

NEW EUROPE COLLEGE



Social Behaviour and Family Strategies in
the Balkans (16th – 20th Centuries)

Comportements sociaux et stratégies
familiales dans les Balkans
(XVIe-XXe siècles)

Actes du colloque international
9-10, juin 2006
New Europe College Bucarest

Volume coordonné par
Ionela BĂLUȚĂ
Constanța VINTILĂ-GHIȚULESCU
Mihai-Răzvan UNGUREANU

Editor: Irina VAINOVSKI-MIHAI

La publication de ce volume a été rendue possible par l'appui accordé au NEC par l'Agence Universitaire de la Francophonie.

Copyright © 2008 – New Europe College

ISBN 978-973-88304-2-4

New Europe College

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro

tel: (+40-21) 327.00.35; fax: (+40-21) 327.07.74

Notes préliminaires pour une anthropologie de la personne dans les Pays Roumains au XVII^e siècle

Violeta BARBU

« *Aucun objet de recherche ne frappe par son évidence : c'est le regard du chercheur et son approche, qui en délimitent les contours* ». Je fais mienne cette observation de Bernard Lepetit¹ qui rend plus compréhensibles les raisons de mon approche. « La personne » est un mot dont l'histoire, nous dit Michel Foucault, est assez brève. Elle est une invention récente, née au coeur de la pensée cartésienne et disparaîtra rapidement de l'horizon de l'histoire². On reconnaît dans les dernières paroles du livre *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, un défi lancé à quiconque aurait la témérité de quitter la logique de l'herméneutique et de contester le pouvoir de qualification qui demeure dans la compétence de classification et de codification du langage discursif à l'âge classique. Depuis 1966, les conclusions de Michel Foucault n'ont pas cessé d'interpeller les historiens et il vaut la peine de s'attarder aux carrefours des tentatives ironiques ou, par contre, des réponses porteuses d'espoir intellectuel, autant pour souligner les enjeux que pour en dégager les limites et les risques.

La même année, 1966, aux Etats-Unis, apparut le livre de Walter Ullmann, *The individual and Society in the Middle*

Ages³, un triptyque qui allait forger un autre modèle d'analyse, par le biais de la pensée théologique et politique du Moyen Age. En précurseur du rapport norme-pratique qui caractérise les démarches de l'École des Annales après 1995, Ullmann s'attache à rédiger le dossier des énoncés théoriques du problème, afin de pouvoir mieux suivre leur valeur normative dans la pratique politique du Moyen Age. Il s'agit bien de surprendre la transformation de l'individu inséré dans une société corporatiste, fortement hiérarchisée et gouvernée par la *lex animata*, en un citoyen lié à l'ensemble du corps politique par la liaison contractuelle entre sa conscience et le bien commun. La fascinante aventure commence avec l'appartenance baptismale au corps de l'Église dont l'allégorie paoline (membres-corps) définit mieux la place de subordination de l'individu par rapport à la société jusqu'au XIIIe siècle. Elle continue jusqu'à la révolution politique déclenchée par l'article 39 de la Magna Charta (ratifiée par le roi Edward Ier en 1297)⁴ et débouche sur la pensée aristotélicienne de Saint Thomas d'Aquin. Dans le cadre de la christologie et du débat sur la double nature du Christ, *humanitas et divinitas*, Saint Thomas envisagea l'existence de deux ordres auxquels correspond la double hypostase de l'homme : celle naturelle gouvernée par le droit naturel et celle chrétienne gouvernée par la loi divine. Dans l'ordre naturel, l'homme vit en tant qu'individu dans la sphère privée et en tant que citoyen dans la sphère publique. La conscience, vue comme principe qui gère l'autonomie de l'individu, doit être, d'une manière impérative, le reflet de la raison (*omnis enim homo debet secundum rationem agere*). *Recta ratio* représente, selon Ullmann⁵, le passage révolutionnaire de la loi objective à la subjectivité de la conscience envisagée comme un droit naturel fondamental de tout être créé et doté par son Créateur

avec le sens du bien, de la justice, de la vérité, de l'amour, du bonheur, de l'accomplissement.

En 1969, Père Marie-Dominique Chenu s'engage lui aussi sur la voie de l'herméneutique des textes théologiques du XII^e siècle pour découvrir dans *l'Ethique* d'Abélard *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*⁶, la découverte de l'intériorité et, par conséquence, de la subjectivité⁷. La clef de voûte du livre réside dans le raisonnement éthique : la morale de l'intention, un choc subversif destiné à bouleverser la doctrine du péché. *Dieu*, nous dit Abélard dans son *Ethique*, *ne pèse pas tant nos actes que la valeur même de notre esprit* (c'est-à-dire l'intention ou le consentement) *et l'action elle-même, qu'elle procède d'une volonté bonne ou mauvaise, n'ajoute rien à notre mérite*⁸. En énonçant ce raisonnement, Pierre Abélard allait ruiner à la base la discipline morale et pénitentielle en cours, établie sur la loi objective et les contraintes de la coutume. La conséquence la plus importante et la plus immédiate se révéla dans la pratique du sacrement de pénitence, lieu significatif puisqu'il comporte la conscience de l'acte commis, puis la contrition, double requête d'intériorité subjective. Désormais, l'examen de conscience, les cas de conscience qui donnèrent naissance à la casuistique moderne vont introduire, dans la pratique formalisée de la pénitence, les éléments d'intention, de circonstance, de responsabilité, autrement dit, de personnalisation.

On ne pourra pas passer sans rappeler à ce point la polémique entamée autour du livre de Colin Morris⁹, paru en 1972. Dans la longue durée du haut Moyen Age, Colin Morris découvre les racines de la réflexion sur la personnalité dans l'héritage de l'Antiquité tardive transmis à la Renaissance du XII^e siècle.

La confusion des concepts « personne », « individu », « subjectivité » « personnalité » accumulés pendant plus de deux décennies de recherche fut dénoncée par Jean-Claude Schmitt, en 1989¹⁰. D'un côté, il s'agit bien de comprendre que le processus ne fut pas du tout continu et homogène, agencé par une causalité linéaire. Tout au contraire, il est à imaginer que la personne, en tant que représentation, eut une multiplicité d'antécédents, manifestés d'une manière asynchrone dans le temps. De l'autre côté, il est absolument nécessaire de faire la distinction entre le concept « personne », dont la construction juridique et théologique pourrait esquisser une consistance ontologique, accompagnée d'un caractère fortement abstrait, et le concept d'« individu », traité par Colin Morris aux croisements de l'individualisme sociologique et de l'intériorité psychanalytique.

Le débat sur l'histoire et le contenu du concept « personne » fut relancé dans le cadre d'un projet d'anthropologie historique¹¹, déroulé entre 1994 et 1997 et dirigé par Alain Boureau. Intégré dans le programme *Histoire des systèmes de croyance dans l'Europe du Moyen Age et de la Renaissance*, le projet fut ancré dans la théologie trinitaire et l'histoire de la pensée juridique médiévale. La réflexion sur la personne prit naissance non pas avec le cartésianisme, comme pour Michel Foucault, mais au Moyen Age. La doctrine de la Sainte Trinité développée dans la pensée de Boetius et de Guillaume d'Auxerre eut comme résultat la première définition de la personne, claire et pertinente : la personne est la substance individuée de la nature raisonnable¹². Autrement dit, la personne est le niveau de la nature ou celle-ci prend conscience de soi-même, ou, comme disait Saint Thomas d'Aquin, *un individu raisonnable*¹³. Le pas suivant fut de saisir la différence qui fonde l'unicité de chaque personne. A cette question, Saint

Thomas répondit par le fameux adage : *persona dominium acta sui*. Puisqu'elle est souveraine sur ses œuvres, la personne est un noyau ontologique distincte. Selon les exigences de sa raison, la personne fait la loi, obéit à la loi et peut être jugée selon la loi du bien et du mal. Au coeur du débat entre les thomistes et les néo-augustiniens, parmi lesquels Pierre Abélard, deux théories divergentes sur le concept de personne se disputèrent le statut de vérité : les thomistes mettaient surtout en valeur les conséquences de nature juridique de la raison spécifique à tout être humain, tandis que les nominalistes¹⁴, très critiques envers les désignations trinitaires, sensibles à la logique et aux limites du langage humain, supposaient une correspondance entre les trois personnes de la Trinité et les personnes grammaticales *moi, tu, lui*¹⁵. Pour les nominalistes, l'acte de pure dénomination est censé à colloquer la personne parmi les différentes modalités possibles de l'être, plus précisément à un certain degré ou échelle de sa structure.

Une voie privilégiée de la recherche du groupe d'EHESS fut l'étude du conflit entre les normes et les pratiques, entre les normes du droit divin et la pratique du droit naturel. En partant des textes moins connus, Symon de Durham *De iniusta vexatione Willelmi episcopi primi* (1088)¹⁶ et *De ordine ordalia* de Pierre le Vénérable (1150), l'opposition entre les deux systèmes de droit fut vérifiée dans les interférences entre la liturgie et la procédure juridique¹⁷. Faire appel à la ressemblance et à l'égalité afin de dégager les droits selon la nature représente une étape décisive dans la mise en évidence des traits distinctifs de la personne, telle sa dignité et sa perfection.

Une autre direction de recherche auxiliaire porta sur les pratiques d'appellation (filiation généalogique) dans la désignation des personnes, une autre sur l'imaginaire de la

parenté¹⁸, une autre sur la valeur iconographique des auréoles et des stigmates, témoin d'une tension entre l'égalité naturelle des personnes et leur qualification exceptionnelle (être saint, sainte, par exemple).

Cet état des lieux forcément fugitif ne saurait s'en passer de la contribution de Aaron Gurević, *Das Individuum in Europäischen Mittelalter*, traduit du russe et paru à München en 1994¹⁹. Dans le sillage de Colin Morris, Aaron Gurević identifie l'individu avec le monde intérieur de la personnalité et en fait l'histoire à travers la littérature (correspondance, autobiographie, tradition épique, la poésie lyrique de Dante et Pétrarque etc). Livre riche en suggestions sans doute, analyse bien fournie, nourrie de faits, mais dont l'auteur se refuse l'effort d'explorer l'histoire de l'Europe Orientale et de sa Russie natale. Les raisons ? Il en a plusieurs : l'absence d'études sur la mentalité médiévale et la précarité des sources d'abord. Ensuite, la prééminence de la catégorie « collectivité » par rapport à celle d'« individu » et surtout la valeur particulière du « sobornost », la subordination de l'individu aux impératifs de l'ensemble, soit-il l'Eglise ou la société. Bien plus, ce qui semble caractéristique pour toute l'Europe de l'Est, sauf la Pologne, ce serait l'absence de l'héritage de l'Antiquité classique et de la Renaissance. On ne peut parler de féodalisme non plus, ni de bourgeoisie, de même pas de servage, puisque l'état de dépendance des serfs serait, d'après Gurević, une espèce d'esclavagisme honteux, maintenu dans son pays jusqu'à 1861. En effet, Aaron Gurević ne se lasse pas à redire sa conviction : le problème de l'individu est un produit particulier de la civilisation Occidentale et c'est seulement dans ce contexte culturel qu'on peut l'étudier²⁰.

J'avoue que la position de Gurević fut pour moi un défi. Bien que je reconnaisse, à plusieurs égards, la justesse de son

argumentation pour le créneau chronologique du Moyen Age, il me paraît utile de mettre à l'épreuve les différents modèles d'analyse du concept « personne » dans une enquête portant sur les Pays Roumains dans la période prémoderne, au XVII^e-XVIII^e siècle. S'agissant d'un chantier à peine ouvert, faut-il ajouter que cette enquête ne vient pas au terme, soit-il provisoire, d'une série de recherches successives ? Dans la diachronie, mais aussi dans la synchronie, cette approche ne s'inscrit pas dans une tradition autochtone et ne prend pas place dans un contexte qui lui soit familier ou apparenté. Néanmoins, puisque le point de convergence de différents parcours qui vont s'en suivre est un concept qui relève, banale évidence, de l'anthropologie historique, le principe qui nous a guidé est d'offrir à plusieurs disciplines un terrain commun, de taille réduite, qui les oblige à la rencontre et à la confrontation. Aussi, il serait utile, vu la portée de l'enjeu, de présenter plutôt l'ébauche d'un plan de travail qui repose forcément sur l'interdisciplinarité, dont l'usage naît d'une ambition limitée : j'entend par interdisciplinarité un processus maîtrisé d'emprunts réciproques entre les différentes sciences de l'homme (concepts, problématiques et méthodes) qui permet une lecture plurielle de la réalité sociale²¹.

La personne c'est premièrement un nom de baptême²², dont la transmission à travers le lignage revêt des formes et des stratégies semblables, qui recouvrent les diverses régions de l'Europe²³. Par contre, les noms de groupe (famille, lignage, tribu) suivent, dans le choix et l'utilisation, des règles variables. La désignation dans le système binaire comporte, par la double appellation, un outil d'identification qui s'est révélé décisif pour la place de la personne dans l'ensemble social. A côté du nom personnel, obéissant à des critères d'attribution tel l'ordre de la naissance, l'alternance de choix dans les deux lignées, du

père et de la mère, le prestige symbolique, le saut générationnel du grand-père au petit-fils, le nom de famille, tout en rendant compte de l'appartenance à un groupe, franchit l'étape décisive vers la singularité. La clef de ce paradoxe se trouve dans le lien syntactique entre les deux. Constitué ainsi et suivi par les populations chrétiennes jusqu'aujourd'hui, le modèle binaire du groupe nominal d'identification joua un rôle décisif dans l'opération de désignation de la personne.

L'approche linguistique portant sur les différentes manières de désigner la personne nous rend assez évidente l'observation selon laquelle le système binaire (nom de baptême, nom de famille) commence à s'installer définitivement à la moitié du XVII^e siècle dans les Pays Roumains. A l'exception d'un nombre très réduit d'études d'anthroponymie historique à caractère descriptif, concernant le double nom dans les deux pays²⁴, c'est surtout le nom personnel qui a suscité l'intérêt des chercheurs, dans le contexte de l'étude des structures de la famille.

Pour ceux qui sont familiarisés avec les données empiriques fournies par la collection de chartes internes *Documenta Historica Romaniae*, il n'est pas difficile à admettre que les premières occurrences des noms doubles héréditaires apparaissent déjà aux temps plus anciens : en Moldavie 22 occurrences dans l'intervalle 1384-1450, tandis qu'en Valachie, le nom double se fait remarquer assez tard, à la fin du XV^e siècle (2 occurrences)²⁵. Ce décalage allait se maintenir tout au long du siècle suivant entre les deux pays. Faute d'une étude systématique sur la production et le fonctionnement du patronyme accolé au nom en Moldavie, on va se limiter à observer le rôle significatif du calque des systèmes polonais, repris par le biais des formulaires des chartes de la chancellerie de la Moldavie. Une particularité récemment mise à jour²⁶ nous

dévoile l'existence en Moldavie d'un système mixte. Les noms de famille des grands boyards étaient hérités en ligne paternelle mais aussi en ligne maternelle, d'autant plus que l'on disposait par là du moyen de manifester le rattachement à un lignage prestigieux. L'apparition du patronyme double au XVI^e-XVII^e siècle (Ioan Sturza Urechevici, Ioan Movilă Hudici, Gavril Udrea Hrincoveci etc.), accompagnée par l'effacement ou la substitution du nom de baptême, offrait sans doute l'avantage d'un niveau distinctif supplémentaire à la personne qui l'adoptait. De plus, à son origine on doit chercher le système égalitaire de la transmission de la propriété qui différencie ce pays par rapport à la Valachie, dominée, aux XIV-XVI^e siècles par le privilège masculin et aux XVII^e siècle par le système dotal, accompagné d'exclusion.

Deux systèmes sont concurrents en Valachie. Le système généalogique patrilinéaire fonctionne aussi à l'autre bout du monde roman, en Espagne et au Portugal et s'appuie sur le patronyme du grand-père qui devient, par l'adjonction du suffixe *-escu(l)*, un nom de famille²⁷. Le système toponymique²⁸ traduit dans des structures analytiques, également répandu dans d'autres régions de l'Europe, procède d'un toponyme au pluriel, à partir duquel on créât, en roumain, un singulier (structure synthétique) : Băleni>Băleanu, Cârdești>Cârdescul, Doicești>Doicescul, Deleni>Deleanul, Dudești>Dudescu, Filipești>Filipescu, Greci>Greceanu, Obedeni>Obedeanu, Popești> Popescu etc. Il est bien évident que le système toponymique accompagnait un processus de « territorialisation »²⁹ de l'aristocratie, supposant la transmission héréditaire d'un « foyer » (domaine d'origine) et d'un patronyme. Il n'est pas impossible que le modèle binaire grec eut sa contribution³⁰, quoique peu décisive pour le grand nombre, par rapport au modèle slave généalogique (*sin*, *vnuk*) ou toponymique (*ot*). A

la fin du XVII^e siècle, presque toutes les grandes familles des Pays Roumains avaient déjà adopté le système binaire moderne, ce qui permettra à Démètre Cantémir d'en rédiger, en *Descriptio Moldaviae*, la première liste des patronymes³¹.

Une dernière remarque concerne la catégorie des serfs. Jusqu'à la moitié du XVII^e siècle, les chartes de la Valachie en font mention d'une manière collective, d'après le nom du propriétaire (y compris la personne juridique) ou du village qu'ils habitaient. Dans la deuxième moitié du même siècle, des recensements nominaux des serfs d'un village, comprenant le nom de baptême des hommes adultes (*foița de rumâni*), témoignent d'un changement de traitement des paysans asservis, du point de vue du statut juridique de leur personne. Rédigé par le futur prince Constantin Brancoveanu, la nouvelle norme est formulée dans un document de 1676³², par opposition à la pratique ancienne de passer sous silence le nom des serfs.

Le statut juridique de la personne, qui relève de l'histoire du droit et de ses institutions³³, est une question d'une ampleur qui ne pourra pas être développée dans cette étude.

Au contraire, une démarche qui relève de *l'anthropologie juridique* pourrait nous enseigner sur la décomposition des solidarités à caractère ordalique des co-jureurs à la moitié du XVII^e siècle, en faveur à d'autres types de preuves judiciaires, par exemple les documents ou le témoignage individuel³⁴. L'évolution vers la responsabilité personnelle en ce qui concerne les délits et les peines, y compris les délits de lèse-majesté³⁵ serait une autre direction de recherche susceptible de rendre plus compréhensible la marche difficile et lente d'une société vers la modernité. A cet égard, la réception du recueil byzantin *Syntagma* de Mathieu Vlastares³⁶, ainsi que la mise à l'œuvre du code de Prosper Farinaccius, *Praxis*

et *Theoriae criminalis* (Venetiis, 1600-1614) dans la rédaction des deux codes de droit positif de 1646 (Moldavie) et de 1652 (Valachie)³⁷ favorisèrent le passage vers la personnalisation de la responsabilité juridique, tout en préservant la procédure de la justice sommaire.

Pour des raisons bien évidentes, j'arrête ici l'énumération des différentes perspectives d'approche, pour me contenter de deux exemples qui relèvent de l'anthropologie historique tout court.

La préoccupation eschatologique, que je retiens significative pour le problème qui nous préoccupe, a traversé le discours et les programmes iconographiques des pays roumains au cours du temps, depuis le XIV^e siècle, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Dans la perspective de la naissance du concept de personne, l'enjeu fut, à mon avis, l'attitude envers le jugement particulier et le poids accordé aux œuvres personnelles dans l'économie du salut. La réception du jugement particulier au Concile de Lyon (1274)³⁸ et sa promulgation comme dogme par le pontife Benoît XII en 1336 désigna un moment précis, consécutif à la mort du corps, où chaque âme reçoit, d'une manière tout à fait personnelle, selon ses bonnes ou mauvaises œuvres, une place dans l'au-delà, définitive, pour les justes ou pour les damnés, provisoire, dans le purgatoire, pour les défunts morts en état de péché véniel. Le Jugement particulier engendra un changement de paradigme. La foi cessa d'être un devoir communautaire, comme dans la tradition byzantine³⁹, pour devenir un engagement individuel (même si pas encore privé) auquel la personne s'attache d'une manière libre et responsable.

Fidèles à la théologie orientale qui eut du mal à assimiler cette position dogmatique, les premières représentations du Jugement dernier dans la peinture roumaine ont rigoureusement

évité à répondre à la question du *status animarum* avant le Jugement dernier. Prenons d'abord la première, en ordre chronologique, la plus ancienne de ses représentations eschatologiques : l'église de Lesnic, (fin du XIV^e siècle, département de Hateg, Transylvanie)⁴⁰. Le programme fut inspiré par les écrits apocryphes d'origine slave du type « *voyages dans ici-bas et dans au-delà* »⁴¹ qui circulaient dans les milieux roumains de l'époque et furent traduits en roumain à la fin du XVI^e siècle⁴². Les damnés sont abandonnés à leurs supplices, les démons sont absents, le mal s'avère être une notion abstraite. Aucune intention de personnaliser la représentation, qui suit le schéma conventionnel des 7 péchés capitaux.

Une autre conception règne sur le fameux programme iconographique du Jugement Dernier représenté en Bukovine, sur les fresques extérieures des couvents qui datent de la première moitié du XVI^e siècle. Les justes et les damnés sont groupés dans une vision collective, organisée selon le principe inclusion/exclusion⁴³. Les justes qui ont confessé la vraie foi, la foi orthodoxe, et qui appartiennent par leur Baptême à l'Eglise Orientale sont justifiés principalement par leur appartenance à la même « communauté de salut et de rétribution ». Par contre, les Arméniens, les Juifs, les Turcs, les Tartares, les Latins, évêques et moines y compris, sont placés à gauche, exclus, par voie de conséquence, des groupes des élus⁴⁴. La composition du programme iconographique vient vérifier les observations de Walter Ullmann, concernant l'allégorie Eglise-corps⁴⁵ à laquelle les individus appartiennent en tant que membres porteurs du sceau baptismale, indifféremment de leurs mérites ou de leur engagement personnel.

A la moitié du XVII^e siècle, une révolution eschatologique allait bouleverser les pays roumains, sous l'influence des

missionnaires catholiques envoyés, à partir de 1622, par la Propaganda Fide, dont l'intention expresse était d'inculquer le catholicisme réformé post tridentin. Une nouvelle morale, la morale des bonnes œuvres et l'importance accordée au jugement particulier et au purgatoire oblitéreront la théorie médiévale des vertus. Dans le cadre des disputes doctrinales engagées dans la période qui précéda Le Synode panorthodoxe de Yassy (1642) et dans les années suivantes, par plusieurs de ces missionnaires (Paolo Bonici, Bartolomeo Bassetti, Angelo Petrica da Sonino, Simone Apollonio da Veglia, Gasparo da Noto)⁴⁶ avec les élites moldaves, le thème du purgatoire et surtout le thème du *sola fide*, en tant qu'éléments essentiels dans la naissance du concept de « personne » furent des sujets récurrents dans l'aboutissement à la rédaction finale de la *Confession orthodoxe* (1642). Il est ici important de relever la position pro-catholique de l'artisan de la première version de la *Confession orthodoxe*, le métropolite de Kiev d'origine moldave, Petru Movila, à l'égard du purgatoire et de l'ensemble des problèmes liés à l'eschatologie et à la doctrine de la justification⁴⁷. Selon la nouvelle morale professée par la *Confession orthodoxe* de Petru Movila, empruntée au *Catéchisme* post-tridentin de Robert Bellarmine⁴⁸, le devoir moral est envisagé comme une liaison qui engage, sans réserves, la personne, avec une force tellement impérative et péremptoire qu'on ne peut pas lui trouver un équivalent dans l'expérience humaine. La doctrine de la rétribution fut, pour chaque chrétien, pareille à un commandement d'agir au nom du bien, ce qui rend plus clair le rôle de l'obéissance dans la réponse exigée de chaque personne au devoir moral et le fait que cette réponse peut être comprise, d'une façon explicite et bien claire, dans le contexte du bien contingent. La tension soulevée entre cet ordre objectif des normes et la subjectivité

intérieure est révélée dans les polémiques entre catholiques et calvinistes, entre orthodoxes et catholiques⁴⁹, entre orthodoxes et calvinistes (*La réponse au catéchisme calviniste* du métropolitain Varlaam, Târgoviște, 1645, *Antirhesis. Le Manuel contre les principes Calvinistes*, œuvre de Meletios Syrigos, publiée par les soins du patriarche de Jérusalem, Dosithéos Nottara, Bucarest 1690). Dans l'annexe *Enchiridion* du recueil *Antirhesis*, le patriarche fit publier les décisions du concile convoqué et patronné par lui à Jérusalem en 1672, concernant, entre autres, une révision du décret 18 *Sur l'eschatologie*. En effet, dans la version latine, confiée par le patriarche Dosithéos à l'ambassadeur français, Charles de Nointel, qui lui assura une diffusion européenne⁵⁰, on reconnut le moment du Jugement particulier, c'est-à-dire la division des défunts selon la totalité des œuvres accomplies durant leur vie. De plus, on envisageât ensuite l'existence d'un endroit transitoire, où les âmes mortes en état de péché véniel attendent le Jugement dernier⁵¹. Pour le désigner, on fit appel à l'expression catholique En 1690, lors de la préparation à Bucarest de l'édition grecque des Actes du concile de Jérusalem, à la suite des tensions entre les orientaux et les latins sur la question des Lieux Saints, ces concessions faites aux catholiques furent écartées par le patriarche Dosithéos.

Toute une littérature polémique ou pastorale, éditée à la fin du XVIIe siècle dans les pays roumains en grec et en roumain, porta aussi sur l'importance des bonnes œuvres dans l'économie du salut⁵². Parmi ses livres, on compte des traductions, à travers des intermédiaires grecs, des œuvres catholiques de *devotio moderna*, vouées à l'édification personnelle des laïques, tel *L'enseignement chrétien* du jésuite Ledesma, publié en 1609, traduit en grec sous le titre anonyme *Didaskalia hristianiki*⁵³, et ensuite en roumain par les soins de

Gheorghe Radovici (*Învățături creștinești*, Snagov, 1700). Le lecteur chrétien y est vivement conseiller de réfléchir, dans l'intimité de sa chambre, sur la mort, sur le Jugement dernier, sur les tourments éternels, sur l'Enfer et le Paradis, sur l'importance des œuvres de charité⁵⁴. L'examen de conscience et l'art de bien confesser sont deux autres piliers sur lesquels on édifiera, comme partout dans l'Europe de la Contre-réforme, le nouveau concept de personne, sujet d'une approche réaliste et participative de la vie sociale, des dilemmes religieuses et du corps politique. Afin de répondre à ces exigences, le métropolitain Antim d'Ungrovalachie traduit et fit imprimer à Târgoviște, en 1705, *Breve directorio per sacerdoti confessori e per penitenti* du jésuite espagnol⁵⁵ Ioan Polancus (1575), sous le titre *Le petit manuel de confession (Învățătură pre scurt pentru taina pocăinții, 1705)*⁵⁶ s'appuyant vraisemblablement sur la version slave du prêtre croate Siméon Budineus, imprimée en 1636⁵⁷ à l'imprimerie de la Congrégation de la Propagande Fide. De la casuistique très poussée à laquelle Ioan Polancus s'adonne à la fin de son livre, le métropolitain ne reprend dans ses homélies, d'une manière vive et passionnée, que les conseils concernant le questionnaire adressé aux différents groupes sociaux (marchands, artisans).

Signe de ce changement, la représentation sociale du Jugement dernier en Valachie à la fin du XVII^e siècle (église de Hurezi, 1695, le catholicon du monastère Cozia) revêt une signification radicalement diverse. De nouvelles catégories socioprofessionnelles prennent place parmi les pécheurs (l'épicier, le marchand, le boulanger, le moulinier, le cabaretier etc.), signe d'une nouvelle discipline sociale⁵⁸ exercée par l'Eglise sur l'usage du temps social. Tous ces artisans étaient des porteurs d'un savoir-faire qui dépassait l'horizon de l'économie naturelle traditionnelle. Ils ne vivaient pas comme

tout le monde, travaillaient le dimanche, n'allaient plus à l'église. Désormais, le principe du Jugement dernier sera le péché personnel, la transgression des normes de la vie chrétienne et de la vie sociale, puisque le pécheur aura une identité sociale⁵⁹. Tant que le salut était collectif, il résidait dans le don gratuit de l'amour de Dieu pour son peuple, scellé par le baptême. La grâce était plus importante que le Jugement et de toute façon, Le Jugement dernier donnait aux peuples élus la chance du salut. Au fur et à mesure que la croyance dans le Jugement particulier s'avance progressivement, le salut passe donc insensiblement du don simple de la grâce à l'aptitude au bien faire⁶⁰. Renforcé par la pratique plus raisonnée et plus fréquente des sacrements dans la deuxième moitié du XVII^e siècle et par la nationalisation du service divin à la fin du même siècle⁶¹, le recul du salut collectif substitue, d'une manière très lente dans la longue durée, au peuple par droit du baptême, entendu comme droit du sang et du sol, le peuple par acquiescement et conformité à une règle de conduite et de pratique. Chaque personne sera jugée selon ses propres mérites, à l'instar d'un modèle social dont *Le petit manuel de confession* du métropolite Antime Ivireanul en témoigne. Même si chacun reste conscient, par un étrange compromis, de son appartenance à la communauté de l'Eglise, pas encore prête à approcher la durée individuelle et à explorer le mystère de l'intériorité, on n'est pas quand même seul devant Le Juge suprême.

Le deuxième volet de notre étude se situe à une autre échelle d'analyse, celle de la pensée des élites laïques⁶² et porte sur le mot « conscience », dont les vertus euristiques pour la réflexion autour du concept de « personne » ont été mises en valeur par le livre de Marie Dominique Chenu. Les deux textes qui en font mention sont *Divanul* (Yassy 1698)⁶³ et *La*

Lettre sur la conscience du prince Démètre Cantémir, adressée au comte Gabriel Golovkin, manuscrit imprimé dernièrement et traduit en français par Eugen Lozovan en 1975⁶⁴ et daté par l'éditeur 1712-1714.

Il est légitime de se demander d'abord quel fut le chemin parcouru par Démètre Cantémir jusqu'à l'élaboration d'une définition de la conscience ? Dans la première de ses œuvres, *Divanul*, dont on connaît les sources occidentaux (Pierre Bersuire, Pietro Bizzari, Giacomo Aconcio, Andrea Wissowatius)⁶⁵, le jeune prince nous amène à une définition de la conscience, après avoir effectué une nécessaire distinction entre la compétence des deux sphères, la théologie et le droit : l'homme doit connaître la foi et ensuite le droit et les lois, la morale du bien et du mal⁶⁶. A l'intérieur de ce cadre, par le biais des emprunts à la pensée occidentale, l'auteur procède à la délimitation théorique des deux fors, extérieur et intérieur. On approche ainsi une des plus importantes coupures réalisées par le Concile de Trento, qui allait engendrer des conséquences institutionnelles et pratiques significatives. C'est à l'Eglise que revient la juridiction de la morale et, à travers le sacrement de la pénitence, du for intérieur de la conscience, tandis que l'Etat assumera la compétence de l'administration de la justice et du droit positif⁶⁷. De même, on ne prétendra pas que la contribution de Cantemir fut originelle, en ce qui concerne les passages dédiés à la conscience⁶⁸ dans *Divanul* : *conscientia est cordis scientia* : en roumain « știința ascunsului inimii », « dinlontrul inimii », « conștiinție », mais cette fois-ci, nous sommes mieux instruits sur la source : le théologien unitarien d'origine polonaise Andrea Wissowatius⁶⁹, l'auteur du traité *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*. De l'ensemble des occurrences, on va retenir les syntagmes *bonne conscience - mauvaise conscience* : en roumain « buna știință ascunsului

inimii », « reaua știință a ascunsului inimii », mais aussi, les calques forgés du grec mis à part, la première équivalence du mot *conscience* en roumain : « conștienție », contribution notable à la terminologie philosophique roumaine⁷⁰.

Le problème de la conscience est remis en cause, d'une manière originelle, synthétique et plutôt apophatique, à la fin du petit traité dédié par le prince Cantémir au comte Golovkin : « *la conscience n'est pas une force spirituelle, une qualité non plus, ce n'est pas quelque chose qui abolit l'âme, mais une simple action de connaissance qui intervient au moment où l'homme se souvient des actes qu'il a commis, soient-ils bons ou honnêtes, ou bien mauvais ou malhonnêtes* »⁷¹. En bref, on peut dire que ce qu'on appelle d'habitude conscience c'est la conservation de l'intelligence (*jugement*) dans les actes commis avec justesse, puisque pour une raison naturelle. En somme, dans la société, la conscience est désignée brièvement comme « la connaissance du cœur ». Parmi les auteurs mis explicitement à contribution dans *la Lettre sur la conscience*, Alois Tăutu⁷² a identifié quelques noms illustres de la théologie occidentale : les augustiniens Saint Ambroise, Saint Grégoire le Grand et Hugues de Saint Victor, ensuite le traité *De anima* attribué à Saint Bernard. On peut y ajouter Saint Thomas avec la *recta ratio* (la juste raison). D'une manière claire, Cantémir fait de nouveau la distinction entre le for extérieur (l'autorité de la justice humaine) et le for intérieur (la conscience); « *A quoi sert-il si tous nous louent, pendant que la conscience seule nous accuse? se demande-t-il. Et quel dommage y a-t-il si tous nous calomnient et la conscience seule nous défend?* »⁷³ Il suffit de préciser que le dualisme des fors fut considéré par l'historien Paolo Prodi⁷⁴ le signe indubitable de la modernité: la séparation entre les normes juridique et les normes morales auraient permis à la civilisation occidentale le système des libertés et des

garanties spécifiques à l'Etat moderne. De plus, il n'est pas sans importance d'ajouter, à la fin de cette enquête, que dans un autre écrit, *Descriptio Moldaviae*, dans le chapitre dédié à la nature du pouvoir politique, le prince moldave définit les droits de la personne d'une manière presque hobbesienne : vie, liberté et propriété : « *Haec in personas Moldaviae incolarum principis iura sunt, non concessa solum ab Otthmannica aula, sed et pluribus per diversos Imperatores confirmata diplomatibus. At non par ei in res eorum potestas permissa est* »⁷⁵.



1. L'Église du couvent Voroneț (Moldavie, 1547);
Le Jugement dernier



2. L'Église du couvent Voroneț (Moldavie, 1547); Le Jugement dernier: groupes nationaux (Juifs, Turcs, Tartars, Arméniens, Arabes)



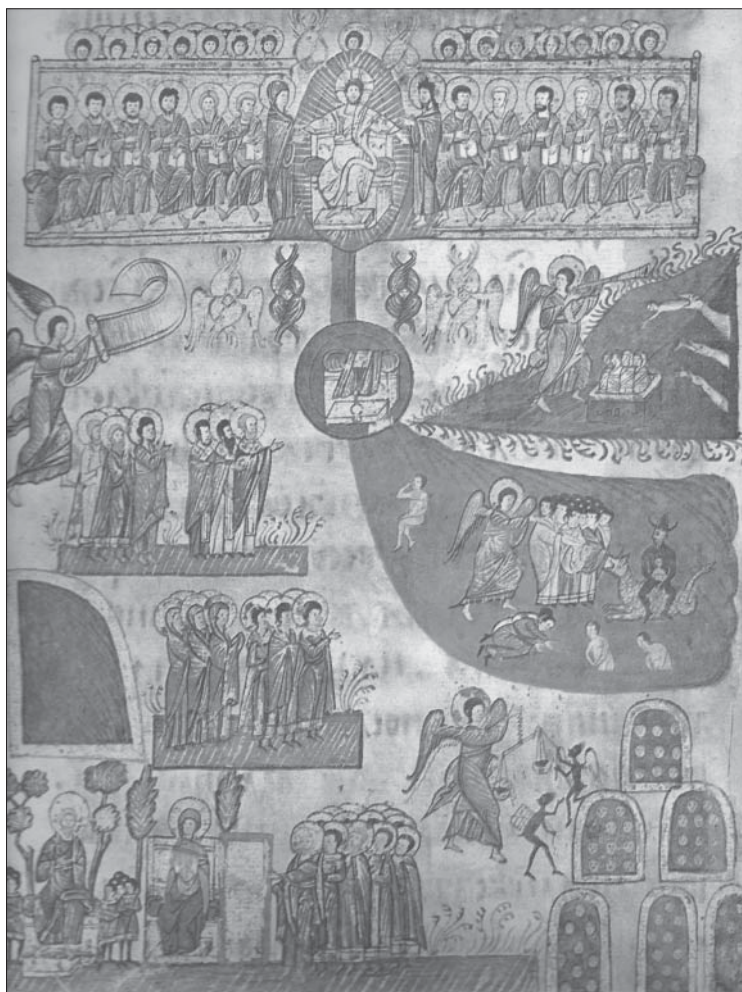
3. L'Église de Humor (Moldavie, 1535);
Le Jugement dernier: groupes nationaux



4. L'Église du couvent de Moldovița (Moldavie, 1537)



5. L'Église du couvent de Moldovița (Moldavie, 1537);
Le Jugement dernier; les moines latins



6. Le Tétraévangile du voïvode de Valachie, Alexandre II Mircea (1568-1577);
Le Jugement dernier, ms. Sucevița 23, f. 141v.



7. L'Église du Sauveur, Rostov (Russie) (1675);
Le Jugement dernier: groupes nationaux



8. L'Eglise du couvent de Hurezi (Valachie, 1695)



9. L'Eglise du couvent de Hurezi (Valachie, 1695),
Le Jugement dernier: groupes nationaux

NOTES

- ¹ LEPETIT, B., *Carnet de croquis. Sur la connaissance historique*, Albin Michel, Paris, 1999, p. 309.
- ² FOUCAULT, M., *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 235 ; un autre perspective sur la domination symbolique à travers le langage chez MARIN, L., *La critique du discours. Etude sur la Logique de Port Royal et les Pensées de Pascal*, PUF, Paris, 1975, p. 48-75 et BOURDIEU, P., *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Gallimard, Paris, 1979, p. 282 ; v. aussi BOUREAU, A., *La raison inductive. Un modèle d'analyse des représentations rares*, dans *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, sous la dir. de LEPETIT, B., Albin Michel, Paris, 1995, pp. 25-26.
- ³ ULLMANN, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, John Hopkins Press, Baltimore, 1966.
- ⁴ « *Personne ne sera arrêtée, emprisonnée ou mise à mort, bannie ou exilée ou abusée de quelque sorte, sans être jugée par le tribunal de ses pairs ou par la loi du pays* » ; ULLMANN, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 71-79 ; IIDEM, *Principi di governo e politica nel medioevo*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 222-223 ; v. COLT, J. C., *Magna Carta and medieval Gouvernement*, Humbledon Press, London, 1985, pp. 105-109 ; LUPOI, M., *Alle radici del mondo giuridico europeo*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 2000, pp. 24-35.
- ⁵ ULLMANN, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, *op. cit.* p. 121.
- ⁶ CHENU, M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'études médiévales, Montréal-Paris, 1969, pp. 18-19.
- ⁷ Au début du XXe siècle, Marcel Mauss, dans son essai « Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi" », publié in MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1912, pp. 335-362 rattachait la subjectivité aux catégories anthropologiques ; complètement et injustement oublié fut l'étude philologique de RHEINFELDER, H., *Das Wort "persona". Geschichte seine Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*, Halle, 1928.
- ⁸ « *Deus vero solus qui non tam quae fiunt, quam quo animo fiunt, attendit, veraciter in intentione nostra reatum pensat et vero iudicio culpam examinat* », v. Pierre Abélard. *Etica seu liber dictus Scitus te*

ipsum, éd. et trad. roum. par Dan Negrescu, Paideea, Bucarest, 2003, p. 37.

- ⁹ *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London, 1972.
- ¹⁰ SCHMITT, J.-C., « La découverte de l'individu, une fiction historiographique ? », dans *La fabrique, figure de la feinte. Fictions et statuts des fictions en Psychologie*, sous la dir. de MENGAL ; P., et PAROT, F., PUF, Paris, 1989, pp. 213-236 ; v. aussi GUERREAU, A., *L'avenir d'un passé incertain*, Seuil, Paris, 2001 ; selon Guerreau, la notion actuelle d'individu représente l'antonyme parfait du concept médiéval de *personne*.
- ¹¹ BURGUIERE, A., et LE ROY LADURIE, E., *Les domaines de l'anthropologie historique*, Seuil, Paris, 1994 ; BURGUIERE, A., *L'anthropologie historique et l'Ecole des Annales*, in *Les approches et les méthodes interdisciplinaires de recherche en sciences sociales*, textes réunis par VAJDOVA, L., Bratislava, 1994, pp. 15-28.
- ¹² BOETHIUS, *De unitate Trinitatis cum Gilberti Porretae commentario* Migne, PL, 64 ; *Contra Eutychen et Nestorium (De persona et duabas naturis III)* ; sur la fortune des écrits de Boetius en Orient, v. PERTUSI, A., *La fortuna di Boetius a Bisanzio*, in *Mélanges Henri Grégoire III*, Bruxelles, 1951, p. 301-322.
- ¹³ MARINELLI, F., *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Vrin, Roma-Paris, 1969 ; GILSON, E., *Le thomisme*, Mame Plon, Paris, 1985, pp. 371-372 ; SCHMIDBAUR, H.-C., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS Verlag, St. Ottilien, 1995 ; EMERY, G., « Essentialisme ou personnalisme dans le Traité de Dieu chez Saint Thomas d'Aquin ? », in *Revue Thomiste*, janvier-mars 1998, pp. 5-38 ; sur la diffusion de la pensée de Saint Thomas en Orient v. BARBOUR, H. C., *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and his Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et essentia of Thomas Aquina*, Libreria Editrice Vaticana, 1993 ; sur la diffusion de l'œuvre de Saint Thomas dans les Pays Roumains au XVIIe siècle v. BARBU, V., « Contrareforma catolică în Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea », in *Historia manent. Volum omagial Demény Lajos emlékkönyv*, sous la dir. de BARBU, V., et KINGA, T. S., Kriterion, Cluj-Napoca, 2000, pp. 355-356 ; pour l'époque moderne, v. TĂTARU-CAZABAN, B., « Sfântul Toma în România », dans *Studii tomiste*, I, 2001, pp. 32-55.

- ¹⁴ BYNUM, W. C., « Did the XIIth Century invent the individual? », in *Jesus as Mather. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, California University Press, Berkeley, 1980, pp. 234-258.
- ¹⁵ Jean Jolivet, *Art du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris, 1969, pp. 118-169.
- ¹⁶ DURHAM, S. de, *Symeonis Monachi Opera*, ed. par Th. Arnold, Rolls Series, London, vol. I, 1882, pp. 178-225; PHILPOTT, M., *The De iniusta vexatione Willelmi episcopi primi* and Canon Law, in *Anglo-Normad Durham*, éd. par D. Rollason, M. Harvey et M. Prestwick, Woodbridge, 1994, pp. 125-137.
- ¹⁷ BOUREAU, A., *La loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise (X^e-XIII^e siècle)*, Les Belles Lettres, Paris, 2001, p. 76-81.
- ¹⁸ KLAPISCH-ZUBER, C., *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Fayard, Paris, 2000.
- ¹⁹ GURJEWITSCH, A. J., *Das Individuum in Europäischen Mittelalter*, C.H. Beck Verlag, München, 1994; v. aussi le chapitre *Auf die Suche nach der Persönlichkeit* in IDEM, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, VEB Verlag, Dresden, 1978, pp. 346-372.
- ²⁰ « Das Problem des Individuums im europäische Mittelalter, ich betone es noch einmal, ist als Phänomen ein Produkt des geschichtlichen Einmaligkeit Westeuropas und nur als ein solches sollte es auch untersucht werden », in GURJEWITSCH, A. J., *Das Individuum in Europäischen Mittelalter*, *op. cit.*, pp. 13-14.
- ²¹ LEPETIT, B., *Carnet de croquis. Sur la connaissance historique*, pp. 303-312.
- ²² V. le numéro 4 de l'année XX (1980) de la revue *L'Homme*: BURGUIERE, A., « Un nom pour soi ». Le choix du nom de bapteme en France sous l'Ancien Régime (XVI^e-XVIII^e siècle) », pp. 18-26 ; KLAPISCH-ZUBER, C., « Le nom «refait» ». La transmission des prénoms à Florence (XIV^e-XVI^e siècle) », pp. 72-100, COLLOMP, A., « Le nom gardé. La dénomination personnelle en haute Provence aux XVII^e et XVIII^e siècle », p. 32-46, Françoise Zonabend, «Le nom de personne », pp. 121-131 etc. ; KLAPISCH-ZUBER, C., *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990 ; TEILLARD-LEFEBVRE, A., *Le nom. Droit et histoire*, Plon, Paris, 1991 etc.
- ²³ V. STAHL, P. H., « Le choix du nom personnel. Parallèles balkaniques et européens », in *Zeitschrift für Balkanologie*, XXXI, 1995, nr. 2, pp. 214.

- ²⁴ IONESCU, C., « Numele de familie românești », in *Limba Română*, XXXIX, 1990, nr. 3, pp. 243-248; GOROVEI, Șt. S., « Note de antroponimie medievală », in *Arhiva Genealogică*, IV(IX), 1997, nr. 1-2, pp. 51-58; v. aussi les résultats des recherches de Mircea Ciobotariu de Yassy, communiqués à l'occasion du XII^e Congrès de généalogie et héraldique (Yassy, mai 2003); quelques observations utiles chez VINTILĂ GHIȚULESCU, C., « Familie și societate în Țara Românească (secolul al XVII-lea) », in *SMIM*, XX; 2002, pp. 102-105.
- ²⁵ IONESCU, C., « Numele de familie românești », *op. cit.*, p. 243.
- ²⁶ GOROVEI, Șt. S., « Note de antroponimie medievală » *op. cit.*, pp. 52-56.
- ²⁷ Par exemple le grand *vornic* Drăghici *Vintilescu* est le fils de Stoica et le petit-fils de Vintila (occurrences à la fin du XV^e siècle), Radu *Buzescu* est le fils de Radu grand *armaș* et le petit-fils (ou arrière-petit fils) de Buzea etc., v. IONESCU, C., « Numele de familie românești », *op. cit.*, pp. 243-244.
- ²⁸ Sur le concept de topodescendance, v. GUERREAU-JALABERT, A., « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », in *Annales ESC*, 1981, nr. 6, pp. 1028-1049.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 1043.
- ³⁰ Opinion soutenue par Mircea Ciobotaru v. *supra*.
- ³¹ *Dimitrie Cantemir. Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, éd. de GUȚU, GH., HOLBAN M., et STOICESCU, N., Editions de l'Académie, Bucarest, 1973, pp. 281-285 ; Marcel ROMANESCU, M., « Boierimea moldoveană la începutul secolului al XVIII-lea », in *Arhiva genealogică română*, 1944, nr. 1, pp. 73-86.
- ³² IORGA, N., *Studii și documente privitoare la istoria românilor*, Bucarest, 1913, vol. V, pp. 445-447.
- ³³ V. les travaux de TAFT, R. F., sur les droits de la personne dans le droit romain et byzantin, *The Christian East, its Institutions and its Thought. A critical Reflection. Papers of the international Scholarly Congress for the 75th Aniversary of the Pontifical Oriental Institute Rome*, PIO, Roma, 1996, pp. 45-89.
- ³⁴ CRONȚ, GH., *Instituții medievale românești. Înfrățirea de moșie. Jurătorii*, Editions de l'Académie, Bucarest, 1969, p. 84-224 ; BARBU, V., « Generalizarea folosirii limbii române în cancelaria Țării Românești (1600-1650) », in *Limba Română*, XLI, 2001, nr. 6, pp. 39-56.

- ³⁵ V. La charte des libertés de Bucarest, 1631, art. IV et IX, v. BARBU, D., *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, Bucarest, éditions de l'Université, 2000, p. 86 ; v. aussi GEORGESCU, V. Al., « Le chryssobule valaque du 15 juillet 1631 et sa place parmi les types de *chartae libertatum* », in *Actes de la session de la CIHAE, Alba Regia, 1972*, Budapest, 1973.
- ³⁶ Migne PG, vol. 145, cap. XIV *De poenis* : « *Les crimes visent la personne* » ; v. sur la responsabilité personnelle et sur l'incrimination différenciée de l'intention criminelle dans l'ancien droit roumain v. *Istoria dreptului românesc*, sous la dir. de HANGA, V., Editions de l'Académie, Bucarest, 1980, vol. I, pp. 433-435.
- ³⁷ GEORGESCU, V. Al., « Prosper Farinaccius et les codes roumains de 1646 (Moldavie) et 1652 (Valachie) ; une influence indirecte de la glose sur ces deux codes » in *Atti del Convegno internazionale di studi Accursiani (Bologna, 21-23 octobre 1963)*, Milano, 1968, pp. 1165-1206.
- ³⁸ VOVELLE, M., *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris, 1981, pp. 308-319.
- ³⁹ CHAUNU, P., *La mort à Paris*, Paris, Fayard, 1978, p. 145 : « *La prière pour les morts telle qu'elle est pratiquée par l'Eglise orientale n'implique aucune comptabilité des oeuvres* » ; sur les disputes entre les Grecs et les Latins au XIIIe siècle concernant le feu purificateur, v. LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, pp. 376-379 ; sur la reprise de la pastorale du purgatoire après le Concile de Trento, v. DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e- XVIII^e siècle*, Fayard, 1983, pp. 427-446.
- ⁴⁰ DRĂGUȚ, V., « *Biserica din Leșnic* », in *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, X, 1963, nr. 2, pp. 423-433 ; CINCHEZA BUCULEI, E., « *Ansamblul de pictură de la Leșnic, o pagină din istoria românilor transilvăneni din veacul al XIV-lea* », in *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, XXI, 1974, nr. 1, pp. 45-58.
- ⁴¹ TURDEANU, E., « *La vision de Saint Paul dans la tradition littéraire des Slaves orthodoxes* », in *Die Welt der Slaven*, I, 1956, p. 423-427 ; idem, « *Le Testament d'Abraham en slave et en roumain* », in *Oxford Slavonic Papers*, (N.S.), X, 1977, pp. 1-36 ; ALEXANDER, P., *The Byzantine Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York 1979 ; JOVANOVIĀ, T., « *L'étude des apocryphes dans la tradition manuscrite serbe médiévale* », in *Etudes Balcaniques*, IV, 1997, pp. 107-132 ; KAPLER, C., et alii, *Apocalypse et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1987 ; BARBU, V., « *Deux voyages*

dans l'imaginaire : l'ascension au paradis et la descente en enfer dans la littérature apocryphe du Moyen Âge roumain », in *Revue des Etudes Roumaines*, XVII^e-XVIII^e, 1993, pp. 203-208 ; le thème du voyage dans l'au-delà s'est répandu aussi en Occident, nourri des traditions de la culture populaire, v. LE GOFF, J., « The Learned and Popular Dimension of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages », in *Understanding Popular Culture*, sous la dir. de KAPLAN, S. L., Berlin-New York-Amsterdam, 1984, pp. 19-37 ; LANGE, W. D., *Diesseits und Jenseitsreisen in Mittelalter, Voyages dans ici/bas et dans au-delà au Moyen Age*, Bonn-Berlin, 1992 ; un regard spécial sur le thème du purgatoire au XVII^e siècle chez WALKER, D. P., *The Decline of Hell. Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*, London, 1964.

⁴² CHIVU, Gh., *Codex Sturdzanus*, Editions de l'Académie, Bucurest, 1993 ; MAREȘ, Al., *Datarea unor texte din codicele Sturdzanus*, dans *Limba Română*, XXXIV, 1985, pp. 46-52.

⁴³ Sur le dialogue iconographique entre la mystique orientale et la scolastique occidentale dans les peintures des églises du Nord de la Moldavie ainsi que sur leur sens social et idéologique, v. NANDRIS, G., *Christian Humanism in the neo-byzantine Mural Painting of Eastern Europe*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1970, pp. 67-97 ; GARIDIS, M. K., *Etudes sur le jugement dernier post-byzantin du XV^e à la fin du XIX^e siècle*, Thessalonique, 1985, pp. 91-95 fait remarquer la nouveauté du thème des groupes ethniques et religieux ; BARBU, V., « Sic moriemur ». Discours upon Death in Wallachia during the Ancient Regime », in *Revue Roumaine d'Histoire*, XXXIII, 1994, nr. 1-2, pp. 101-121.

⁴⁴ Les groupes ethniques, confessionnels et religieux présent la suivante répartition dans les églises de Bukovine : hébreux, turques, tartares et arméniens (Humor, 1535, Arbore, 1541, Sucevița, post 1600), hébreux, turques, tartares, arméniens et sarazins (Voroneț 1547, Probota 1550), hébreux, turques, tartares, arméniens et latins (catholiques) (Moldovița, 1537).

⁴⁵ ULLMANN, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 8-16.

⁴⁶ V. BARBU, V., « Contrareforma catolică în Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea », pp. 343-351.

⁴⁷ JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ad Ecclesia Catholica dissentium*, Sumpibus Letouzey et Ané, 1931, vol. IV, p. 20 ; Théophilus Spaæil SI, *Doctrina Theologiae Orientis separati in*

- genere, *Orientalia Cristiana Analecta* 113, Roma, 1937, p. 210 sqv;
ZUZEK, R., « L'eschatologia di Pitreo Moghila », in *Orientalia Cristian
Periodica*, LIV, 1988, pp. 353-385.
- ⁴⁸ *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*. Texte latin inédit, publié
avec introduction et notes critiques par A. MALVY, A., et VILLER, M.,
in *Orientalia Cristiana*, X, Romae, 1927, pp. 60-63.
- ⁴⁹ V. BARBU, V., « Contrareforma catolică în Moldova la jumătatea
secolului al XVII-lea », *op. cit.*, pp. 343-351; sur l'usage des images
dans la polémique autour du purgatoire entre missionnaires catholiques
et les Roumains v. ANDREESCU, Șt., « Benedetto Emanuele Remondi
și o scenă pictată de la Trei Ierarhi » in IDEM, *Istoria românilor :
cronicari, misionari, ctitori (sec. XV-XVII)*, Editions de l'Université,
Bucarest, 1997, p. 188.
- ⁵⁰ La première édition parut en 1672, *Synodus Betlehemitica adversus
Calvinistas Haereticos orientalem Ecclesiam de Deo rebusquae divinis
feretice cum ipsis sentire mentientes pro reali potissimum presentia
anno 1672 sub Patriarcha Hierosolyमारum Dositheo celebrata*, éd.
Par FOUQUERET, M., Parisiis, 1672; d'autres éditions ont été
imprimées en 1691, par les frères Likoudis (la version de Bucarest,
traduite en langue russe), en 1708 par le théologien protestant
J. Aymont, (la version non-corrigée, en grec, accompagnée d'une
traduction en français), *Monuments authentiques de la religion des
Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des Chrétiens
orientaux produites contre les Théologiens réformés par les prélats
de France et les Docteurs de Port Royal dans leurs fameux ouvrages
« De la perpétuité de la foi de l'Eglise catholique »*, Den Haag, 1708;
Hardouin inclut les actes dans sa collection de décrets *Acta
conciliorum et epistolae decretalis as constitutiones summorum
pontificum*, Paris, 1715, vol XI, 179-274; édition moderne *The Acts
and Decree of the Synod of Jerusalem* par les soins de J. N. W. B.
Robertson, Columbia University Press, New York, 1969.
- ⁵¹ GEORGI, C. R. A., *Die Confessio Dosithei, Jerusalem, 1672*, Verlag
Ernst Reinhardt, München, 1940, pp. 84-86.
- ⁵² V. TURDEANU, E., « Le livre grec en Russie : l'apport des presses de
Moldavie et de Valachie (1682-1725) », in *Revue d'Etudes Slaves*,
1950, pp. 65-75; Demosthene Oikonomides, „Εκδοσεις
εκκλησιαστικων εν Μολδοβλα ια, Γεωργια και Συρια
(1690-1747)”, in *Επτητηρις*, XXXIX-XL, 1972-1973, pp. 33-42;
MURGESCU, B., « Confessional Polemics and Political Imperatives
in the Romanian Principalities (Late 17th early 18th Century) », in

Church and Society in Central and Eastern Europe, ed. par CRĂCIUN, M., GHITTA, O., Cluj University Press, 1998, pp. 174-183; POSALSKI, G., *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, München 1988, pp. 149-178 ; IDEM, « Die Rolle der griechische Kirche und Theologie innerhalb der gesamtorthodoxie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821) », in *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit*, sous la direction de LAUER, R., et SCHREINER, P., Göttingen, 1996, pp. 222-241 ; IDEM, « Entwicklungslinien des griechisch-byzantinischen theologischen Denkens (bis zum Ende der Turkokratie) », in *Ostkirchliche Studien*, 1998, nr. 3, pp. 42-43.

⁵³ *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*. Texte latin inédit, publié avec introduction et notes critique par MAVLY, A., et VILLER, M., p. LXVIII; TURINI, M., et VALENTI, A. M., « L'educazione religiosa » in *Il catechismo e la gramatica*, ed. de Gian Paolo Brizzi, vol. I, Bologna, 1985, pp. 79-90

⁵⁴ *Învățături creștinești*, Snagov, 1700, pp. 14-39.

⁵⁵ Né à Burgos (1516-1576), Ioan Polancos fut secrétaire et collaborateur très proche de Saint Ignace de Loyola.

⁵⁶ *Antim Ivireanul. Opere*, éd. par ȘTREMPEL, G., Minerva, Bucarest, 1996, pp 349-383.

⁵⁷ *Ispравник за erei ispovidnici i za pokornici, prenesen s latinskoga yazika v slovinski*, Romae, 1636 ; tout comme le petit livre paru à Târgoviște, le bouquin de Polancos offrait à son lecteur la profession de foi, une brève catechèse des sept sacrements, des neuf commandements de l'Eglise, des dix commandements de l'Ancien Testament, des dons du Saint Esprit, des sept péchés capitaux et un directoire pour la confession.

⁵⁸ *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società*, sous la dir. de PRODI, P., Il Mulino, Bologna, 1994 ; *Europäische Mentalitätsgeschichte*, sous. la dir. de DINZELBACHER, P., Kröner, Stuttgart, 1993, pp. 78-81; DÜLMEN, R. van, *Die Entdeckung des Individuums 1500-1800*, Fischer Taschenbuch Verlag, München, 1996, pp. 39-89.

⁵⁹ BARBU, D., «Arta brâncovenească : semnele timpului și structurile spațiului », in *Constantin Brâncoveanu*, sous la direction de CERNOVODEANU, P., et CONSTANTINIU, F., Editions de l'Académie, Bucarest, 1989, p. 240 ; IDEM, « Ecriture sur le sable. Temps. Histoire et eschatologie dans la société roumaine à la fin de

- l'ancien Régime », in *Temps et changement dans l'espace roumain (fragments d'une histoire des conduites temporelles)*, sous la dir. de ZUB, AL., Editions de l'Académie, Iassy, 1991, pp. 129-130
- ⁶⁰ CHAUNU, P., « La connaissance et la foi », in *L'historien et la foi*, sous la dir. de DELUMEAU, J., Fayard, Paris, 1996, p. 47.
- ⁶¹ BARBU, V., « Preliminarii la studiul naționalizării serviciului divin: principalele versiuni ale simbolului credinței (1650-1713) », in *Limba română*, XLI, 1991, nr. 1-2, pp. 25-31 ; IDEM, « Contrareforma catolică în Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea », *op. cit.*, pp. 352-362.
- ⁶² Sur leur ascension dans la culture du sud-est européen v. TSOURKAS, C., *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Institute for Balkan Studies, Thessalonique, 1967, pp. 9-29 ; CÂNDEA, V., *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Dacia, Cluj-Napoca, 1979, pp. 280-289; VRANOUSIS, L., *L'hellénisme postbyzantin et l'Europe. Manuscrits, livres, imprimeries*, Athènes, 1981.
- ⁶³ Dimitrie Cantemir, *Opere I. Divanul*, éd. de MARINESCU-HIMU, M., et CÂNDEA, V., Editions de l'Académie, Bucarest, 1974.
- ⁶⁴ LOZOVAN, E., « La lettre sur la conscience de D. Cantemir », in *Revue des Etudes Roumaines*, XV, 1975, pp. 67-84 ; CHIȚESCU, N., « Ortodoxia în opera lui Cantemir », in *Glasul Bisericii*, 1973, n^o. 9-10, pp. 1109-1111.
- ⁶⁵ Dimitrie Cantemir, *Opere I. Divanul*, *op. cit.*, pp. 34-35.
- ⁶⁶ *Ibidem*, p. 185.
- ⁶⁷ TURINI, M., *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 301-305; IDEM, « Recht und Theologie in der Neuzeit. Einige Untersuchungssätze », in *Das Konzil von Trient und die Moderne*, sous la dir. de PRODI, P., et REINHARD, W., Duncker und Humblot, Berlin, 1996, pp. 199-210.
- ⁶⁸ Dimitrie Cantemir, *Opere I. Divanul*, *op. cit.*, p. 267, 317, 325, 385.
- ⁶⁹ Andrea Wissowatius fut le représentant du rationalisme religieux influencé par Sozzini, v. KUDEROWICZ, Z., « Die religiöse Rationalismus und die Idee der Toleranz in Sozianianismus », in *Frühauflklärung in Deutschland und Polen*, sous la dir. de BAAL, K., WOLLAGST, S., et SCHELLENBERGER, P., Akademie Verlag, Berlin, 1991, pp. 100-110.

- ⁷⁰ IVĂNESCU, G., « Rolul lui Dimitrie Cantemir în dezvoltarea terminologiei filozofice românești » in *300 de ani de nașterea lui Dimitrie Cantemir*, Editura științifică, Bucurest, 1974, pp. 125-132 ; OPREA, I., *Terminologia filozofică românească modernă*, Editura științifică, Bucurest, 1996, p. 65; MOLDOVAN, D., *Dimitrie Cantemir între Orinet și Occident*, Editura Institutului Cultural Român, Bucurest, 1997, p. 43.
- ⁷¹ LOZOVAN, E., « La lettre sur la conscience de D. Cantémir », *op. cit.*, pp. 71-72.
- ⁷² Les résultats de ce travail d'identification de sources a été communiqué à LOZOVAN, E., « La lettre sur la conscience de D. Cantémir », *op. cit.*, pp. 76-77.
- ⁷³ LOZOVAN, E., « La lettre sur la conscience de D. Cantémir », p. 73.
- ⁷⁴ PRODI, P., *Il dualismo dei fori*, La Terza, Roma, 1998.
- ⁷⁵ Dimitrie Cantemir. *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, *op. cit.*, p. 126.