



HAL
open science

Mélange ethnique et emprunts culturels : leur perception et leur valeur dans l'Athènes classique

Dominique Lenfant

► **To cite this version:**

Dominique Lenfant. Mélange ethnique et emprunts culturels : leur perception et leur valeur dans l'Athènes classique. Origines gentium, Ausonius éditions, pp.59-78, 2001. halshs-00003947

HAL Id: halshs-00003947

<https://shs.hal.science/halshs-00003947>

Submitted on 8 Jun 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Article paru dans:

Fromentin V., Gotteland S. (dir.), *Origines gentium*, Bordeaux, 2001.

MÉLANGE ETHNIQUE ET EMPRUNTS CULTURELS : LEUR PERCEPTION ET LEUR VALEUR DANS L'ATHÈNES CLASSIQUE

Dominique LENFANT *

Dans leurs considérations sur les origines des peuples, les Grecs devaient nécessairement aborder, ne fût-ce que de manière négative, la question du mélange, celui des hommes et celui des cultures. Or, dans la pensée philosophique et scientifique, la notion de mélange joua un rôle important dès le VI^e s. a.C.¹ et le mélange équilibré d'éléments contraires fut souvent considéré comme bénéfique, en particulier dans le domaine médical et le domaine climatique².

On peut donc s'interroger sur le rôle joué par le mélange dans la pensée ethnographique. Les Grecs ont-ils conçu la formation des peuples et de leur identité culturelle comme le fruit de mélanges? Ont-ils prisé ou non le mélange, en un peuple, de composantes d'origines diverses? A l'instar de la pensée classique qui opposait volontiers la nature et l'usage, on s'efforcera de distinguer, sur la question des apports hétérogènes, une approche biologique – s'intéressant au mélange ethnique ou démographique – d'une approche culturelle – touchant les emprunts de mœurs ou de pratiques. On se demandera si l'on peut dire, avec Hans Diller, auteur d'une étude classique sur le mélange racial en Grèce avant Alexandre, que les Grecs craignaient le mélange culturel plus que le mélange sanguin et qu'ils pensaient ne pouvoir rien apprendre au contact des autres³. Pour des raisons documentaires évidentes, les réflexions qui suivent privilégieront l'Athènes de l'époque classique, non sans s'efforcer d'élargir, dans la mesure du possible, le cadre de l'étude. On abordera la question du brassage des hommes avant de s'intéresser plus longuement à celle des emprunts culturels.

LE MÉLANGE DÉMOGRAPHIQUE

Les mélanges interethniques sont d'abord un phénomène dont les historiens du V^e s. a.C. reconnaissent l'existence à l'intérieur même du monde grec. Hérodote évoque ainsi

* Université de Strasbourg II.

¹ Par ex. Empédocle A72, Philolaos A23 ou Démocrite A135 DK.

² Dès le VI^e siècle a.C., le médecin et philosophe Alcéméon de Crotoné définissait la santé comme résultant de l'équilibre (ἰσονομία) entre des qualités opposées telles que le chaud et le froid ou le sec et l'humide, tandis que le règne exclusif (μοναρχία) de l'une d'elles aux dépens de son opposée entraînait la maladie, et celui de deux d'entre elles la mort. Cette idée que la bonne santé était le "mélange harmonieux des qualités" (ἡ σύμμετρος τῶν ποιῶν κρᾶσις Alcéméon B4 DK) fut ensuite reprise et approfondie par la médecine hippocratique (Hippocr., *Ancienne Médecine*, 14 et 16, *Nature de l'homme*, 4 et Jouanna 1992, 457-461), à laquelle on doit sans doute d'avoir transposé dans le domaine climatique cet éloge du mélange équilibré d'éléments contraires : le traité hippocratique des *Airs, eaux, lieux*, 12, définit ainsi comme un "mélange des saisons" (κρῆσις τῶν ὥρέων) le climat qui règne en Asie et qui fait prospérer en taille et en beauté l'ensemble des productions locales.

³ Diller 1937, 32 et 154.

l'occupation ancienne de la Grèce continentale en termes de brassages, de séparations, de transformations et de jonctions qui s'opérèrent entre Grecs, Pélasges et autres barbares⁴. De même, chez Thucydide, la Grèce primitive apparaît comme le théâtre d'invasions diverses et de migrations constantes⁵. Les historiens situent donc migrations et mélanges dans un lointain passé grec, sans porter explicitement de jugement de valeur sur le phénomène.

Mais ce sont des exceptions – à moins que leurs propos ne soient implicitement polémiques, niant, sous une apparence de neutralité, des discours plus ordinaires. En effet, le mélange démographique fait généralement l'objet d'une dépréciation. Il est ce que l'on dénonce chez les autres : chez les barbares ou chez les Grecs d'une cité rivale. Au nom de quoi prononce-t-on une telle condamnation?

1) En premier lieu, le mélange est considéré, d'une manière générale, comme une entrave à la cohésion politique et à la force militaire. L'idée s'applique d'abord à l'Empire perse, dont les *Lois* de Platon font l'exemple même de la confusion ethnique : sans la résistance d'Athènes et de Sparte lors des guerres médiques, dit l'Athénien du dialogue, “déjà presque tous les peuples grecs seraient confondus (μειγμένα) les uns avec les autres, des peuplades barbares avec des populations grecques, des populations grecques avec des peuplades barbares, à l'image des gens qui, sous le joug des Perses, tour à tour désassemblés et assemblés, mènent une misérable vie de dispersion”⁶. L'Athénien fait ici allusion aux pratiques de déportation massive de peuples à l'intérieur de l'Empire perse⁷, pratiques dont les Grecs auraient pu être victimes à l'instar des Érétriens, et le caractère coercitif d'un tel mélange suffirait, il est vrai, à le faire qualifier de malheureux. Mais Hérodote le philobarbare attribue lui-même à Xerxès une “armée rassemblant pêle-mêle et sans séparation des peuples de toutes sortes”⁸. Le mélange est ici clairement déprécié et c'est implicitement un facteur explicatif de la faiblesse militaire des Perses dans les guerres médiques.

La condamnation et son explication sont plus explicites chez Thucydide, qui les applique à des peuplades et cités plus modestes : les populations mêlées sont des proies faciles, parce qu'elles sont dans l'incapacité de s'unir, de s'accorder, de prendre part à une défense commune. Tels sont les propos que Thucydide fait prononcer à Alcibiade quand ce dernier veut persuader les Athéniens de maintenir leur projet d'expédition en Sicile : “Les cités de l'île n'ont – dit-il – qu'une population gonflée par un ramassis de gens de toutes provenances”⁹ et, d'après lui, les naturalisations et départs fréquents privent ces gens de tout sens patriotique¹⁰. Ces propos d'Alcibiade, pris dans leur généralité, ne font que refléter les convictions profondes de Thucydide. Quand ce dernier signale qu'Amphipolis est peuplée de

⁴ Hdt. 1.56-58.

⁵ Thc. 1.2.

⁶ Platon, *Lois* 3.693a (trad. L. Robin) : σχεδὸν ἂν ἤδη πάντ' ἦν μειγμένα τὰ τῶν Ἑλλήνων γένη ἐν ἀλλήλοις, καὶ βάρβαρα ἐν Ἑλλησι καὶ ἑλληνικὰ ἐν βαρβάροις, καθάπερ ὧν Πέρσαι τυραννοῦσι τὰ νῦν διαπεφορημένα καὶ συμπεφορημένα κακῶς ἐσπαρμένα κατοικεῖται.

⁷ Weil 1959, 121-122. Pour des exemples de déportation, Hdt. 3.149 ; 6.20, 6.119 ; Ctésias, *FGrHist* 688 F13.10.

⁸ Hdt. 7.40 : στρατὸς παντοίων ἐθνέων ἀναμίξ, οὐ διακεκριμένοι. Cf. 7. 55 et Casevitz 1991, 128.

⁹ Thc. 6.17.2 (trad. D. Roussel) : Ὀχλοῖς τε γὰρ ζυμμίκτοις πολυανδροῦσιν αἱ πόλεις.

¹⁰ Cf. fr. 360 de l'*Érechthée* d'Euripide, cité par Lycurgue : l'Athénienne Praxithéa compare les citoyens hétérogènes des cités étrangères à des chevilles mal fixées dans le bois et les dit citoyens de nom et non en acte.

gens d'origines diverses¹¹ et que les villes de l'Actè "sont habitées par des ethnies mêlées de barbares bilingues"¹², ce n'est pas par intérêt ethnographique, mais pour expliquer qu'ainsi dépourvues de sens patriotique ces cités se soient soumises à Brasidas, au grand dam de Thucydide qui dut à cet échec sa condamnation à l'exil¹³.

Cette idée selon laquelle le mélange est facteur de désunion et de faiblesse trouva même sa place dans la théorie politique puisque Aristote dénonçait comme facteur de sédition "l'absence de communauté ethnique"¹⁴. On notera au passage que la dépréciation ne se limite pas aux mélanges entre Grecs et barbares : Aristote énonce une proposition à valeur universelle, et, dans le passage précité de Platon, c'est tout aussi bien le mélange entre peuples grecs qui est explicitement réprouvé¹⁵.

2) Outre qu'il est, sur le plan pratique, un facteur de faiblesse militaire et politique, le mélange est également déprécié en dehors de toute argumentation, du simple fait qu'il contrevient aux valeurs aristocratiques encore bien enracinées dans la cité classique, fût-elle la plus démocratique.

Au mélange (qui caractérise les autres) est opposée la pureté de souche (que l'on revendique pour soi). C'est ainsi que, d'après Hérodote, les Ioniens d'Asie se targuent d'être plus ioniens que les autres Ioniens, d'être les Ioniens de pure souche (οἱ καθαρῶς γεγονότες Ἴωνες)¹⁶. C'est ainsi que les Athéniens, dans ce qui est un pastiche de leur éloquence officielle, se disent "purement grecs et sans mélange de barbares"¹⁷, par opposition à d'autres cités grecques dont la généalogie mythique comportait volontiers des étrangers¹⁸.

A ce mélange ethnique qu'elle prête à ses rivales, Athènes oppose aussi, pour l'exalter, l'autochtonie de ses citoyens¹⁹ : les oraisons funèbres présentent ainsi les Athéniens comme des descendants du mythique Érechthée, né de la terre attique, descendants qui forment donc une famille et n'ont jamais cessé d'occuper le même sol, par opposition à la plupart des autres cités, peuplées "d'hommes divers de toutes provenances"²⁰. Ce mythe de l'autochtonie athénienne, qui naquit au V^e s. a.C.²¹, eut pour corollaire pratique les diverses

¹¹ Thc. 4.106 (ξύμμεικτον).

¹² Thc. 4.109.4 : οἰκοῦνται ξυμμείκτοις ἔθνεσι βαρβάρων διγλώσσων.

¹³ Cette vue est confirmée par les emplois de ὁμόφυλος et de ἀλλόφυλος chez Thucydide. Cf. Loraux 1996, 223 n. 20, pour qui Thucydide "postule l'entente entre des *homophuloi*", alors que "entre *allophuloi* la *stasis* serait inévitable".

¹⁴ Arist., *Pol.*, 5.1303 a25-b3 : τὸ μὴ ὁμόφυλον. Cf. Loraux 1996, 83, qui note qu'une telle conviction devait avoir de profondes racines pour pénétrer l'esprit du "penseur dont tout l'effort vise à affirmer, contre Platon, qu'une cité se construit avec du dissemblable".

¹⁵ Platon, *Lois*, 3.693a.

¹⁶ Hdt 1.146-7.

¹⁷ Platon, *Ménex.*, 245d : εἰλικρινῶς ... Ἕλληνες καὶ ἀμιγεῖς βαρβάρων ... ou encore : "non métissés de barbares" οὐ μειξοβάρβαροι. Voir, sur ces termes, Casevitz 1991, 126-127 et 137-138.

¹⁸ Le *Ménexène* cite Pélops, Cadmos, Égyptos et Danaos.

¹⁹ Références à ce thème dans la littérature classique dans Diller 1937, 50 n. 57.

²⁰ Lysias, *Or. fun.*, 17 : πανταχόθεν συνειλεγμένοι καὶ ἐτέρους. Cf. Loraux 1981 et 1996, 27-48. La négation du mélange dans le peuplement d'Athènes s'exprime aussi en dehors de l'oraison funèbre. Voir surtout Euripide fr. 360 et Isoc., *Panég.*, 24. Cf. Gotteland dans le présent volume.

²¹ A l'époque archaïque, les Athéniens se rattachaient au contraire à la famille des Ioniens. Ce sont les guerres médiques qui leur permirent de se définir non plus par agrégation, mais par opposition. Cf. Hall 1997, 51-56.

mesures qui, à partir de la loi de Périclès de 451²², visèrent à imposer une endogamie accrue à l'ensemble du corps civique : les deux phénomènes contribuaient à faire de la communauté civique une élite de la naissance censée ne pas mêler son sang à celui des non-citoyens qu'elle côtoyait en nombre – manifestant ainsi la réappropriation par la démocratie de valeurs proprement aristocratiques²³.

3) Toutefois, le mythe de l'autochtonie ne saurait résumer à lui seul les sentiments athéniens. Il était concurrencé par d'autres récits mettant en avant les mélanges ethniques survenus dans le passé de la cité : Thucydide, tout en admettant la stabilité ancienne du peuplement de l'Attique, notait ainsi que des étrangers étaient très tôt²⁴ venus grossir la communauté civique locale, et ce au point de motiver le départ massif de colons vers l'Ionie²⁵. Et, dans le *Théétète*, Platon fait dire à Socrate que tout homme a, parmi ses ancêtres, des barbares aussi bien que des Grecs²⁶.

Qui plus est, les prétentions à la pureté ethnique ont volontiers suscité les railleries, que ce soit celles de Platon qui, dans son *Ménexène*, pastiche et caricature les stéréotypes de l'oraison funèbre²⁷ ou celles d'Hérodote, qui souligne que les Ioniens d'Asie, en fait de pureté, sont le produit d'un mélange entre hommes issus d'au moins une dizaine de peuples²⁸. Certes, ces caricatures avaient nécessairement des cibles et suggèrent qu'il existait bien une tendance à exalter la pureté ethnique, mais il est finalement rare que cette dernière s'exprime dans nos sources²⁹.

Ajoutons que l'analogie entre corps civique athénien et corps aristocratique trouve ses limites dans l'usage officiel même, puisque les Athéniens pratiquaient la naturalisation³⁰ et que rien n'y distinguait, sur le plan juridique, le fils d'un naturalisé de celui d'un citoyen né³¹.

Enfin, ce qui vaut pour Athènes ne vaut pas forcément pour le reste du monde grec : on ignore si la double filiation exigée par la loi de Périclès pour la transmission de la citoyenneté était une règle très répandue dans les autres cités. Mais la mythologie prouve que nombre d'entre elles n'hésitaient pas à faire entrer dans leur généalogie un étranger venu d'Égypte ou de Phénicie³². La réprobation du mélange n'était donc pas forcément la chose la mieux partagée.

²² La coïncidence chronologique est frappante : d'après Hall 1997, 54, c'est en 458 a.C., avec l'*Agamemnon* d'Eschyle, que les textes conservés qualifient pour la première fois les Athéniens d'autochtones.

²³ Loraux 1981, 150-151 ; Ferrar 1988, 29 ; Ober 1989, 261.

²⁴ Dans une période qu'il situe avant la colonisation de l'Ionie.

²⁵ Thc. 1.2.5-6.

²⁶ Platon, *Théét.*, 175a.

²⁷ Loraux 1981, 315-332.

²⁸ Hdt. 1.146. Il se pourrait qu'Hérodote exerce aussi quelque ironie vis-à-vis du thème de l'autochtonie quand il rapporte successivement que les Cariens, alors qu'ils sont venus des îles, se prétendent autochtones, et que leurs voisins les Cauniens, qui se disent originaires de Crète, sont en fait autochtones (1.171-172).

²⁹ Les formules du *Ménexène* citées supra sont même sans équivalent dans les oraisons funèbres conservées.

³⁰ Les naturalisations étaient certes rares (Osborne 1983, 204-209), mais l'essentiel est ici le principe qui les sous-tend.

³¹ En revanche, le naturalisé lui-même n'est pas admis à l'archontat ni aux sacerdoces, cf. Osborne 1983, 173-6. Et le terme d'*ἀστός* est réservé au citoyen de souche, le naturalisé ne pouvant accéder qu'au titre de *πολίτης*. Cf. Lévy 1985, 53.

³² Diller 1937, 32-56. Sur Cadmos et Thèbes : Vian 1963.

Reste que, d'une manière générale, le discours officiel athénien tendait à rejeter le brassage humain et le fait que des voix dissidentes aient ironisé sur cette tendance ne doit pas conduire à minimiser le critère du sang, comme le fait peut-être Hans Diller lorsqu'il affirme que le critère biologique était quasiment absent de la conception grecque de la nationalité³³. Il est vrai toutefois que le mélange culturel a fait l'objet de considérations plus nombreuses et variées, mais c'est peut-être précisément parce que c'était une question plus controversée que ne l'était celle du brassage humain. Qu'en est-il donc du mélange culturel et, tout d'abord, quelle conception en avaient les Grecs de l'époque classique³⁴?

LA CONCEPTION GRECQUE DES EMPRUNTS CULTURELS : LE "DIFFUSIONNISME"

Dans un ouvrage ethnographique comme *l'Enquête* d'Hérodote, l'identité ethnique est avant tout définie par les usages (et non par la langue ou par le type physique)³⁵. Et même dans le traité hippocratique, *Airs, Eaux, Lieux*, où la constitution physique joue un rôle essentiel³⁶, elle n'identifie pas les peuples à elle seule puisqu'elle permet au contraire de définir des types ethniques correspondant aux divers types d'environnements³⁷ ; et les peuples décrits, Sauromates, Macrocéphales, Scythes ou riverains du Phage, manifestent aussi leur spécificité à travers leurs usages propres³⁸.

La manière dont Hérodote décrit les usages d'un peuple est bien connue : elle consiste à souligner ce qui les distingue d'un modèle grec familier au lecteur³⁹, mais aussi à préciser en quoi ils s'écartent de ceux du peuple voisin, qui vient juste d'être décrit. Mais, s'il procède par différenciation, Hérodote s'intéresse aussi aux ressemblances, en particulier aux ressemblances entre les usages et, non content de les signaler, il cherche aussi à les expliquer.

Un seul type d'explication est proposé : quand deux peuples pratiquent un même usage, c'est soit qu'ils sont apparentés, soit que l'un l'a découvert le premier et que l'autre l'a

³³ Diller 1937, 18.

³⁴ Diller traite aussi des mélanges culturels, mais de façon assez désordonnée et peu synthétique. Il ne prend réellement en considération que la question des mélanges entre Grecs et Barbares, mais c'est peut-être tomber victime de la lettre des textes grecs dont les propos généraux portent le plus souvent sur ce type de mélanges.

³⁵ Ce qui, pour l'historien, montre la parenté entre les Colchidiens et les Égyptiens, ce n'est pas tant leur peau brune et leurs cheveux crépus qui, selon ses termes, ne prouvent rien (étant donné que d'autres peuples présentent ces mêmes traits physiques), que leur commune pratique de la circoncision (qui est, elle, d'un usage rare). Cf. 2.104.

³⁶ L'auteur annonce même qu'il traitera des différences *physiques* (μορφή) qui séparent les peuples les uns des autres (*Airs, eaux, lieux*, 12).

³⁷ *Airs, eaux, lieux*, 24.

³⁸ Les Macrocéphales bandent la tête de leurs nouveau-nés (14), les riverains du Phage vivent dans les marécages (15), les Sauromates ont des moeurs guerrières et brûlent le sein de leurs fillettes (17), les autres Scythes sont nomades (18). Le médecin accorde cependant aux caractères physiques une attention prépondérante, tout comme son collègue Ctésias lorsqu'il décrit les anomalies physiques des peuples du bout du monde. Cf. Lenfant 1995, 329.

³⁹ C'est la "Griechenlinie" de Jacoby 1913 et le "miroir en négatif" de Hartog 1991 (notamment le ch. 1 sur la "rhétorique de l'altérité").

imité⁴⁰. Hérodote se refuse à admettre qu'une ressemblance soit une simple coïncidence. Et il s'attache, en plus d'un cas, à établir une véritable généalogie de telle ou telle pratique⁴¹. Ainsi, parmi ceux qui pratiquent la circoncision, les Phéniciens et les Syriens de Palestine l'ont apprise, selon lui, des Égyptiens, d'autres l'ont apprise des Colchidiens, et ces derniers sont eux-mêmes d'origine égyptienne. A part les Égyptiens et tous ces peuples qui les ont imités, la circoncision est pratiquée par les Éthiopiens. Ainsi parvenu en haut de ce *stemma*, Hérodote se demande "lesquels des deux apprirent cette pratique des autres"⁴². Une coïncidence est exclue : la ressemblance dénonce l'emprunt⁴³. Hérodote est ainsi un lointain ancêtre des diffusionnistes de l'ethnologie moderne, qui interprètent la similitude de deux traits culturels comme le résultat d'un emprunt de l'une à l'autre, alors que les évolutionnistes y voient la marque de deux évolutions parallèles et autonomes⁴⁴.

Il est difficile de mesurer pleinement l'originalité d'Hérodote, mais il est certain qu'il s'inscrit dans le droit fil de la pensée ionienne, qui développa dès le VI^e s. a.C. l'idée que telle pratique avait pour inventeur tel peuple précis⁴⁵. C'est ainsi que Xénophane de Colophon attribuait l'invention de la monnaie aux Lydiens⁴⁶ et concevait que les pratiques d'un peuple pussent se transmettre à un autre peuple ou, pour le dire comme le grec, pussent être apprises de lui : ainsi, d'après lui, les gens de Colophon avaient "appris des Lydiens de vaines pratiques de luxe" (ἀβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν) comme de se rendre à l'agora vêtus de robes pourpres, d'arborer de longues chevelures magnifiques et de s'asperger de parfums apprêtés⁴⁷.

⁴⁰ Les Grecs ne parlent pas d'emprunter des mœurs, mais de les imiter (μιμεῖσθαι) [Hdt. 2.104, 4.170] ou, plus souvent, de les apprendre (μανθάνειν) d'un autre peuple. L'équivalence entre μανθάνειν et μιμεῖσθαι ressort clairement de 2.104 : les Phéniciens ont appris l'usage de la circoncision des Égyptiens (παρ'Αἰγυπτίων μεμαθηκέναι), mais ceux qui fréquentent la Grèce n'imitent plus les Égyptiens (οὐκέτι Αἰγυπτίους μιμέονται). En fait, les deux verbes se rapportent à deux moments successifs : μανθάνειν signale l'acte de l'emprunt (il s'emploie donc au passé), μιμεῖσθαι désigne la pratique (il s'emploie donc au présent). Pour désigner l'acte par lequel un peuple a emprunté un usage à un autre, Hérodote emploie surtout μανθάνειν παρὰ (par ex. 1.131. Cf. Xénophane B3 DK) ou ἀπὸ (Hdt. 1.135), mais aussi παραλαμβάνειν ἀπὸ ou παρὰ (2.51), λαμβάνειν παρὰ (2.49) ou encore προσίεμαι (1.135).

⁴¹ Par exemple, l'usage de faire des statues d'Hermès en érection a été transmis des Pélasges aux Athéniens, puis des Athéniens aux autres Grecs (2.51).

⁴² Hdt. 2.104. Un tel exemple invite à nuancer le propos de Kleingünther 1933, 52, d'après qui Hérodote ne s'intéresse qu'aux emprunts effectués par les Grecs.

⁴³ Kleingünther 1933, 57. Ce n'est pas qu'Hérodote ne puisse concevoir l'idée qu'une pratique ait pu être inventée par deux peuples distincts de façon parallèle et indépendante, c'est qu'il la rejette explicitement, non sans avancer parfois quelque critère : ce qui exclut que telle ressemblance soit fortuite, ce qui signale l'emprunt, c'est la *dissonance* d'une pratique avec les autres mœurs d'un peuple ou le sentiment de son introduction récente. Ainsi, si le culte de Dionysos vient d'Égypte et n'est pas grec d'origine, c'est qu'il n'est pas en harmonie (ὁμότροπα) avec les mœurs des Grecs et qu'il a été introduit récemment (2.49). De même, la preuve que les grandes fêtes avec procession ont été inventées par les Égyptiens et que les Grecs leur en ont emprunté l'usage, c'est qu'elles sont anciennes chez les Égyptiens et récentes chez les Grecs (2.58). Ailleurs, Hérodote invoque aussi une ressemblance linguistique (4.189).

⁴⁴ Panoff & Perrin 1973, s.v.

⁴⁵ Comme l'a montré Kleingünther 1933, l'attribution d'un premier inventeur ou πρῶτος εὐρετής aux diverses pratiques humaines s'exprimait déjà dans des mythes antérieurs, mais l'inventeur était alors un dieu ou un héros. Si les Ioniens situèrent ces inventions chez des peuples, donc dans un cadre plus large, mais désormais humain, ce fut à la fois parce que le commerce maritime leur avait fait découvrir l'étranger et parce qu'ils soumettaient les mythes traditionnels à une critique rationaliste (p. 40). Mais ils ne remirent pas en question l'idée même que chaque pratique n'eût qu'une seule et unique origine.

⁴⁶ Xénophane de Colophon B4 DK.

⁴⁷ Xénophane de Colophon B3 DK.

Si Hérodote s'inscrivait dans la logique des recherches ioniennes, il contribua sans nul doute à répandre de telles conceptions : Kleingünthner a bien montré comment se développèrent, après lui, les considérations sur les peuples inventeurs, dont on repère la trace dans les diverses branches de la littérature⁴⁸. Les Grecs furent donc diffusionnistes sans le savoir.

Ainsi, de façon paradoxale, les usages, qui sont pour une bonne part ce qui définit un peuple à leurs yeux, sont aussi un élément vagabond, qui peut disparaître ou apparaître chez tel ou tel d'entre eux. Ils évoluent par suite d'une confrontation avec ceux de l'étranger : c'est la fréquentation d'autres peuples qui conduit les Macrocéphales décrits par Hippocrate à cesser de bander la tête de leurs bébés⁴⁹ ; et, d'après Hérodote, c'est en fréquentant les Égyptiens que les Phéniciens ont appris la circoncision et c'est au contact des Grecs qu'ils ont cessé de la pratiquer⁵⁰. Les contacts interethniques conduisent donc à modifier certains peuples par le biais d'emprunts culturels. Mais, au-delà de leur constat, ces emprunts font-ils l'objet d'un jugement de valeur ? Sont-ils à l'origine d'une hiérarchie entre les peuples ?

INVENTION OU IMITATION : UN CRITÈRE DE HIÉRARCHIE ENTRE LES PEUPLES ?

Le vocabulaire employé suggère d'emblée une orientation : parler d'apprentissage ou d'imitation, c'est *a priori* désigner comme supérieur le modèle par rapport à son imitation, le maître par rapport à son disciple. Cela ressort clairement de l'oraison funèbre que Thucydide place dans la bouche de Périclès et qui *commence et conclut* l'éloge de la *politeia* athénienne en soulignant qu'elle n'imité pas les autres peuples (μᾶλλον ... ἢ μιμούμενοι ἑτέρους), qu'elle n'a rien à envier (ζηλοῦν) aux usages (νόμοι) de ses voisins – donc qu'il n'est pas dans son intérêt de les imiter –, qu'elle est elle-même exemple (παράδειγμα) à imiter, et qu'elle est même, selon une formule qu'on me pardonnera de traduire littéralement et qui nous ramène au champ sémantique de l'apprentissage, “l'éducation de la Grèce” (τῆς Ἑλλάδος παιδείσις)⁵¹. Isocrate surenchérit dans la formule non moins célèbre de son *Panegyrique* (50) : “Notre cité a de tant distancé (ἀπολέλοιπεν) les autres hommes pour la pensée et la parole que ses élèves (μαθηταί) sont devenus les maîtres (διδάσκαλοι) des autres”. La transmission en chaîne est comme une consécration. Ici, la hiérarchie est explicite : il est question de distancer les autres.

De même, dans son éloge des institutions spartiates, Xénophon commence par dire que leur fondateur Lycurgue, loin d'imiter (οὐ μιμησάμενος) les autres cités, a pris des décisions contraires à la plupart d'entre elles⁵². Pour ces Athéniens, qu'ils parlent de Sparte ou de leur propre cité, l'éloge suppose de rejeter l'imitation.

⁴⁸ Il importe peu qu'en bien des cas les découvertes soient imputées à des individus : Busiris est égyptien et Thésée athénien.

⁴⁹ *Airs, eaux, lieux*, 14.

⁵⁰ Hdt. 2.104.

⁵¹ Thc. 2.37 et 41. Παιδείσις a un sens plus fort en grec que dans les traductions usuelles (“éducatrice”, “vivante leçon”) : il désigne proprement l'action d'instruire, et non l'agent de cette instruction.

⁵² Xén. *Lac.*, 1.2.

C'est par contraste avec une telle attitude que le récit d'Hérodote prend tout son sens. Parmi les peuples qu'il décrit, ce sont quasiment toujours les mêmes qui inventent, toujours les mêmes qui imitent. Et les lecteurs modernes de l'*Enquête* ont depuis longtemps distingué plusieurs catégories de peuples : ceux qui ont inventé et ont été imités (ce sont des peuples anciens comme les Égyptiens) ; ceux qui, plus récents, ont emprunté aux précédents (c'est le cas des Grecs et des Perses⁵³) ; ceux enfin qui, tout jeunes, n'ont guère inventé, mais refusent d'emprunter aux autres (c'est l'exemple des Scythes⁵⁴). Les peuples inventeurs ont évolué du fait même de leurs inventions⁵⁵, tandis que les peuples emprunteurs ont dû leurs mutations culturelles à des apports extérieurs (par emprunt à un peuple voisin, ou transmission par des immigrés issus d'un peuple inventeur⁵⁶). Faut-il en conclure à une hiérarchie entre inventeurs et imitateurs ?

Rien ne permet de l'affirmer : Hérodote n'établit aucune hiérarchie explicite entre les peuples, mais plutôt entre certains usages des uns et des autres. Il admire certaines inventions, mais il se pourrait qu'il considère comme une valeur positive la faculté d'emprunter avec discernement. Ici comme ailleurs, l'historien rejette toute opposition tranchée.

Néanmoins, il se pourrait qu'il y ait dans ses propos sur les Grecs une ironie comparable à celle qui touchait les prétentions à la pureté ethnique. On a rappelé que, pour faire l'éloge des Athéniens ou des Spartiates, il convenait de nier toute imitation de leur part. Or le récit d'Hérodote fait justice de ces prétentions, tant en ce qui concerne les Grecs dans leur ensemble que les Athéniens ou les Spartiates en particulier.

Pour ce qui est des Grecs dans leur ensemble, il les présente comme de grands imitateurs⁵⁷ : s'interrogeant sur l'origine du mépris pour le travail manuel et de l'exaltation des pratiques guerrières, il admet ne pouvoir affirmer que les Grecs les ont empruntés aux Égyptiens. Pourquoi ? Parce que presque tous les barbares (Thraces, Scythes, Perses ou Lydiens) partagent ces valeurs. Mais ce qu'il tient pour certain, c'est que les Grecs les doivent à l'un de ces peuples barbares. De même, quand il constate une analogie entre usages grecs et égyptiens, il est catégorique sur le sens dans lequel s'est effectué l'emprunt : ce sont nécessairement les Grecs qui les ont empruntés aux Égyptiens⁵⁸.

Non seulement les Grecs sont, pour Hérodote, de grands emprunteurs, mais il est rare qu'ils soient imités. Le seul exemple de pratique qui, selon l'historien, leur ait été empruntée par les barbares est assez éloquent : dans un passage où l'historien souligne les dispositions exceptionnelles des Perses à adopter des usages étrangers, il cite comme exemples d'emprunts le costume mède, la cuirasse égyptienne et "toutes les espèces de plaisirs dont ils entendent parler : par exemple, ils ont appris des Grecs (ἀπ' Ἑλλήνων μαθόντες) à faire l'amour avec des garçons (παισὶ μίσγονται)"⁵⁹. Si Hérodote ne mentionne guère, comme

⁵³ "Les Perses sont les hommes du monde qui adoptent le plus volontiers des usages étrangers" (Hdt. 1.135).

⁵⁴ Hdt. 4.76.

⁵⁵ Il s'agit avant tout des Égyptiens, des Babyloniens et des Lydiens. Par ex. 2.49, 58, 109 ; 2.109 ; 1.94.

⁵⁶ Par ex. les Grecs ont emprunté aux Égyptiens une foule de pratiques et de conceptions religieuses (2.4, 43 sq., 50, etc.) ; ils ont reçu l'écriture d'immigrés phéniciens (5.58).

⁵⁷ Cf. Kleingünther 1933, 53.

⁵⁸ Il dit, à propos du culte de Dionysos, ne pas admettre "que les Égyptiens aient emprunté aux Grecs ces rites, pas plus qu'aucune autre coutume" (2.49).

⁵⁹ 1.135.

usage emprunté aux Grecs, que la pédérastie, Plutarque n'avait sans doute pas tort d'y déceler quelque malice : la formulation permet une plaisanterie contre l'attente et, qui plus est, le scénario propose l'inversion d'un *topos*, puisque, d'habitude, les pratiques de débauche des sens sont données pour des emprunts déplorables faits par des Grecs aux peuples orientaux, Lydiens ou autres...

La même malice s'exerce à l'égard de ces Athéniens qui se vantaient, dans leurs éloges d'eux-mêmes, de n'imiter personne. Hérodote, lorsqu'il évoque la fabrication de représentations d'Hermès en érection, reconnaît aux Athéniens le mérite (?) de l'avoir, "les premiers des Grecs, apprise des Pélasges" : Ἀθηναῖοι πρῶτοι Ἑλλήνων ... μαθόντες. L'expression sonne, là encore, comme une plaisanterie contre l'attente là où l'on attendrait, selon la formule usuelle, πρῶτοι εὐρόντες.

Quant aux Spartiates qui se vantaient, eux aussi, de n'avoir point de modèle ⁶⁰, Hérodote rapporte que, selon une tradition dont il leur attribue la paternité, Lycurgue a emprunté leur constitution à la Crète ⁶¹. Il est indéniable qu'Hérodote s'inscrit ainsi en faux contre un discours usuel, qui fait fi de l'histoire à des fins de prestige, et qu'il ironise sur ce qui n'est à ses yeux que vanité mal placée.

Mais les débats sur la désignation du peuple inventeur ne s'en poursuivirent pas moins après lui, pour se faire le support implicite de pensées partisans. Ainsi, du rapport entre les usages crétois et les usages lacédémoniens, qui présentaient, aux yeux des anciens, des ressemblances frappantes, les conduisant, dans la logique de leurs conceptions diffusionnistes, à s'interroger sur l'antériorité des uns sur les autres. L'historien Éphore soutient ainsi que les Crétois sont les inventeurs de ces usages communs ⁶² et polémique ouvertement contre l'idée inverse, développée par "certains auteurs" qui demeurent anonymes.

En fait, dans ces discussions sur peuple inventeur et peuple imitateur, la conclusion commande les prémisses : on sait d'abord qui l'on entend mettre en valeur et l'on plie le raisonnement aux besoins de la cause. Cela peut prendre la forme que l'on vient de voir – celle d'un duel pour obtenir le titre d'inventeur – mais on peut aussi procéder à un renversement des valeurs habituelles. Ainsi d'Aristote qui, tout en reconnaissant que "la constitution des Laconiens est sur la plupart des points une imitation de celle de Crète", présente la copie comme supérieure au modèle, du fait que les institutions plus récentes sont, selon lui, plus élaborées que celles d'autrefois ⁶³. De même, l'auteur de l'*Epinomis*, après avoir admis que les Grecs avaient emprunté leur conception des dieux à l'Égypte et à la Syrie, pose que "tout ce que les Grecs ont pu recevoir des Barbares, ils l'ont conduit à un plus haut point de beauté finale" ⁶⁴. Cette idée de l'emprunt perfectionné, que F. Hartog analyse comme une spécificité de l'époque romaine ⁶⁵, existe donc déjà chez les Grecs de l'époque classique.

⁶⁰ Si toutefois c'est bien leur point de vue que reproduit Xén., *Lac.*, 1.2.

⁶¹ Hdt. 1.65.

⁶² *FGrHist* 70 F 149.17 (Str. 10.4.17). Cf. F 33 (Str. 10.4.9).

⁶³ Arist., *Pol.*, 2.10.1 (1271b20).

⁶⁴ Platon, *Epinomis*, 987 d-e, trad. L. Robin.

⁶⁵ Hartog 1996, 199, à propos de Denys d'Halicarnasse.

Ainsi, la qualification d'un peuple comme imité ou comme imitateur est rarement neutre⁶⁶. Toutefois, une telle qualification fait référence au passé. Qu'en est-il de l'avenir? Arrive-t-il que des emprunts soient prescrits ou proscrits?

EMPRUNTS PRESCRITS, EMPRUNTS PROSCRITS

On peut partir de ce texte éminemment normatif que sont les *Lois* de Platon. La cité imaginaire de Magnésie est régie par un code de lois inaltérable et vit pour cela dans un isolement quasi complet. Les contacts avec les étrangers sont une source potentielle d'innovation (καινοτομία) ⁶⁷ et donc d'altération. En conséquence, les rapports avec l'étranger sont soumis à un étroit contrôle : on surveille les commerçants de passage pour éviter qu'ils n'introduisent des nouveautés ⁶⁸ ; et seuls peuvent voyager à l'étranger des envoyés officiels dûment sélectionnés, censés revenir enseigner à la jeunesse "quelle est, dans le domaine de l'organisation politique, l'infériorité des principes de conduite des autres peuples". ⁶⁹ Les relations avec l'extérieur ne sont cependant pas proscrites : elles permettent à l'État de penser ses lois, sans se contenter de les vivre par la force de l'habitude ⁷⁰, et éventuellement de redresser celles qui en ont besoin ⁷¹. Platon propose ainsi d'envoyer à l'étranger des observateurs qui reviennent informer à ces fins le Conseil Suprême de Surveillance Législative ⁷² ; il envisage à l'inverse que l'on accueille, s'il en existe, des observateurs venus de l'étranger soit pour examiner une belle institution locale, soit pour montrer une belle institution étrangère ⁷³. La porte n'est donc pas complètement fermée aux usages étrangers, mais ces derniers interviennent plus comme éléments de comparaison et de réflexion que comme source de changement.

Cela dit, une telle fermeture n'est pas ce que Platon préconise pour sa cité, bien réelle, d'Athènes : elle se comprend pour la cité des *Lois* qui est proche de la perfection et pour laquelle il est donc logique de fuir la nouveauté ⁷⁴. Mais Platon souligne que, pour les cités ordinaires, le mélange de mœurs est naturel ⁷⁵ et, somme toute, indifférent ⁷⁶, puisque les pratiques y sont mauvaises, avant comme après l'emprunt.

⁶⁶ *L'Athéna noire* de Martin Bernal, avec tous ses partis pris contestables, est l'avatar moderne d'un tel phénomène, même s'il est plus extrémiste que ne le fut aucun Grec : Bernal 1987-1991 développe la thèse selon laquelle la Grèce doit l'essentiel de sa culture aux civilisations égyptienne et sémitique, elles-mêmes dérivées d'une souche est-africaine. Sur les débats et critiques qu'elle suscite, voir Lefkowitz & MacLean Rogers 1996. La question de l'imitation culturelle a donc encore ses enjeux aujourd'hui.

⁶⁷ Platon, *Lois*, 949e.

⁶⁸ Platon, *Lois*, 953a.

⁶⁹ 951a.

⁷⁰ 951b.

⁷¹ 951c.

⁷² 951a-952d.

⁷³ Là encore, ils seront accueillis par des Magnètes choisis, mais il y aura bien échange d'informations : "il leur aura enseigné ceci, il leur aura appris cela" (953d).

⁷⁴ 797, 950a.

⁷⁵ 949e : Πέφυκεν δὲ ἡ πόλεων ἐπιμειξία πόλεσιν ἢθη κεραννύναι παντοδαπά, καινοτομίας ἀλλήλοισ ἐμποιούντων ξένων ξένοισ : "Les relations entre cités ont pour effet naturel de mêler en elles des mœurs de toute sorte, du fait des innovations que les étrangers, avec leurs traits étrangers, font naître les uns chez les autres".

⁷⁶ 949e-950a.

En effet, déplorer l'introduction de mœurs étrangères suppose souvent que l'on considère les mœurs locales comme bonnes, inégalables et devant être conservées. C'est le raisonnement que l'on prête communément aux Spartiates, réputés fiers, en limitant les contacts avec les gens de l'extérieur, l'effet corrompateur des mœurs étrangères⁷⁷. Mais les Grecs en général présentent souvent l'adoption d'un usage étranger comme une source de décadence parfois fatale : Critias dénonce ainsi la Lydie comme l'inventrice d'usages conduisant aux excès de boisson, et qui ont corrompu l'ensemble de la Grèce, à l'exception de Sparte⁷⁸. De même, c'est l'adoption de valeurs et d'usages étrangers qui paraît expliquer, aux yeux de Xénophon, la décadence de la Sparte de son temps⁷⁹. L'*Enquête* même d'Hérodote peut s'entendre comme une leçon sur les dangers de certains emprunts : dans une analyse convaincante, James Redfield propose de distinguer dans le récit d'Hérodote des *soft peoples* et des *hard peoples* ; les peuples durs ne peuvent être soumis, les peuples mous peuvent l'être, mais ils se vengent en amollissant leur conquérant, qui leur emprunte leurs mœurs ; c'est ainsi que les Perses, peuple dur à l'origine, s'amollissent au contact de leurs sujets mèdes et lydiens. Pour Redfield, Hérodote invite ainsi les Grecs à n'emprunter les usages étrangers qu'avec discernement⁸⁰.

Si l'importation de mœurs étrangères est volontiers conçue comme une source de corruption, de décadence ou de malheur, la condamnation frappe quasi systématiquement l'imitation d'usages étrangers par un individu isolé. C'est au point qu'à Sparte, pour se débarrasser d'un roi, on l'accuse bien souvent d'imiter des pratiques étrangères : Cléomène I^{er} devient fou pour avoir trop fréquenté les Scythes qui lui ont appris l'usage du vin pur⁸¹ et le régent Pausanias, séjournant à Byzance, devient despotique au contact des Perses⁸². Les Athéniens ont, de leur côté, des sentiments plus mêlés vis-à-vis de leurs grands hommes caméléons : Thémistocle – censé s'être familiarisé avec les usages perses – n'en reçoit pas moins l'éloge de Thucydide⁸³, et la faculté d'Alcibiade à "s'adapter et à se conformer aux mœurs et au mode de vie" des autres peuples est donnée par Plutarque pour son talent majeur⁸⁴. Mais ces personnages, qui suscitent autant de fascination que de rejet, ne font

⁷⁷ Par ex. Xén., *Lac.*, 14.4 : "Jadis on bannissait les étrangers et on défendait aux citoyens de voyager hors de leur pays, de peur qu'ils ne fussent infestés des vices de l'étranger" et Plut., *Lyc.*, 27.6-9.

⁷⁸ Critias B6 et B33 DK. La pratique en question consiste à faire usage de coupes de vin collectives que l'on fait passer à la ronde en portant des toasts, ce qui conduit à boire davantage et nuit par conséquent à la santé physique et morale (B6). La Lydie l'aurait notamment transmise à la Thessalie, à Athènes, à Thasos et à Chios. Critias met en contraste la pratique spartiate de la coupe individuelle dans laquelle chacun boit juste ce qu'il faut pour être d'humeur joyeuse (B6 et 33).

⁷⁹ Xén., *Lac.*, 14.

⁸⁰ Redfield 1985, 109 sq. "Herodotus calls upon the Greeks to be critical assimilators, to experience cultural change not as mere diffusion but as a thoughtful choice between options" (p. 117).

⁸¹ Hdt. 6.84, qui n'accorde aucun crédit à cette version des faits, qu'il attribue aux Spartiates.

⁸² The. 1.130-1. Il pratique la ζήλωσις τῶν βαρβάρων. Les accusations de médisme portées contre Pausanias ont paru depuis longtemps suspectes, mais les avis sont partagés sur les auteurs de cette probable invention : les Spartiates hostiles aux aventures extérieures ou les Athéniens désireux de justifier leur prise de pouvoir au sein de l'alliance maritime (Badian 1993, 130-1).

⁸³ The. 1.138.

⁸⁴ Plut., *Alcib.*, 23.3-6 : "il n'était rien qu'il ne pût imiter et pratiquer. A Sparte, il était toujours en train d'exercer son corps, toujours frugal et austère ; en Ionie, il se montrait efféminé, voluptueux et nonchalant ; en Thrace, il s'enivrait et montait à cheval, puis, quand il fut en compagnie du satrape Tissapherne, il surpassa par son faste et ses dépenses la magnificence des Perses" (23.5).

qu'appliquer une habile tactique en adoptant à l'étranger des usages étrangers : c'est une manifestation parmi d'autres de leur opportunisme, qui n'atteint pas ce qu'ils sont⁸⁵. Les Spartiates semblent au contraire considérer que l'adoption de mœurs étrangères modifie l'homme et le corrompt irrémédiablement. C'est peut-être sous l'influence lacédémonienne que Xénophon conduit ce même raisonnement à propos de Critias, corrompu, selon lui, par la fréquentation des Thessaliens – réputés jouisseurs – chez qui il avait séjourné durant son exil⁸⁶.

Il n'en demeure pas moins que la manière dont les Athéniens déprécient l'imitation d'usages étrangers s'exprime jusque dans leur langage quotidien. C'est au point que, pour qualifier des attitudes qu'ils réprouvent, ils les présentent comme caractéristiques de tel ou tel peuple. L'étranger est censé avoir de mauvaises mœurs et l'on ne retient volontiers de lui qu'un stéréotype négatif : les Mégariens sont bêtes et les Lesbiens pervers. Ces stéréotypes étaient assez forts pour trouver une consécration dans le vocabulaire, avec les nombreux verbes en *-ίζω* dérivés de noms de peuples ou de cités⁸⁷ et qualifiés par les linguistes d'"imitatifs"⁸⁸ du fait qu'ils signifient "être comme, faire comme un (Béotien, etc.)" ou, plus précisément, faire ce que le stéréotype donne pour une caractéristique de tel peuple. Ainsi, *αἰγυπτιάζειν* ("faire l'Égyptien"), c'est agir en fourbe ; faire le Spartiate, c'est être pédéraste ; et vivre en Sybarite, c'est être un jouisseur⁸⁹. L'imitation de mœurs étrangères ou présumées telles est donc un stigmate, dans la mesure où l'on prête souvent aux étrangers de mauvaises mœurs. Mais sa condamnation est évidemment aggravée quand les pratiques adoptées sont celles de l'ennemi, comme dans le cas du médisme ou du laconisme, qui ajoutent au changement de mœurs la trahison politique⁹⁰.

L'imitation d'usages étrangers peut en effet exprimer la sympathie pour un autre État et pour ses institutions et c'est cette dimension politique qui favorise une orientation opposée à la précédente : l'éloge des institutions et pratiques étrangères chez ceux qui ne sont pas satisfaits des pratiques locales, notamment de leurs institutions politiques. La fascination exercée ainsi par l'Égypte, la Perse ou Sparte a fait l'objet d'études détaillées, qui ont cependant toutes conduit à saisir les limites de l'enthousiasme ainsi exprimé⁹¹. Dans bien des cas, l'expression de l'admiration n'est que superficielle, voire ironique, et s'accompagne de critiques violentes : c'est particulièrement vrai des propos platoniciens sur l'Égypte ou sur la Perse⁹². Mais il faut faire une place à part à Sparte, qui a fait l'objet d'éloges inconditionnels de la part d'oligarques athéniens tels que Critias, tentés à la fois d'établir dans leur cité un régime comparable à celui de Sparte et de collaborer avec cette dernière.

⁸⁵ Plutarque y insiste.

⁸⁶ Cf. Xén., *Mém.*, I.2.24.

⁸⁷ Hodot 1992 propose une étude sémantique de ces verbes en *-ίζω* (ainsi que des adverbes en *-ιστί* et substantifs en *-ισμός* qui leur sont associés).

⁸⁸ Cf. Debrunner 1917, 136-8.

⁸⁹ Ar., *Thesm.*, 922, fr. 338, fr. 105, *Paix*, 344. Cf. Taillardat 1965, n° 409 (*αἰγυπτιάζειν*), 207 (*λακωνίζειν*), 549 (*συβαριάζειν*).

⁹⁰ Sur le médisme : Graf 1979. Sur le laconisme à Athènes : Tigerstedt 1965, 155-158.

⁹¹ Pour l'Égypte : Froidefond 1970. Pour la Perse, on ne dispose que d'études partielles, comme Hirsch 1985 (à propos de Xénophon) et Lévy 1996. Pour Sparte : Ollier 1933 et Tigerstedt 1965. Sur la recherche de modèles étrangers par les Athéniens mécontents de leurs institutions et sur les limites d'un tel phénomène, Lévy 1976, 197-207.

⁹² Brisson 1987 souligne que, chez Platon, "l'éloge de l'Égypte est indissociable du blâme" ; Lévy 1996.

Chez cet oligarque extrémiste, l'éloge de Sparte s'étend à tous les aspects de la cité. C'est que le politique se laisse difficilement isoler et qu'il est solidaire de valeurs morales, comme il ressort de la notion très large de *politeia*⁹³ : de même que l'éloge du régime démocratique va de pair avec celui des mœurs athéniennes dans l'oraison funèbre⁹⁴, de même la critique de ce régime entraîne celle de ses mœurs et la recherche d'un modèle à l'étranger. Si Critias vante le fossé qui sépare à Sparte l'esclave de l'homme libre⁹⁵, c'est pour mieux critiquer la confusion possible à Athènes entre les divers statuts⁹⁶, et donc, en dernier ressort, le fait que des pauvres y puissent être citoyens – contrairement aux aspirations des oligarques. L'admiration de Critias vise jusqu'aux “plus petits détails de la vie quotidienne” spartiate⁹⁷ tels que le *cothon*, cette timbale parfaite pour les soldats en campagne dans la mesure où son goulot arrondi retient les impuretés et où sa couleur cache aux yeux du buveur la saleté répugnante de l'eau qu'il lui faut bien boire. C'est que ces éléments matériels – chaussures, manteaux, timbales ou mobilier – véhiculent des pratiques et des valeurs telles que la sobriété et la modération⁹⁸.

Cela dit, il n'est jamais question, autant que l'on sache, d'importer tout cela dans Athènes. Il y eut certes un phénomène de laconomanie en vertu duquel de jeunes Athéniens fortunés imitèrent tel ou tel usage spartiate, comme d'avoir les cheveux longs, de pratiquer tel sport ou de porter un gourdin⁹⁹. Mais ils n'empruntaient que des détails matériels et se contentaient de modifier leur apparence, de jouer un rôle, et non d'adopter les valeurs exprimées par l'usage singé¹⁰⁰. Il ne s'agit donc que d'une mode, pratiquée par des conservateurs qui n'étaient même pas toujours des oligarques. Et si l'on va jusqu'à une certaine imitation dans le domaine des mœurs, elle demeure très superficielle¹⁰¹. Quant à la pratique politique, c'est avec le Régime des Trente qu'elle offre l'exemple d'imitation le plus poussé. Whitehead a mis en lumière ses emprunts probables à Sparte : outre le comité de cinq éphores, le nombre même des Trente – analogue à celui des Gérotes, également nommés à vie et irresponsables –, peut-être même le nombre de Trois Mille (sans doute proche de celui des citoyens spartiates de l'époque), il relève les mesures qui contribuent à “fermer” à la manière laconienne la société “ouverte” qu'était Athènes : l'interdiction d'enseigner l'art oratoire s'inspire de l'hostilité laconienne au discours, le refoulement hors de la ville de ceux qui ne font pas partie des Trois Mille évoque la peur spartiate de la contagion étrangère, et l'exécution arbitraire de métèques, qui les invitait tous à prendre la fuite, n'est pas sans rappeler les xénélasies¹⁰². Il n'en demeure pas moins que ces emprunts, qui furent contestés parmi les Trente eux-mêmes¹⁰³, restèrent eux aussi

⁹³ Bordes 1982, notamment 139-184 et 375-384.

⁹⁴ Thc. 2.37-41.

⁹⁵ Critias B37 DK.

⁹⁶ Cf. [Xén.], *Ath.*, 1.10-12.

⁹⁷ Critias B34 DK.

⁹⁸ Cf. l'exemple cité supra (n. 76) de la coupe individuelle qui favorise chez les Spartiates la sobriété, par opposition à l'usage, répandu ailleurs, de la coupe collective.

⁹⁹ Par ex. Ar., *Oiseaux*, 1281-1283 et Platon, *Prot.*, 342b-c. Cf. Whitehead, 117.

¹⁰⁰ Cf. Platon, *Prot.*, 342b-c.

¹⁰¹ Tigerstedt 1965, 156 et Lévy 1976, 197-8.

¹⁰² Whitehead 1982-1983, 119-130.

¹⁰³ Whitehead, 113-114 propose d'y voir un point d'achoppement entre Critias et Thérémène.

superficiels ¹⁰⁴ et éphémères. Ainsi, même face au modèle spartiate, l'imitation n'est pas véritablement tentée ni recommandée ¹⁰⁵.

L'enthousiasme affiché pour les pratiques étrangères est avant tout l'instrument d'une réflexion et l'expression d'une insatisfaction : on n'est finalement pas très loin de Magnésie qui confronte ses usages avec ceux de l'étranger pour alimenter sa réflexion sur ses institutions propres, celles qui sont et celles qui devraient être ¹⁰⁶. Mais, si l'on vante ce qui se fait ailleurs, c'est avant tout pour critiquer ce qui se fait chez soi : c'est particulièrement clair chez les laconisants, depuis Cimon qui allait répétant aux Athéniens que "les Lacédémoniens, eux, n'étaient pas comme ça" ¹⁰⁷.

C'est ce qui explique le paradoxe de l'idéologie oligarchique athénienne qui, tout en donnant pour modèle des pratiques spartiates, déplore le mélange des usages athéniens avec ceux des autres peuples. Avec une exagération évidente, le pamphlet du Pseudo-Xénophon affirme ainsi que "Alors que les Grecs préfèrent la langue, le genre de vie (δίαιτα) et la tenue qui leur sont propres (ἰδίᾳ), les Athéniens adoptent en ces matières un mélange (κεκραμμένη) d'éléments venus de tous les peuples grecs et barbares" ¹⁰⁸. Il est difficile de rendre dans la traduction française la forte opposition entre ἰδίᾳ et κεκραμμένη, mais ce dernier mot tire de l'antithèse une connotation nettement péjorative, et la chute sur le terme de "barbares" porte à son comble le scandale. Dans le même sens, l'oligarque déplore l'afflux à Athènes de biens de toutes provenances ¹⁰⁹, tout comme l'accueil fait par sa cité aux étrangers et aux métèques ¹¹⁰.

Mais, sur ces points, l'idéologie démocratique n'est pas le simple envers de l'idéologie oligarchique. S'il est vrai que l'oraison funèbre prononcée par Périclès loue Athènes, au rebours de l'oligarque, d'attirer et d'accueillir les hommes et les biens étrangers ¹¹¹, elle ne dit mot de ses emprunts culturels – qui sont pourtant réels. Et c'est précisément en confrontant ces discours politiques aux pratiques réelles de l'Athènes contemporaine que l'on en saisira au mieux le sens.

LES IDÉOLOGIES POLITIQUES ET LA PRATIQUE DES EMPRUNTS CULTURELS A ATHÈNES

Athènes est évidemment un cas particulier, mais qui nous permet de mettre en rapport les discours et la pratique. Les sources littéraires n'évoquent guère les emprunts culturels en

¹⁰⁴ Par exemple, à part le nom et le nombre, les éphores athéniens n'ont rien de commun avec leurs homonymes spartiates et, comme le note Whitehead, 119-120, ils semblent avoir assez rapidement disparu en tant que tels.

¹⁰⁵ Cf. Lévy, *ibid.*, qui cite Xén., *Lac.*, 10.8 : "Le plus étonnant, c'est que tout le monde loue de tels usages, mais qu'aucune cité n'accepte de les imiter" et conclut que, "plutôt que d'adopter des moeurs ou des institutions difficilement transposables", on se contente "de tirer du modèle spartiate des leçons de conservatisme et de discipline".

¹⁰⁶ Tigerstedt voit du reste dans la glorification de Sparte l'origine même de la pensée politique athénienne (p. 158).

¹⁰⁷ Plut., *Cim.*, 16.3. Cf. Esch., *Tim.*, 180-181.

¹⁰⁸ Ps.-Xén., *Ath.*, 2.8 : καὶ οἱ μὲν Ἑλληνας ἰδίᾳ μᾶλλον καὶ φωνῇ καὶ διαίτῃ καὶ σχήματι χρῶνται, Ἀθηναῖοι δὲ κεκραμμένη ἐξ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων.

¹⁰⁹ Ps.-Xén., *Ath.*, 2.7.

¹¹⁰ Ps.-Xén., *Ath.*, 1.10-12.

¹¹¹ Thc. 2.38 (afflux des biens de toutes provenances) et 39 (ouverture aux étrangers).

tant que tels, mais plusieurs indices nous portent à croire que l'Athènes classique les a largement pratiqués. Il y a tout d'abord le passage ou le séjour durable de nombreux étrangers qui ont indiscutablement marqué la philosophie, l'art, la science et la pensée en général – il suffit de citer Anaxagore, Phidias ou les sophistes. L'influence des métèques sur les pratiques locales s'est aussi fait sentir dans le domaine religieux, comme dans le cas des Thraces dont la déesse Bendis reçut un culte officiel de la cité ¹¹².

Outre les hommes, les biens étrangers qui pénétraient à Athènes ont certainement contribué à y répandre des pratiques ou des valeurs nouvelles. On a déjà évoqué cette coupe de vin collective que Critias donnait pour une importation d'origine lydienne et qui incitait, selon lui, à boire à tour de rôle et plus que de raison, conduisant ainsi à la dépravation physique et morale (B6 et B33) : l'objet importé véhicule souvent une pratique et des valeurs. Cette solidarité des importations et des pratiques est particulièrement évidente pour tout ce qui est produits de luxe : les importer suppose de pratiquer le luxe. Or, le nombre et la variété des produits importés impressionnaient les Athéniens eux-mêmes ¹¹³.

Cette impression trouve confirmation dans les sources archéologiques, dont les apports jettent un éclairage nouveau sur la réalité des emprunts. On prendra l'exemple très parlant des emprunts d'Athènes à la Perse, auxquels vient d'être consacrée une grande synthèse ¹¹⁴. Tout d'abord, on peut déduire des sources littéraires elles-mêmes que des produits et objets manufacturés issus de l'Empire perse ont pénétré régulièrement dans l'Athènes du V^e s. a.C., que ce soit grâce au butin des guerres médiques – dont une part fut offerte à la vue de tous par le biais des offrandes publiques ¹¹⁵ –, grâce au commerce, notamment celui des textiles de luxe ¹¹⁶, ou grâce aux cadeaux diplomatiques ¹¹⁷.

Or de tels objets ont été imités par les Athéniens, comme dans le cas de la phiale dite achéménide ¹¹⁸ ou des coupes à tête d'animal – caractéristiques de la vaisselle métallique perse et reprises par la céramique attique ¹¹⁹. L'iconographie des vases atteste même l'adoption de modèles vestimentaires perses – comme le *chiton* à manches – ou celle d'accessoires tels que l'ombrelle, l'éventail ou le chasse-mouches ¹²⁰. Margaret Miller en vient à parler – de manière peut-être excessive – d'un phénomène de “perserie”, analogue aux phénomènes de chinoiserie et de turquerie des débuts de l'Europe moderne. Or, le fait

¹¹² Cf. Garland 1992, 111-114 (sur Bendis) et Parker 1996, ch. 9 (sur l'introduction de nouveaux dieux au V^e s. a.C.) et 170-175 (sur Bendis).

¹¹³ C'est particulièrement vrai du temps de l'Empire athénien. Cf. Ps.-Xén., *Ath.*, 2.7 : “Tout ce qu'il y a de délicieux en Sicile, en Italie, à Chypre, en Égypte, en Lydie, dans le Pont, dans le Péloponnèse ou ailleurs, tout cela a été rassemblé en un seul endroit grâce à l'empire maritime” ; le poète comique Hermippos offre une liste plus précise quoique plus fantaisiste dans ses *Phormophoroi* (*Portefaix*) 63 Kock (= Athénée 1.27e-28a). Au IV^e s. a.C., on insiste plus sur le rôle de plaque tournante du Pirée que sur les importations proprement dites (Isoc., *Panég.*, 42 : Xén., *Rev.*, 5.3-4). Pour un relevé des sources littéraires et épigraphiques, cf. Erxleben 1975.

¹¹⁴ Miller 1997.

¹¹⁵ *Ibid.*, ch. 2. Sur les quelques objets iraniens découverts en Grèce, cf. 41-42.

¹¹⁶ *Ibid.*, ch. 3 sur les échanges commerciaux.

¹¹⁷ *Ibid.* 127-30.

¹¹⁸ *Ibid.* 136 sq. et fig. 34, 35-37, 59.

¹¹⁹ *Ibid.* 141 sq. et fig. 47-48, 50.

¹²⁰ *Ibid.* 153-187 (pour les vêtements) et 192-209 (pour les accessoires).

que les “perseries” ne soient que peu évoquées par les textes laisse soupçonner l'existence d'un certain nombre d'emprunts ainsi passés sous silence ¹²¹.

2) Certes, il ne faut pas s'exagérer l'étendue de tels emprunts. La mode perse, tout comme la mode spartiate, n'a touché qu'une part limitée de la société athénienne. D'autre part, l'imitation fait souvent place à l'adaptation ¹²², qui modifie l'usage et le sens de l'objet emprunté. C'est ainsi que les ombrelles, éventails et chasse-mouches qui sont en Perse tenus par un porteur au profit d'un homme de la cour royale protègent à Athènes des femmes de l'élite, qui se distinguent ainsi des autres de façon ostentatoire ¹²³. Dans un tel cas, l'objet emprunté n'a entraîné que très approximativement l'exportation de l'usage correspondant ¹²⁴.

Il n'en demeure pas moins que l'adoption d'objets de luxe et de pratiques ostentatoires par l'élite athénienne suppose aussi l'emprunt de certaines valeurs : le luxe perse a exercé une vive séduction et une grande influence sur les riches Athéniens ¹²⁵.

3) Ce constat étant fait, on peut peut-être mieux apprécier la place de l'emprunt culturel dans l'opposition entre démocrates et oligarques. A la fin du V^e s., les oligarques, et plus généralement les conservateurs fortunés, délaissent la mode orientale du luxe au profit de la mode spartiate de l'austérité. Margaret Miller donne du phénomène une explication sociologique : d'après elle, l'élite athénienne avait adopté des modèles perses pour se démarquer du reste de la société ; mais, selon un processus classique, les classes inférieures cherchent à imiter les classes supérieures, qui sont dès lors contraintes de changer de signe de distinction sociale. L'explication est séduisante, et M. Miller en propose des illustrations convaincantes ¹²⁶, mais elle ne rend peut-être pas compte de tous les facteurs en jeu, et notamment du facteur idéologique.

Bien sûr, l'imitation des usages spartiates supposait des sympathies pour le régime conservateur de la cité rivale. Mais si les oligarques partent en guerre contre le luxe d'importation orientale, ce n'est pas tant pour changer de signe distinctif ni en vertu d'une haine particulière envers les Perses ni même par sympathie affichée pour Sparte et ses usages que par hostilité envers la politique impérialiste, qui les ruine et qui favorise le pouvoir des pauvres, comme le répète sans relâche l'auteur du pamphlet oligarchique. Ce dernier souligne bien que c'est “grâce à leur empire maritime [que les Athéniens] ont d'abord découvert les moyens de faire bombance (τρόπους εὐωχίων) en se mêlant ici et là à d'autres

¹²¹ Le domaine vestimentaire présente d'autres exemples d'emprunts à l'étranger et, là encore, l'iconographie réserve des surprises puisqu'elle semble, par exemple, révéler l'existence chez les cavaliers athéniens d'une mode thrace dont les textes ne disent mot. Voir, sur ce point, Desbals 1997, 257-268. Le silence des textes s'explique peut-être par le décalage chronologique entre cette mode (que les vases attestent pour la seconde moitié du VI^e s. et les deux premiers tiers du V^e s.) et les textes conservés relevant de genres susceptibles d'y faire allusion (comme la comédie ancienne par exemple, dont notre plus ancien exemple date de 425).

¹²² Sur la distinction entre imitation, adaptation et dérivation, cf. Miller 136 sq.

¹²³ *Ibid.* 192-209.

¹²⁴ La réappropriation et l'adaptation sont encore plus frappantes dans le domaine religieux. En passant d'Arcadie en Attique, le culte de Pan fut associé à celui des Nymphes et célébré dans des grottes, et le dieu cessa pour ainsi dire d'être le dieu des bergers. Cf. Parker 1996, 163-168.

¹²⁵ *Ibid.* 215-217.

¹²⁶ *Ibid.* 253-254. Elle cite notamment l'exemple des coupes à tête d'animal, d'abord produites avec grand soin par les meilleurs potiers (au début du V^e s. a.C.), et dont la quantité augmenta en même temps que la qualité déclinait tout au long du siècle. De même, les représentations de vases tendent à montrer que l'usage du *chiton cheiridotos* (*chiton* à manches) s'est progressivement étendu aux classes plus modestes.

peuples (ἐπιμισγόμενοι ἄλλη ἄλλοις)".¹²⁷ De même, quand l'oligarque Critias oppose la sobriété générale de Sparte au déploiement de luxe oriental, c'est une manière détournée de critiquer les conséquences de l'impérialisme dans sa cité¹²⁸.

Quant au discours démocratique tel qu'il s'exprime dans l'oraison funèbre, s'il met volontiers en avant les importations et l'accueil fait aux étrangers, c'est qu'ils sont à la fois facteur et expression de la puissance d'Athènes, celle en particulier de l'Athènes impérialiste. S'il gomme en revanche les emprunts culturels, c'est pour mieux se présenter en modèle à imiter et qui n'en imite aucun autre : le discours officiel s'attache à souligner la singularité d'Athènes. Cette dernière est évidente sur le plan politique, mais on a vu qu'il était difficile d'isoler le politique dans la *politeia* et que l'ensemble des mœurs étaient solidaires du régime. Elles se devaient donc de paraître, comme lui, entièrement originales.

Les discours étaient donc plus tranchés et plus extrêmes que ne l'était certainement la pratique. La chose est claire quand on observe le contraste entre le mépris souvent affiché pour les Perses et les nombreux emprunts faits par les Athéniens à leur culture, marques indéniables de leur admiration¹²⁹. De même, le luxe semble avoir été un véritable tabou. A l'opposé des propos généraux d'Hérodote et de Thucydide sur l'uniformité vestimentaire à Athènes¹³⁰, l'iconographie des vases prouve, tout comme les allusions des poètes comiques¹³¹, que l'élite a pratiqué le luxe d'importation étrangère – ce qui s'accordait mal avec l'opposition stéréotypée entre un Orient amolli par le luxe et des Grecs sobres et austères. De tels contrastes doivent nous rappeler la prudence qui est de mise dans l'interprétation de discours fortement orientés.

Si les Athéniens de l'époque classique dépréciaient le mélange ethnique et l'exclurent généralement de leur autoportrait pour en faire un défaut étranger, si leur pratique officielle visait à l'endogamie et au rejet de la mixité, il y eut, en dehors du discours officiel, des voix pour rétablir la part du mélange dans leur passé, et la pratique officielle, un peu moins rigoureuse que le discours, faisait dans le présent une place, certes très limitée, au mélange ethnique à l'intérieur du corps civique. En fait, la question du mélange ethnique fut pour l'essentiel réglée, dans la pratique, par la fermeture de ce corps civique. Mais celle des emprunts culturels ne pouvait se poser qu'en termes différents, dans la mesure où la pénétration des usages et produits étrangers relève d'un processus plus complexe que la naturalisation. En ce domaine, notre enquête ne confirme pas les propos déjà cités de Hans

¹²⁷ Ps.-Xén., *Ath.*, 2.7. Voir aussi 2.11 "Quant à la richesse, (les Athéniens) sont seuls capables de la posséder parmi les Grecs et les barbares (Τὸν δὲ πλοῦτον μόνοι οἰοῖ τ'εἶσιν ἔχειν τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων)".

¹²⁸ Cf. Critias B6 et B33 DK (à propos de la boisson). De même, il est probable que, si Critias mentionne, dans sa *Constitution des Lacédémoniens* (B35 DK), divers meubles de fabrication étrangère tels que le siège de confection milésienne, le lit fabriqué à Chio ou la table de Rhénée, c'est pour les rejeter comme objets de luxe importés de ces cités de l'Empire maritime dont il déplore l'existence ; et le contrepoint logique de cette critique consiste à vanter les Lacédémoniens de savoir fabriquer leurs meubles eux-mêmes : "Les meubles communs et indispensables, tels que les lits, les sièges, les tables étaient chez eux très bien travaillés" (B34 DK = Plut., *Lyc.*, 9.7)

¹²⁹ Cf. Miller.

¹³⁰ Hdt. 5.87-8, Thc. 1.6.3.

¹³¹ Cf. Long 1986, 63-92.

Diller, d'après qui les Grecs redoutaient le mélange culturel plus que le mélange sanguin et pensaient ne rien pouvoir apprendre au contact des autres.

Certes, les usages étrangers firent souvent l'objet d'une appréciation négative : on les considérait volontiers comme une source de corruption des mœurs locales et l'on invitait rarement à les imiter. Mais il est certain que les Grecs pensèrent souvent s'enrichir au contact des étrangers, qu'ils reconnurent le rôle des emprunts culturels dans l'évolution historique des sociétés¹³² et qu'ils réfléchirent sur leurs pratiques et leurs valeurs par confrontation avec celles des autres. D'autre part, les emprunts furent réellement pratiqués par une cité comme Athènes, même s'il convient de ne pas en exagérer l'étendue. Simplement, le discours politique tendit à déformer cette réalité pour des raisons idéologiques diverses. On ne dira donc pas que les Athéniens ont redouté les emprunts, mais qu'ils les ont admis sans toujours les favoriser, et que leurs propos les ont soit occultés soit au contraire exagérés.

L'ensemble de réflexions qui précède a de nombreuses limites, dont certaines sont liées à la documentation. On a traité essentiellement d'Athènes, qui n'est en aucun cas représentative de l'ensemble du monde grec. Dans ses *Revenus*, Xénophon souligne l'une des singularités de sa cité : "tandis que la plupart des Etats sont incommodés par le voisinage des barbares, les États voisins d'Athènes sont eux-mêmes très éloignés de ces mêmes barbares".¹³³ Autrement dit, Athènes, tout en étant la plaque tournante de la Méditerranée sur le plan commercial, n'a pas à cohabiter avec des populations hétérogènes, comme c'est le cas de nombreuses cités des confins du monde grec, voisines de populations barbares parfois mêlées à elles. On ne peut donc que regretter la pauvreté des sources littéraires en provenance des colonies et des diverses régions carrefours comme l'Ionie, dont le point de vue sur la question du mélange ethnique et culturel devait sans doute différer, de même que leur pratique, de ceux des Athéniens. On aimerait savoir s'ils étaient plus souvent proches de la vision critique et réaliste d'un Hérodote ou de celle des Ioniens qui se disaient plus ioniens que les autres Ioniens.

¹³² Quoique de manière simpliste aux yeux des spécialistes actuels. Pour une critique du diffusionnisme, cf. Miller 244.

¹³³ Xén., *Rev.*, 1.7.

BIBLIOGRAPHIE

- Badian, E. (1993) : *From Plataea to Potidaea. Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia*, Baltimore.
- Bernal, M. (1987-1991) : *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, I, Londres (trad. fr. 1997).
- Bordes, J. (1982) : *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris.
- Brisson, L. (1987) : "L'Égypte de Platon", *EPh*, 2-3, 153-167.
- Casevitz, M. (1991) : "Sur la notion de mélange en grec ancien (Mixobarbare ou Mixhellène?)", *Mélanges Étienne Bernard*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon 444, Paris, 121-139.
- Debrunner, A. (1917) : *Griechische Wortbildungslehre*, Heidelberg.
- Desbals, M.-A. (1997) : *La Thrace et les Thraces dans l'imaginaire grec aux époques archaïque et classique*, thèse de doctorat dactylographiée, Paris X-Nanterre.
- Diller, A. (1937) : *Race Mixture Among the Greeks Before Alexander*, The University of Illinois at Urbana.
- Erleben, E. (1975) : "Das Verhältnis des Handels zum Produktionsaufkommen in Attica im 5. und 4. Jahrhunderts v.u.Z.", *Klio*, 57, 365-98.
- Ferrar, C. (1988) : *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge-New York.
- Froidefond, Chr. (1970) : *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, thèse Paris.
- Jacoby, F. (1913) : *RE*, Suppl. II, s.v. Herodotos, 205-520.
- Jouanna, J. (1992) : *Hippocrate*, Paris.
- Garland, R. (1992) : *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, Duckworth.
- Graf, D. F. (1979) : *Medism : Greek collaboration with Achaemenid Persia*, University of Michigan Ph.D.
- Hall, J. M. (1997) : *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge.
- Hansen, M. H. (1993) : *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris (éd. originale Oxford, 1991).
- Hartog, F. (1991) : *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, 2^e éd.
- — — (1996) : *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris.
- Hirsch, S. (1985) : *The Friendship of the Barbarians*, Londres.
- Hodot, R. (1992) : "Le vice, c'est les autres", in : R. Lonis éd., *L'Étranger dans le monde grec II*, Nancy, 169-183.
- Kleingünther, A. (1933) : *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, *Philologus*, suppl. 26, Leipzig.
- Lefkowitz, M. R. et G. MacLean Rogers (1996) : *Black Athena revisited*, Chapel Hill.
- Lenfant, D. (1995) : "L'Inde de Ctésias. Des sources aux représentations", *Topoi*, 5, 309-336, Lyon.
- Lévy, E. (1976) : *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris.
- — — (1985), "Astos et politès d'Homère à Hérodote", *Ktèma*, 10, 53-66.
- — — (1996) : "Platon et le mirage perse : Platon *misobarbaros*?", in : P. Carlier éd., *Le IV^e siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Nancy, 335-350.
- Long, T. (1986) : *Barbarians in Greek Comedy*, Southern Illinois University.
- Loroux, N. (1981) : *L'Invention d'Athènes*, Paris.
- — — (1996) : *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris.
- Miller, M. C. (1997) : *Athens and Persia in the Fifth Century BC. A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge.
- Ober, J. (1989) : *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton.
- Ollier, F. (1933) : *Le Mirage spartiate*, Paris.
- Osborne, M. J. (1983) : *Naturalization in Athens*, III-IV, Bruxelles.
- Panoff, M. et M. Perrin (1973) : *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris.
- Parker, R. (1996) : *Athenian Religion : A History*, Oxford.
- Redfield, J. (1985) : "Herodotus the Tourist", *CPh*, 80/2, 97-118.
- Taillardat, J. (1965) : *Les Images d'Aristophane*, Paris, 2^e éd.

- Tigerstedt, E. N. (1965) : *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I, Lund.
Vian, F. (1963) : *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris.
Weil, R. (1959) : *L' 'Archéologie' de Platon*, Paris.
Whitehead, D. (1982/1983) : "Sparta and the Thirty Tyrants", 13/14, 105-130.