’oligarchie : c’était l’expression ouverte d’une égalité sociale revendiquée par la démocratie athénienne »<sup>82</sup>. En ce sens, le célèbre éloge du confortable *modus vivendi* athénien dans l’Épitaφιος de Périclès<sup>83</sup>, ne signifie pas forcément que, en 431, le luxe était démocratisé – comme tend à le dire Margaret Miller<sup>84</sup> –, mais révèle plutôt le « luxe imaginaire de la vie athénienne » : « la démocratie athénienne se targue d’une égalité qui ne constitue pas un nivellement par le bas dans une sévère austérité, mais un nivellement collectif par le haut dans une prospérité utopiste et la jouissance du luxe. C’est dans ce sens que l’accès au luxe pouvait être un objectif de l’idéologie démocratique, aussi irréaliste que cela pût être »<sup>85</sup>. Car il semble que la ποικιλία, ne serait-ce qu’à cause de la valeur marchande des tissus brodés et bigarrés, reste malgré tout l’apanage de l’élite et n’intervient dans le quotidien du grand nombre que les jours de fête. En 388 av. J.-C., par exemple, dans la dernière pièce d’Aristophane, *Pauvreté*, s’adressant à Richesse, énumère tout ce dont les pauvres seront privés s’ils deviennent riches. En effet, il ne restera plus personne pour travailler et fabriquer des *agalmata* :

---

78. Bien entendu, Sparte, cité dorienne, apparaît aux yeux de ses adversaires comme une cité de labeur, négatif d’Athènes où, comme le souligne Périclès, la « vie est sans contrainte » : « nous avons des concours et des fêtes religieuses qui se succèdent toute l’année, et aussi, chez nous, des installations luxueuses, dont l’agrément quotidien chasse au loin les contrariétés. Nous voyons arriver chez nous, grâce à l’importance de notre cité, tous les produits de toute la terre, et les biens fournis par notre pays ne sont pas plus à nous, pour en jouir, que ne sont ceux du reste du monde » (Thuc. II, 39, 1 et 38, 1).

79. Cf. L. EDMUNDS, *Cleon, Knights, and Aristophanes’ Politics*, p. 44-47.

80. M.C. MILLER, *art. cit.*, p. 254-258 : Margaret Miller cite notamment Thuc. II, 40, 1 ; [Xén.], *Constitution d’Athènes*, II, 7 ; Hermippos, fr. 63 K.-A ; Ion, fr. 24 SNELL. Voir F. VON LORENTZ, « Βαρυβάρων ὑφάσματα », *RM* 52, 1937, p. 165-222 (*passim*, p. 216 en particulier) ; D. RÖSSLER, « Gab es Modetendenzen in der griechischen Tracht am Ende des 5. und im 4. Jahrhundert v. u. Z. ? » dans E. Ch. WELSKOPF éd., *Hellenische Poleis. Krise – Wandlung – Wirkung*, vol. III, Berlin 1974, p. 1539-1569 (p. 1545-1546).

81. [Xén.], *Constitution d’Athènes*, I, 11.

82. D. BRAUND, « The Luxuries of Athenian Democracy », *G&R* 41, 1994, p. 41-48 (p. 46-47).

83. Thuc. II, 40, 1, ainsi que 39, 1 et 38, 1 (cités n. 78).

84. Voir n. 80.

85. D. BRAUND, *art. cit.*, p. 46-47.

Οὔτε μύροισιν μυρίσαι στακτοῖς ὅπταν νύμφην ἀγάγησθον, οὔθ' ἱματίων βαπτῶν  
δαπάναις κοσμήσαι ποικιλομόρφων.

Plus de parfums à vaporiser pour la mariée quand vous célébrerez sa noce ! plus d'étoffes  
sommptueuses pour la parer de toute la gamme de leurs teintes et de leur drapés !<sup>86</sup>

Au-delà du paralogisme comique, cette remarque fait rire surtout à cause de l'oxymore  
qu'elle recèle : en fait, tout pauvre rêve de pouvoir se parfumer et se vêtir de beaux habits  
bigarrés tous les jours de son existence, et non seulement le jour de son mariage. L'oxymore  
est fondée sur l'idée que ces « étoffes somptueuses », atours de fête<sup>87</sup>, sont aussi et surtout  
des marqueurs d'opulence : le vêtement diapré distingue les femmes de haute lignée dans la  
tragédie<sup>88</sup>, les Athéniens les plus fortunés dans la réalité.

Or il est frappant de remarquer à quel point ce ne sont pas seulement les étoffes chamarrées  
et les plafonds ouvragés qui sont l'apanage des plus riches : l'emploi même de *ποικίλος* et de  
ses dérivés constitue un marqueur de supériorité sociale.

Ces termes sont assez fréquemment utilisés en poésie comme en prose<sup>89</sup>. L'analyse des  
occurrences nous permet de remarquer une abstraction croissante dans le signifié à partir de  
l'époque des guerres médiques ; ces termes sont en effet de plus en plus employés au sens  
figuré. Certes la *ποικιλία* renvoie toujours au pelage ou au plumage moucheté de certains  
animaux<sup>90</sup>, à la riche bigarrure des étoffes, et en particulier des étoffes orientales<sup>91</sup>, ou encore  
au ciselage raffiné de certaines matières<sup>92</sup>, mais elle renvoie aussi et surtout à la « variété »  
et, dans une moindre mesure, à « l'habileté » et à la « complexité » ; l'emploi de la tournure  
*οὐδὲν ποικίλον* (« rien de compliqué »)<sup>93</sup> témoigne de cette évolution. La *ποικιλία*, c'est en

86. Ar., *Ploutos*, 529-530 (trad. V.-H. DEBIDOUR, *Aristophane, Théâtre complet*, vol. 2, Paris 1966).

87. Voir Ar., *Lysistrata*, 1189 ; *Ploutos*, 1199. Les tissus ouvragés sont aussi ceux que l'on offre aux dieux :  
on l'a vu, le *péplos* offert à Athéna lors de la fête des Grandes Panathénées est un *péplos ποικίλος*. Tissé par des  
petites filles issues des meilleures familles athéniennes, il est rituellement transporté à travers la ville, sur un navire  
monté sur roues, spectacle éblouissant aux yeux de la population. Notons également, avec Adeline Grand-Clément,  
que les *korai* de l'Acropole entre 540 et 480 av. J.-C. étaient parées de vêtements aux couleurs vives et chatoyantes,  
aujourd'hui estompées (A. GRAND-CLÉMENT, « Mettre en couleurs, un acte cosmogonique : quand tissus, métaux et  
chants s'entrelacent » dans I. MILLIAT-PILLOT éd., *Texte du monde, Monde du texte*, Grenoble 2009, à paraître).

88. Voir Eur., *Médée*, 1159 ; *Andromaque*, 148 ; *Iphigénie en Tauride*, 1150.

89. Eschyle, Sophocle, Euripide et Aristophane emploient ces termes de préférence dans les parties lyriques.  
Plus tard, Ménandre s'en servira aussi. En prose, on recense douze occurrences chez Hérodote, autant chez  
Xénophon, six chez Isocrate, et surtout quatre-vingt six chez Platon et quatre-vingt sept chez Aristote.

90. Voir, par exemple, Hdt. III, 107 ; Ar., *Oiseaux*, 1411 ; Eur., *Alceste*, 584 ; *Héraclès*, 376 ; [Xén.], *Traité de  
chasse*, V, 23 ; Arist., *Histoire des animaux*, 504a 13 ; 563b 23.

91. Voir notamment, Eur., *Cyclope*, 182 ; Xén., *Anabase*, I, 5, 8.

92. Voir, par exemple, Eur., *Bacchantes*, 1056 ; Xén., *Mémoires*, III, 10, 14 ; Platon, *République*, 529b 1 ;  
*Critias*, 116d 6.

93. Hdt. VII, 111 ; Xén., *Mémoires*, II, 3, 10 ; Platon, *Cratyle*, 393d 6 ; *Philèbe*, 53e 4 ; *Gorgias*, 491d 10 ;  
*Ménon*, 75e 5 ; *Timée*, 59c 5 ; Dém. IX, *Troisième Philippique*, 37. La tournure apparaît une seule fois au V<sup>e</sup> siècle  
et se généralise au IV<sup>e</sup> siècle.

effet, pour Isocrate, la variété du style oratoire<sup>94</sup>, pour Platon, la variété des caractères, de la musique, des nombres et des noms<sup>95</sup>, pour Aristote, celle de la nourriture, de l'eau ou encore des mouvements<sup>96</sup>. Elle appartient désormais davantage au monde des idées qu'au monde sensible dont elle est pourtant issue<sup>97</sup>.

Enfin, ποικίλος et ses dérivés ne font partie du vocabulaire courant ni de l'Assemblée ni des tribunaux au V<sup>e</sup> siècle. La seule occurrence, exception qui confirme la règle, se trouve chez Antiphon : l'orateur qualifie les paons – qui faisaient partie des « produits » de luxe orientaux possédés par l'élite athénienne – d'ὄρνεις ποικίλους, d'« oiseaux bigarrés »<sup>98</sup>. Pourquoi l'orateur choisit-il d'employer cette métonymie ? Il semble bien que, comme le dit Margaret Miller, « the lexical subversion was employed as a camouflage to avoid rousing the ire of the democratic audience of the lawcourts » : « the peacock symbolised the Oriental *tryphe* introduced to the heart of classical Athens »<sup>99</sup>. Thucydide, quant à lui, n'emploie pas une seule fois le terme ποικίλος ou l'un de ses dérivés, que l'on ne trouve pas non plus dans les discours de Lysias ou d'Andocide. Au siècle suivant, on relève deux occurrences seulement dans le corpus démosthénien<sup>100</sup> et trois chez Eschine<sup>101</sup>, mais aucune chez Hypéride ou Lycurgue. Certes, l'extrême rareté du terme dans les textes destinés aux différentes tribunes d'où l'on s'adresse au peuple ne peut rien prouver en elle-même – vu l'état de notre documentation, ce serait un *argumentum ex absentia* –, mais corrobore notre conviction que la ποικιλία est une notion élitiste, une notion avec des résonances sociales : comme les πολλοί ne pouvaient revêtir des tissus bigarrés tous les jours, ils n'avaient pas non plus accès aux différentes figures liées à la bigarrure. Le mot était pour eux aussi hermétique que la chose était éloignée de leur quotidien.

94. Voir notamment Isocr. XV, *Sur l'échange*, 47 ; V, *P. Philippe*, 27. Voir M. VALLOZZA, « Ποικιλία : storia di un termine in Isocrate » dans R. PRETAGOSTINI éd., *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, vol. 2, Rome 1993, p. 865-876.

95. Voir, par exemple, Platon, *République*, 605a 5 ; *Lois*, 747a 2 ; 812e 2 ; *Cratyle*, 394a 5, 8 ; 417e 6.

96. Voir, e. g., Arist., *De la génération des animaux*, 786b 2 ; *Problèmes*, 861a 5, 7, 12 ; 869b 16.

97. Ce constat confirme la réflexion que l'examen des notices de ποικίλος dans divers lexiques et dictionnaires suscite à Adeline Grand-Clément : « En dépit des différences, toutes les notices esquissent une histoire du mot qui irait de la référence très concrète au savoir-faire artisanal, prépondérant dans les épopées homériques, vers un degré croissant d'abstraction... » (A. GRAND-CLÉMENT, *op. cit.*, p. 522). En revanche, pour les raisons que nous avons vues, nous ne sommes pas d'accord avec la seconde partie de la remarque : « ... l'idée de variabilité se chargeant alors de connotations négatives, à partir de la période classique et se détachant complètement de la notion de couleur ».

98. Antiph., fr. 57.3.

99. M.C. MILLER, *op. cit.*, p. 192 (et plus largement, p. 189-192). Margaret Miller renvoie ici à P. CARTLEDGE, « Fowl play : a curious lawsuit in classical Athens (Antiphon XVI, fr. 57-9 Thalbeim) » dans P. CARTLEDGE, P. MILLET et S. TODD éd., *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990, p. 41-61 (p. 52-53). Voir en effet, par exemple, Ar., *Acharniens*, 61-64.

100. Dém. IX, *Troisième Philippique*, 37 ; XXIX, *C. Aphobos*, 1.

101. Eschn. I, *C. Timarque*, 97 ; *Lettres I*, 3 ; *Lettres IX*, 1.



À l'issue de cette enquête, nous pouvons maintenant esquisser l'évolution de la famille de *ποικίλος* : à l'époque des guerres médiques, la *ποικιλία* renvoie aux vêtements chamarrés des Perses et, partant, à la fascination que ces derniers exerçaient sur une partie de la société athénienne. Mais, à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle, et plus encore au siècle suivant, alors que l'on assiste à une certaine « 'normalisation' de la Perse », pour reprendre l'heureuse formule de Christopher Tuplin<sup>102</sup>, le champ sémantique de la *ποικιλία* glisse vers la sphère de la théorie. Les plus fortunés des citoyens, qui déjà s'habillaient d'étoffes bigarrées et ornaient les murs de leurs demeures de couleurs chatoyantes, conceptualisent progressivement le terme, par le biais de la métaphore, loin du regard – et des oreilles – du peuple. Ainsi, malgré son évolution sémantique, la *ποικιλία* demeure, pour l'élite, un mode de reconnaissance sociale.

---

102. CH. TUPLIN, *op. cit.*, p. 172.