

New Europe College Yearbook 2004-2005



CĂTĂLIN AVRAMESCU
CĂTĂLIN CREȚU
ANCA GHEAUȘ
ADRIAN HATOS
ANDREEA IANCU
ALEXANDRA IONESCU
BOGDAN MINCĂ
MIHAELA MUNTEANU
ALIN TAT
FLORIN ȚURCANU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2009 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro

Tel. (+4) 021 327.00.35, Fax (+4) 021 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



ANDREEA IANCU

Née en 1974, à Bucarest

Chercheur à l'Institut d'histoire « Nicolae Iorga », Bucarest

Doctorante à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) et à l'Université de Bucarest, Faculté d'Histoire

Thèse : « Hériter selon le droit, hériter selon la Promesse. Formes de piété et stratégies successorales (Bucarest, fin XVIIIe-début XIXe siècles) »

Bourse AUF, Paris, EHESS (2000-2003)

Bourse « Marie Curie », IRESCO, Paris (2003-2004)

Participation à des colloques et conférences scientifiques

Articles publiés en Roumanie, France

SE PRÉPARER À LA MORT :
LE DEVOIR DE CHAQUE CHRÉTIEN.
LE TESTAMENT ENTRE LA RÉMISSION DES
PÉCHÉS ET LA SUCCESSION
(BUCAREST,
FIN DU XVIII^E – DÉBUT DU XIX^E SIÈCLES)

L'interprétation des sources.

Faire confiance au testament ou pas ?

Lorsqu'on regarde le testament juridique comme un document historique, les premières questions qui viennent à l'esprit sont : reflète-t-il une « réalité » sociale ? A qui s'adresse-t-il ? A quoi sert-il ? Bref, pourquoi les gens font-ils leur testament ?

L'Etat. La réponse du pouvoir laïque se voit dans la politique des réformes. Les dernières vingt années du XVIII^e siècle se distinguent en Valachie par des réformes profondes dans le domaine administratif et judiciaire. Dans ses ordonnances et, plus tard, dans le code de lois publié en 1780, le prince phanariote Alexandre Ypsilanti (1774-1782) décide la création des tribunaux judiciaires spécialisés et régionaux, pour que les habitants des villes et des villages puissent accéder facilement à la justice. Les réformes administratives, conséquences de celles judiciaires, vont vers la constitution des archives publiques où étaient centralisés les actes recueillis et copiés dans des registres¹, ce qui constitue le fondement d'un vrai appareil bureaucratique - le moyen le plus efficace de renforcer l'autorité de l'Etat sur ses sujets. De plus, par ses réformes, le prince Alexandre Ypsilanti met les bases d'une profession qui apparaîtra au milieu du XIX^e siècle, celle de notaire : des fonctionnaires de l'Etat sont chargés

de la rédaction et la transcription de tous les actes administratifs et judiciaires dans des registres.

Mais, pour que l'application de ces innovations soit effective et durable, on a besoin d'un cadre législatif solide et cohérent. C'est pourquoi les ordonnances isolées (le 23 oct. 1775, le 8 juin 1776, le 9 juillet 1778, le 27 février 1779, le 1 février 1780)² d'Alexandre Ypsilanti sont reprises et développées dans un code de lois (1780), où le prince a essayé de réunir plusieurs systèmes de droit en application à l'époque en Valachie. Sa politique législative sera reprise au début du XIXe siècle par le prince Jean Caradja³.

Ce que toutes ces réformes ont en commun c'est l'acte écrit. La justice s'appuie aussi sur les preuves écrites – actes de propriété, testaments, etc. – lorsqu'il s'agit d'un conflit éclaté autour de la propriété⁴. Le bon fonctionnement de l'administration dépend lui aussi d'actes écrits. C'est pourquoi l'une de ces tâches est de conserver les copies des documents privés dont les originaux sont soumis fréquemment aux caprices de la nature, au hasard. La législation est mise sous le signe de l'écrit puisque, en mettant à la disposition de la population un code de lois – qui voulait être une synthèse du système pluriel de droit en vigueur jusqu'à ce moment –, il n'était plus nécessaire à faire appel, à la fois, à l'autorité du droit princier (des chrysobulles), du droit byzantin reçu (*ius receptum*) et, surtout, à l'autorité des coutumes. Ainsi, le concept de « loi écrite de la terre » (*pravila pămîntescă*) remplace progressivement celui de « coutume de la terre » (*obiceiul pămîntului*).

Pour conclure, la centralisation ne pouvait être réalisée que par un appareil bureaucratique bien élaboré, capable de contrôler la vie dans ses cadres institutionnels. Et quel était l'instrument le plus puissant et le plus efficace, par lequel le pouvoir exerçait son contrôle, sinon l'écriture ? Par le testament, les contrats de vente – achat, les actes de donation, les actes civils en général, le pouvoir essayait d'assurer l'ordre social, géré par un système juridique et législatif qui s'efforçait de fonctionner en dépit de l'instabilité politique.

De plus, le testament constituait un moyen de soutenir la politique d'assistance sociale du pouvoir. Dans une ordonnance donnée par le prince phanariote Alexandre Ypsilanti en 1793, on exige que le métropolitite et les boyards qui gèrent la boîte de la pitié⁵ retirent tout le patrimoine de ceux qui meurent sans successeurs pour les distribuer aux pauvres et pour les messes de commémoration, un tiers⁶, de ceux sans descendants, mais avec des collatéraux, tandis que ceux dont les

descendants et les ascendants vivent sont libres à léguer par testament à leur gré⁷.

L’Eglise. À la fin du XVIIIe et le début du XIXe l’autorité de l’église sur le cadre officiel des relations familiales demeure incontestée. Elle est l’instance médiatrice, à côté de l’autorité laïque, des conflits qui dépassent les limites de l’espace privé⁸ et l’institution qui gère l’administration des actes privés. Dans *l’Abrégé de Règlements*, publié en 1714, le métropolite de la Valachie, Anthim d’Ibérie (Antim Ivireanul), fut le premier à déclencher une réforme visant la compétence juridique de l’Eglise, par la main mise sur deux actes essentiels dans le droit civil : la liste de dot et le testament. Soixante cinq ans plus tard, son travail est repris par le métropolite Grégoire qui remet en circulation les modèles de la liste de dot et du testament élaborés par Anthim. Le moment choisi pour réactualiser un tel type de document n’est pas dû au hasard ou au dynamisme organisateur du métropolite. Il coïncide avec la période des réformes d’Alexandre Ypsilanti, ce qui nous donne d’une part l’image du rapport Etat – Eglise⁹ et d’autre part, de la manière dont le prince comprenait de rendre efficaces ses projets, dans ce cas : imposer l’acte écrit.

En même temps, l’Eglise s’intéressait directement au testament parce qu’il était l’une de ses sources importantes de revenus. Mais lorsque cette source s’avère insuffisante pour les besoins de l’Eglise, celle-ci impose de nouvelles réglementations. Par exemple, Grégoire décidait l’augmentation de la durée des messes de commémoration d’un an – fixée en 1714 par Anthim d’Ibérie – à trois ans¹⁰. Cela signifiait que le testateur avait l’obligation morale de se conformer à ce qui est appelé dans les documents « la coutume chrétienne » ou tout simplement « la coutume ». S’il ignorait les prescriptions de l’Eglise, il risquait d’être sanctionné par la loi et de perdre aussi le respect des autres, obtenu en tant que « bon chrétien » – la qualité la plus importante autour de laquelle l’opinion publique se construisait.

Par conséquent, les exceptions venaient plutôt dépasser les limites de la durée imposée par l’Eglise, afin de racheter plus de péchés et de démontrer aux autres qu’ils (les testateurs) étaient « de vrais fils de l’Eglise apostolique et toute-puissante de l’Est »¹¹.

L’individu. Quant aux testateurs, leur motivation semble beaucoup plus complexe et suppose un examen nuancé, qui prenne en compte

plusieurs variables : l'éducation, l'appartenance sociale, l'état civil, le sexe, l'attachement à l'Église, etc. D'une part, l'existence du testament se justifie par la volonté¹² de mettre en ordre les biens successoraux et de désigner un ou plusieurs héritiers, ce qui correspond d'ailleurs à la définition que les projets ou les codes de loi lui donnaient à l'époque. Par exemple, dans le *Guide de la Loi 1652* (Valachie) – le testament est « un contrat où, à sa mort, le testateur met en ordre ses biens qu'il partage selon sa volonté »¹³; dans le *Manuel de Donici* (Valachie) – « c'est la volonté libre écrite par laquelle, après sa mort, l'homme donne ses biens »¹⁴; dans *Le Code Caradja*, 1818 (Valachie) – « c'est l'acte par lequel le mourant met en ordre ses biens et désigne son héritier »¹⁵; *Le Code Calimach*, 1816 (Moldavie) – « l'arrangement par lequel le testateur lègue toute sa fortune ou une partie d'elle à une ou plusieurs personnes, dans le but qu'elles la possèdent après la mort (du testateur) ; c'est l'indication de sa dernière volonté, qu'il peut changer selon son gré, tout le long de sa vie »¹⁶. D'autre part, le testateur s'approprie les enseignements de l'Église qui voit dans l'acte de dernière volonté la chance de se préparer à la mort et, par conséquent, de mettre en ordre ses affaires de sorte que l'âme ne soit pas détournée de son ascension vers le Royaume des cieux.

Le testament, en tant qu'acte d'histoire sociale, nous met souvent devant deux tentations que nous dépassons à peine : de le considérer soit comme un document très personnel, où les pensées les plus intimes et les sentiments sont mis à jour, soit comme un acte juridique stéréotypé, où l'individu ne fait que se conformer à une demande extérieure. Alors, on peut se demander si la tentative de récupérer à la fois la vie intérieure de chaque individu et la mentalité d'une époque n'est pas trop optimisée étant surtout un effet de notre besoin de comprendre à tout prix « l'autre » dans son altérité la plus profonde. La reconstitution d'une image, d'une vie et même d'un événement a besoin de tous les éléments qui ont participé plus ou moins visiblement à sa production, de même que dans un puzzle. Si l'un des éléments manque, on ne peut que deviner le résultat final.

Apparemment, on peut se contenter avec les détails que les testaments donnent sur les histoires personnelles. Néanmoins, il faut se demander pourquoi certains testateurs choisissent de fixer en écrits les morceaux de leur passé, leurs souvenirs ? C'est la réponse au besoin intérieur de faire le bilan de leur vie ou à une exigence formulée par la loi ? La lettre de loi dit que, par testament, il est permis d'écarter de la succession les parents proches à condition d'avoir une motivation développée de ce

choix¹⁷. En effet, on s'aperçoit que les histoires personnelles ont une destination précise : l'autorité juridique.

Il existe aussi l'attitude opposée à la tentative d'individualiser excessivement le testament, c'est-à-dire celle de le réduire seulement au formulaire type qui devrait être rempli par le testateur, un instrument du pouvoir étatique et ecclésiastique à la fois, un moyen de domination et de contrôle des sujets. L'individu se transforme, selon cette vision, dans un simple pion qui se conforme aux exigences des autorités.

Pour conclure, on va essayer de concilier les deux interprétations opposées du testament en disant qu'il est à la fois l'expression de la volonté individuelle et celle d'une pression extérieure, aspect qu'on peut saisir le mieux au niveau du discours même du testament.

Le testament nuncupatif : la mise en scène d'un discours

Qui parle, qui écrit, qui écoute ? Le testament oral est un acte individuel, élaboré dans l'espace privé ou publique. Lorsque le testateur est gravement malade, la rédaction de la dernière volonté se déroule à la maison, autour de son lit de souffrance, mais toujours devant un public¹⁸ formé par les parents, les témoins, le pope confesseur, le rédacteur – témoin, etc. C'est un cérémonial, un rituel de préparation à la mort¹⁹ où l'idée de scénario semble très simple et chaque acteur a sa place bien définie : le testateur est celui qui parle du début à la fin ; le confesseur, les parents proches, les témoins – ceux qui écoutent et qui n'interviennent qu'à la fin, en confirmant par leurs signatures les paroles du mourant et la transcription fidèle du rédacteur. Ce dernier – celui qui écrit et qui joue parfois le rôle de témoin – fait connaître sa présence par une signature et par la formule standard : « j'ai écrit d'après son enseignement, en le poursuivant mot à mot ».

Le scénario peut être enrichi par d'autres détails qui renforcent cette image de rituel pré-funéraire et confirme la présence active du confesseur. Par exemple, Anghel Nicolau, affaibli par la vieillesse, met en ordre ses affaires par testament juste après avoir demandé à son confesseur la communion²⁰.

L'épilogue de ce rituel vient normalement quelques jours plus tard, cette fois dans un cadre plus restreint, où il n'y a plus de témoins, rédacteur, voisins, etc. Cela ne veut pas dire que l'espace privé n'est plus pénétré par celui publique. Un représentant du métropolitain arrive à la maison du

testateur pour s'assurer que le malade a dicté sa volonté tout en étant conscient et dans l'esprit de la loi²¹, pour légaliser le document et pour le copier dans le registre de la Métropole :

« Suite à l'ordre du saint père le métropolitain, je suis allé chez X que j'ai trouvé en bon état mental, assis sur une chaise et non pas allongé sur son lit et je lui ai fait connaître la raison de ma visite. Ensuite, selon la coutume, je lui ai demandé si le testament est écrit d'après ce qu'il a dit et il a avoué que le document est fait selon son enseignement et sa bonne volonté, mais seulement après avoir longuement réfléchi sur la mise en ordre de son âme. Il m'a demandé lui aussi de vous montrer le document pour que vous l'authentifiiez pour la paix de son âme »²².

Le couple testateur – rédacteur. Le discours du testateur est soumis aux ingérences qui le modèlent selon les exigences de l'Église et de l'État. Au moins deux personnes participent à la rédaction du testament : l'auteur – qui désigne l'héritier et transmet par sa propre voix les dispositions concernant ses biens, et le scribe – qui transforme et transpose les mots du testateur dans un langage figé, qui met tout ce qui est dit dans une forme conforme à la loi. Même si le dernier n'exerce pas la fonction d'un vrai notaire, il est obligé de s'assurer que les conditions légales réclamées par la rédaction de la dernière volonté sont remplies : que le testateur ait l'âge réglementé par loi et qu'il soit dans toutes ses facultés mentales. Pour renforcer l'idée que le document a été conçu par une personne saine du point de vue mental, capable d'exprimer sa volonté et sans aucune immixtion de l'extérieur, on emploie une formule standard qui précède la signature du rédacteur : « j'ai écrit mot à mot, d'après l'enseignement de X » ou qui accompagne la signature (autographe ou pas) du testateur : « j'ai dit par ma voix », etc. En poursuivant la même logique, en vue de personnaliser davantage l'acte juridique et de mettre ainsi l'accent sur la volonté individuelle, le préambule et les legs pieux et profanes sont rédigés à la première personne. Pourtant le style impersonnel de l'énumération des biens distribués domine le document quantitativement et cache souvent la voix de l'individu. Dans une perspective assez grise, les nuances ne manquent pas toujours. En dépit d'une forme figée qui est mise à la disposition du testateur, les contraintes ne limitent pas d'une manière excessive sa liberté de s'exprimer. Au contraire, l'autorité juridique encourage chaque détail capable de soutenir et de plaider en faveur du choix d'un certain héritier, pour éviter ainsi les possibles contestations des parents mécontents qu'ils soient écartés de la

succession. Le testateur profite de la chance offerte pour raconter et se raconter, en ajoutant parfois au simple bilan des biens mobiliers et immobiliers le regard rétrospectif sur sa propre vie.

Théoriquement, le testateur est celui qui dicte ses dispositions et le rédacteur ne fait qu'enregistrer fidèlement ce qu'il entend²³. C'est une « réalité » confirmée à la fin de chaque testament : « j'ai écrit d'après son enseignement, en le poursuivant mot à mot ». Il est confortable de faire confiance à l'affirmation, figée elle aussi, du rédacteur. Mais est-ce qu'elle reflète réellement ce qui s'était passé ? La plupart des testateurs ne savent ni lire, ni écrire et même pas signer. C'est pourquoi, il est difficile à croire que, lorsqu'ils dictent leurs histoires de famille, le passage du registre oral à celui écrit leur ait été accessible. Le passage de la dictée à la transcription d'un message suppose des modifications essentielles dans la présentation et parfois dans le fond de ce qui est transmis oralement²⁴. La forme, le style et la structure d'un message oral doivent être adaptés, reformulés et réinterprétés pour l'écrit pour faire ainsi économie de temps et d'argent. Des pensées, des souvenirs fragmentaires, des sentiments contradictoires doivent être transformés dans un discours cohérent où le passé se construit comme une justification capable de soutenir la dernière volonté devant les autorités juridiques dont le rôle était de la confirmer. En étant dans la plupart des cas des illettrés (sauf quelques représentants de la grande noblesse), les testateurs n'avaient pas à leur disposition les moyens qui leur aient permis l'élaboration d'un discours claire, homogène et persuasif, adapté à l'écrit. En échange, le scribe, soit-il fonctionnaire de l'Etat ou représentant du bas clergé possède une certaine expérience²⁵ dans la rédaction des actes privés qui lui donne l'habileté de maîtriser le discours testamentaire.

C'est toujours par le biais du rédacteur que l'Etat et l'Eglise interviennent dans les propos du testateur, notamment par l'exigence de respecter les conditions imposées aussi bien par la loi écrite que par la « coutume chrétienne », dont la synthèse est faite pour la première fois par le métropolitain de Valachie, Anthim d'Ibérie dans un modèle de testament. Ce modèle, le plus utilisé dans la pratique testamentaire jusqu'à la fin de XVIIIe siècle et repris en partie par tous les modèles qui l'ont suivi, contient huit parties (voir l'Annexe) : 1) le préambule, qui comporte certaines différences d'une variante à l'autre²⁶, est quasiment religieux ; il comprend les thèmes les plus connus des sermons d'enterrement, qui sont des *topoi* aussi dans les testaments occidentaux : le péché originel qui a privé les gens d'immortalité, l'irréversibilité de la mort, l'incertitude

du moment où elle arrive²⁷, le pardon demandé à Dieu et à l'autrui, etc.; 2) rendre la dot de l'épouse et disposer pour le paiement des dettes; 3) les legs pieux sont parmi les plus riches sources des revenus pour l'Eglise; 4) la distribution des biens patrimoniaux et acquis, mobiles et immobiliers entre les héritiers et les légataires; la désignation de l'héritier est obligatoire et transpose le discours législatif où l'autorité laïque se joint à celle de l'Eglise qui souligne l'idée de paix entre tous les membres de la famille; 5) l'affranchissement des esclaves – expression de la charité chrétienne et de la politique d'Etat; 6) la validation par les témoins et l'attestation que les dispositions testamentaires transposent fidèlement la volonté de leur auteur – formule juridique qui renvoie au discours juridique laïque; 7) la malédiction qui, par sa forme par et par son contenu religieux, représente en fait une formule juridique de protection de la validité de l'acte, formule adoptée aussi par la chancellerie du prince; 8) les signatures du testateur, des témoins, du rédacteur. Au-delà des aspects formels du document, le rédacteur, en tant que gardien de la loi, veille que l'ordre successoral réglementé par les codes de lois soit rigoureusement respecté.

Le confesseur, les témoins et les parents. Le rédacteur n'est pas le seul qui met en oeuvre le discours de l'Eglise. Le confesseur joue lui aussi un rôle important dans la décision du testateur en l'obligeant de remettre en question sa conscience. Il arrive que les conséquences de son influence ne visent pas uniquement la piété personnelle, mais aussi bien ses relations avec les parents. En s'appuyant sur la morale du pardon, les conseils du confesseur encourageaient le testateur d'oublier les querelles avec les siens et de demander à ceux-ci de prier pour son âme.

Les témoins et les parents présents ont à leur tour un mot à dire au moment de la rédaction du document. On ne voit pas toujours de traces qui reproduisent ce qu'ils disent (sauf les signatures) ou qui traduisent leurs gestes. Cela n'efface pas l'importance des spectateurs. L'influence est l'un des effets de leur présence, même si celle-ci échappe souvent aux documents. Désormais, on le retrouve partiellement dans les tribunaux où les conflits successoraux sont mis en scène. Quelles sont les accusations? Pour bénéficier d'une part d'héritage plus grande que la loi leur permettait, certains parents présents à l'élaboration du testament ont profité de la faiblesse du mourant et de la cupidité des témoins, des représentants de l'Eglise ou des juges. Comment savoir si les reproches, expression du mécontentement des parents écartés de la succession,

sont-ils fondés, « vrais » ? Bien évidemment chaque acteur du conflit défend sa « vérité ». La justice est la seule qui peut trancher la question. Désormais, la réponse qu'elle donne se matérialise rarement par un verdict parce que : 1) l'instabilité politique, c'est-à-dire le changement fréquent des princes, a des effets sur le système judiciaire et 2) le but est d'arriver à un accord entre les parties du conflit et non pas donner un verdict. Ce sont des raisons pour lesquelles un tel procès se déroule pendant plusieurs années et dont les traces documentaires ne se retrouvent pas toujours. Par conséquent, les indices qui nous parviennent nous permettent de prendre en compte juste les situations hypothétiques, non pas des « réalités » sociales.

Alors, ce que le testateur dit exprime sa volonté de même que son rapport avec l'Etat, l'Eglise et avec le milieu dont il est issu. Il représente un « fil » qui doit se relier à d'autres pour pouvoir former un « filet » :

« Toutefois, ni l'ensemble de ce réseau, ni la forme que prend chacun des fils ne s'expliquent à partir d'un seul de ces fils, ni des tous les différents fils en eux-mêmes ; ils s'expliquent uniquement par leur association, leur relation entre eux. Cette relation crée un champ de forces dont l'ordre se transmet à chacun des fils, et se transmet de façon plus ou moins différente selon la position et la fonction de chaque fil dans l'ensemble du filet. La forme du filet se modifie lorsque se modifient la tension et la structure de l'ensemble du réseau. Et pourtant, ce filet n'est rien d'autre que la réunion de différents fils ; et en même temps chaque fil forme à l'intérieur de ce tout une unité en soi ; il y occupe une place particulière et prend une forme spécifique »²⁸.

Autrement dit, le comportement et le mode de penser de l'individu se construisent en permanence en relation avec l'extérieur ; ils sont inscrits dans un réseau de relations

« qui confère à l'homme sa nature spécifique, celle d'un être social, un être qui a besoin de la société des autres hommes »²⁹.

Faire son testament devant Dieu

Fait devant Dieu et devant les témoins, le testament est « la mise en ordre chrétienne des affaires terrestres autant pour le profit de l'âme que pour le rangement de ceux qui restent ici, dans le monde ». Plus que la

manifestation de la volonté propre il signifie l'acceptation de la volonté divine, c'est-à-dire le devoir de tout chrétien qui poursuit le commandement divin plutôt que son propre jugement. Donc, avant d'être un acte juridique, le testament est un geste profondément spirituel, une stratégie de racheter les péchés, comme certains documents – olographes cette fois – le témoignent : « accablé par les fardeaux de mes péchés, je fais ce testament pour le bien de mon âme, pour la soulager »³⁰.

Le préambule : une analyse du langage figé

C'est dans le préambule que l'Eglise dévoile le sens qu'un testament a pour un bon chrétien :

« Lorsque notre ancêtre Adam, conduit par le diable, désobéit au commandement créateur de vie de Dieu, nous, tous ses descendants, sommes devenus d'immortels mortels et nous sommes destinés à la mort à l'heure que nous ne connaissons pas et nous n'attendons pas. C'est pourquoi chaque chrétien a le devoir d'être toujours prêt pour ce voyage et de mettre ses affaires en ordre tout comme un bon économiste »

ou

« lorsqu'on a désobéi au commandement de Dieu, l'humanité a été écartée de l'héritage des cieux. Mais pour que le mal ne soit pas immortel, Dieu a ordonné le passage de ce monde éphémère vers la vie éternelle et vers l'héritage du Paradis que l'on avait perdu ».

Pour résumer, ce que chacun doit faire par son testament est de préparer son voyage vers le Jugement dernier afin qu'il soit digne de récupérer l'héritage des cieux.

Dans une analyse des représentations ayant comme point de départ les testaments, le préambule standard pose plusieurs questions : si l'interprétation du langage figé a une importance au niveau d'une communauté, comme celle des bucarestois, ou pour chaque individu à part. Est-ce que les préambules ou les formules figées résonnaient-ils d'une manière quelconque dans la conscience des gens ou ils étaient vidés de tout leur contenu ? Ce sont des questions auxquelles on va essayer de répondre par la corrélation de plusieurs types de documents pour identifier un certain discours dans des situations différentes, sans toutefois

l'isoler. Je vais essayer par exemple de saisir comment l'idée du salut est-elle formulée dans les préambules des testaments et des donations, dans les canons, l'homilétique, etc., et comment est-elle vécue par l'individu.

Comment racheter ses péchés ? Après avoir jeté un coup d'œil sur environ 300 testaments, nous nous sommes aperçu que la préparation annoncée au début consiste en trois éléments présentés eux aussi sous une forme figée : les messes de commémoration, les actes de charité et le pardon. C'est pourquoi nous avons choisi de suivre dans notre enquête ces trois éléments : comment sont-ils formulés dans le discours de l'Église et comment se reflètent-ils dans la vie des individus.

Réglémentée par les canons, la commémoration des morts³¹ constitue le fondement de tout un imaginaire de l'au-delà qui justifie la prière des vivants³², leur médiation pour la rémission des péchés. Pour que ces canons soient convaincants et, par conséquent, respectés ils sont souvent l'épilogue d'une histoire³³. On va abrégé l'histoire des messes faites pour les morts le 3e, 9e et 40e jour, sans toutefois épiéter sur la rencontre temporelle des morts et des vivants³⁴.

Le temps linéaire d'une vie sur Terre s'arrête au moment de la mort. Séparée d'un corps « supporté pendant la vie comme un vêtement usé et impropre », l'âme suit son chemin vers l'autre monde. Par contre, le corps se désintègre en attendant dans son tombeau les retrouvailles avec son âme à la fin du monde. La désintégration du corps et le voyage de l'âme se déroulent parallèlement dans le cadre d'un temps liturgique linéaire marqué par les messes de commémoration : le 3e, 9e, 40e jour après la mort. C'est une temporalité qui touche à la fois le corps et l'âme, ayant des conséquences tout à fait opposées ; pour le corps, chaque contact avec le temps signifie une étape vers la désintégration : le troisième jour le visage commence à perdre ses traits, s'altérer, à pourrir ; le neuvième – commence la corruption du corps entier et le quarantième – le cœur se décompose lui aussi. En échange, le voyage qui traduit la naissance purificatrice de l'âme dure 40 jours en traversant trois étapes³⁵ : 1) Lors de la séparation du corps, l'âme reste sur la Terre pendant deux jours en visitant sa maison et ses proches pour que, finalement, il soit présent à l'enterrement de son propre corps. Le troisième jour c'est la première comparution de l'âme, accompagnée par des anges, devant le Juge suprême, instant qui justifie la première messe de commémoration le troisième jour après les funérailles. 2) Le neuvième jour il arrive de

nouveau devant le tribunal céleste, après avoir visité, dans la compagnie des anges, l'endroit habité par les saints, occasion pour célébrer la messe du 9^{ème} jour et pour distribuer aussi l'aumône. 3) Durant le temps qui reste jusqu'au 40^{ème} jour, l'âme monte au Paradis et descend dans l'Enfer pour voir ce que pourrait l'y attendre, en revenant devant Dieu pour le verdict.

Une autre variante du voyage de l'âme, qui circulait à la fin du XVIII^e siècle dans les sermons funèbres ou dans les textes religieux connus sous le titre de « L'histoire de l'âme juste » et « L'histoire de l'âme pécheresse » ou de « L'enseignement pour la bonne âme et pour l'âme mauvaise »³⁶, remplace l'étape où l'âme du trépassé quitte définitivement le monde des vivants pour passer l'examen des 24 douanes célestes (chaque douane correspondant à un certain péché) surveillées par des diables. A la fin de cet intervalle on officiait la messe du 9^{ème} jour.

Pourquoi met-on le voyage de l'âme vers le Jugement dernier dans le cadre du temps liturgique ? Parce qu'il construit une dynamique, un rythme qui définit le lien entre les vivants et les morts³⁷, qui permet la transgression d'une séparation que nous faisons entre le religieux et le profane, entre le temps historique linéaire, le temps cyclique, etc. L'image du voyage n'est pas juste une métaphore, mais une « réalité ».

Néanmoins, au Jugement dernier, les messes de commémoration étaient un argument faible s'il ne s'appuyait sur un savoir-vivre et donc sur l'art de bien mourir³⁸.

Ce n'est que par la mort que les vrais fils de l'Eglise reçoivent la vie éternelle. L'entrée par baptême dans la communauté des chrétiens ne suffit pas pour que quelqu'un soit considéré digne de l'héritage des cieux. Ainsi, l'identité que le chrétien acquiert par l'union avec Dieu dans le Saint Esprit représente le fondement sur lequel il bâtit sa condition d'héritier, condition qui ne sera pas accomplie qu'à sa mort. Le baptême et la mort sont les deux frontières essentielles de sa vie et l'intervalle entre elles – une préparation ininterrompue, car même si l'héritage de Dieu est accessible à tout chrétien, il ne lui revient pas automatiquement, il doit être obtenu par une vie exemplaire, il faut le mériter.

En effet, la renaissance spirituelle par la mort n'est pas implicite à la condition chrétienne, c'est l'aboutissement d'un voyage initiatique pour lequel le fidèle doit préparer « ses vivres pour les temps dangereux, à savoir la confession, la prière, le jeûne, la charité et l'amour »³⁹. On a ici les éléments indispensables au salut individuel qui apparaissent assez tôt dans la littérature religieuse et non seulement. Par exemple, dans *Les*

enseignements de Neagoe Voïvode pour son fils Théodose, l'accent se met sur la charité qui a pour but la rémission des péchés⁴⁰. Désormais, elle n'a pas de sens sans le jeûne, la prière et « d'autres vertus pures »⁴¹. Un siècle plus tard, Anthim d'Ibérie montre le rôle que chacune de ces conditions a dans le voyage vers le salut. Par exemple, par la charité on « apprivoise Dieu », puisque à ceux qui auront pitié des pauvres, étrangers, malades ou emprisonnés Dieu leur rendra la miséricorde. Le don doit être offert seulement « en larmes, au cœur brisé et sans pensées malhonnêtes », autrement il ne sera pas reçu. Par la confession « nous lavons nos péchés, en avouant devant nos confesseurs [...] et en nous culpabilisant nous-même, sans culpabiliser les autres ». Par la prière « nous demandons à Dieu le salut de notre âme qu'Il nous en donnera » et par le jeûne « nous rendons notre corps plus léger, nous purifions notre esprit et notre âme exulte pour que le don de Dieu descende sur nous »⁴².

En tant que première condition du salut, l'amour du prochain trouve son expression dans le pardon. Son absence rend inutile tout effort de racheter les péchés, y compris l'idée de préparation, la chance de bien mourir, car « si nous ne sommes pas en paix et amour avec nos frères, ni notre prière, ni le jeûne, ni l'offrande, ni la mort ne seront pas reçus ».

L'accès à la miséricorde divine dépendait essentiellement de l'amour du prochain. Si l'on permet à la colère s'installer au cœur, envahir l'esprit, il est impossible à concevoir l'existence dans une vie dont la raison d'être est l'amour. Pour « parler à Dieu par la prière », on ne peut pas utiliser un autre langage que l'amour, car la prière « veille sur la pureté, arrête la colère, empêche la vanité ». Ni le jeûne ne peut purifier sans qu'il vienne sur un fonds de paix intérieure, de réconciliation avec le prochain.

Pour pouvoir poursuivre toutes les conditions du salut, la solution idéale était la vie monastique. Après avoir fait le testament qui scelle la séparation de la vie profane, celui qui a choisi la mort dans le monde dédiait toute sa vie à la confession, à l'amour, à la prière et au jeûne. Il s'approchait ainsi, plus que les autres, de l'héritage céleste.

Une telle manière de vivre s'avère difficile à concevoir pour le pécheur ordinaire. C'est pourquoi il trouvait dans la prière des moines la façon la plus certaine de racheter ses péchés. Au don spirituel reçu sous la forme de prière, le fidèle doit répondre par l'amour dans sa forme la plus noble – la charité. La plus valorisée par le testament de même que par l'acte de donation, la charité se présente comme une dernière chance pour le mourant de comparaître honorablement devant le tribunal céleste du

Jugement dernier. Mais pour que ses bienfaits soient pris en considération par son Juge, il doit prouver d'abord son amour du prochain en se réconciliant avec lui :

« Aussi, si tu offre ton présent à l'autel et si tu te souviens que ton frère à quoi que ce soit contre toi, laisse là ton présent devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère » (Matthieu, 5 :23).

Demander pardon à Dieu et à l'autrui c'est l'étape essentielle de la préparation, qui prend corps en deux moments : la confession⁴³ et l'extrême-onction qui précèdent parfois le testament et la formule de pardon formulée au début du testament, en fait dans son préambule.

La miséricorde de Dieu et le pardon d'autrui. Pour ne pas être surpris par la mort, chacun doit observer le rite du pardon :

« Je prie avant tout Dieu le Miséricordieux qu'Il me pardonne mes péchés innombrables que j'ai faits en tant qu'homme vivant dans ce monde. De même, je prie tout chrétien que j'ai offensé de me pardonner et moi, je leur pardonne toutes les offenses et tout le mal qu'ils m'ont fait ».

Le pardon d'autrui ne s'inscrit pas dans une logique de la réciprocité puisque la réconciliation n'est pas un objectif en soi, mais la condition essentielle pour que son « voyage » dans l'au-delà soit possible et pour que Dieu, en lui pardonnant tout comme il a pardonné à son prochain, « reçoive son âme ».

Ce qui se présente comme un échange⁴⁴ entre deux acteurs sociaux, donc un rapport horizontal, se construit en fait comme une relation verticale de l'un d'entre eux avec Dieu. On crée ainsi un schéma où chacun est un intermédiaire dans la relation de l'autre avec la divinité. Ainsi, le rapport coupable – victime ou fauteur – pardon est poussé sur un plan secondaire.

Dans cette relation, le pardon n'est pas précédé d'un aveu, les fautes ne sont pas nommées et déterminées dans le temps. Commises volontairement ou pas, elles proviennent d'une vie conçue dans le péché ; c'est-à-dire la faute devient dans cette perspective l'équivalent du péché, en définissant plutôt une condition, celle du mortel, qu'un évènement.

En tant qu'acte de discours, le pardon est unidirectionnel puisque c'est par l'invocation qu'on construit le rapport fautive – pardon et non pas par le dialogue. Même si la logique de l'échange semble fonctionner, la demande et l'offre du pardon ne sont plus mises face à face, elles ne se confrontent plus⁴⁵, mais elles vont dans la même direction, vers la rémission des péchés. Le pardon ne vient pas comme réponse à une offense, il est au contraire un rituel, partie de la préparation pour la mort rédemptrice. En s'assumant à la fois la position du coupable et de la victime, le testateur demande pardon sans attendre une réponse⁴⁶ et pardonne sans qu'on le lui demande.

Alors on se pose la question : la ritualisation du pardon amplifie-t-elle la force de la parole ou, par contre, l'affaiblit ? D'une part, la standardisation du discours diminue la spontanéité de l'absolution en tant que réponse et de l'autre part, cette force du pardon s'affermirait par le choix d'un moment limite : la séparation du monde, de la maison, de la famille. Ainsi s'explique aussi l'autorité de « la parole sur le lit de la mort » où les paroles viennent de l'au-delà de la mort comme on va voir par la suite.

Le même rituel du pardon apparaît dans les sermons, en particulier dans les soi-disant « pardons aux trépassés », dont une forme plus courte se retrouve dans le service d'enterrement et dans la littérature religieuse populaire (les plaintes funèbres)⁴⁷. C'est un échange de pardon entre le défunt et ceux qui participent aux funérailles, un dialogue imaginaire mis en scène par les popes officiants. Ce sont soit les réponses à une demande non-exprimée, soit un dialogue imaginaire entre les participants aux funérailles et le défunt, dialogue mis en scène par le pope officiant.

En tant qu'intermédiaire entre les deux mondes, le pope est le seul qui a l'accès à l'invisible. Il rend les gestes et la voix du défunt sensibles ; il ne raconte pas une histoire, mais il traduit, en tant que témoin et garant de la vérité ce qu'il voit et ce qu'il entend du défunt :

« Maintenant, par sa bouche fermée, il prie en disant : 'Oh, mes chers fils ou mes chères filles, rapprochez-vous et entourez votre père ou votre mère et embrassez-moi pour la dernière foi ! [...] Dès aujourd'hui vous ne verrez plus mon visage et vous n'entendrez plus ma voix' »⁴⁸.

« Ensuite, il se tourne vers ses fils et filles et leur dit tout chagrin [...] : 'Chers fils vous voyez ma souffrance [...] »⁴⁹.

Le pape fait rapprocher les deux mondes, spirituel et matériel et pour quelques instants, il arrive même à franchir la frontière d'entre eux car, par la voix et les gestes du défunt, la réalité visible est imprégnée par la réalité invisible et les yeux « de la foi » prennent la place des yeux charnels. On devient ainsi le témoin de la présence d'une absence.

La rhétorique funèbre légitimait ainsi la communication entre les deux mondes et réalités. Mais, par rapport au testament, elle ne s'appuie pas sur un échange de pardons parce que, par « sa bouche fermée » et donc par la voix du pape, l'âme du mort n'accorde pas le pardon à ceux présents aux funérailles, mais il leur demande: « pardonnez-moi pour que je sois pardonné devant Dieu ». Ainsi la relation verticale est privilégiée, relation où les vivants jouent bien évidemment le rôle d'intermédiaires.

Mais, le préambule du testament ou les pardons aux trépassés reflètent-ils une réalité où les conflits trouvent leur solution dans le pardon ? Est-ce que les testateurs sont sensibles aux préceptes de l'Église ? Comment s'approprient-ils l'art de bien vivre et de bien mourir, en poursuivant le chemin vers leur salut ? Sont-ils prêts à renoncer à la vengeance et à pardonner sincèrement pour le bien de leur âme ?

La pratique du pardon. Le testament n'est pas une forme de catharsis, un aveu des propres péchés, mais l'espace d'une culpabilité qui rend légitime la sanction, l'espace où on raconte les injustices que l'on a dû supporter. Ce travail de la mémoire ne s'accomplit pas toujours par une conciliation. Si par le pardon rituel du préambule le testateur s'assume la condition de coupable aussi bien que celle de victime, dans le contenu même du document, il garde plutôt la posture de victime d'une injustice, position qui lui donne le droit d'invoquer la justice divine ou de s'adresser, par une plainte, aux autorités judiciaires.

On ne s'occupe pas pour instant du conflit judiciaire en général, mais du cas particulier des plaintes formulées par les parents contre leurs propres enfants, ce que dans l'historiographie occidentale s'appelle « lettres de cachet »⁵⁰.

Après avoir partagé par testament son patrimoine entre ses deux fils, le petit boyard *stolnic* Stroe revenait plus tard sur sa décision. A cause des nombreux chagrins que son fils aîné lui avait provoqué le dernier temps, il l'avait déshérité et maudit. La malédiction avait la signification d'un déshéritement spirituel qui accompagnait l'annulation des droits du fils à la succession ou, autrement dit, l'acte de déshériter était la

conséquence matérielle de la malédiction. Son père avait nié ainsi le lien le plus profond d'entre eux, le sang. La prononciation rituelle de l'imprécation remplace le lien de sang par un autre lien profondément négatif – « lié sous la malédiction des parents » –, qui empêche le déroulement naturel de la vie. Constantin croyait que sa pauvreté était exclusivement l'effet de la malédiction de son père :

« Puisque je n'ai causé à mon père que des chagrins, il m'a maudit, de sorte que je ne peux plus retrouver ma place dans le monde, je suis tombé dans un mauvais état et pauvreté, après avoir détruit la dot de mon épouse. Maintenant nous sommes restés, avec nos quatre enfants, sans un toit qui nous abrite »⁵¹.

Finalement, le père se laisse convaincre par son fils qui, pour lui montrer sa bonne foi, fait appel aux témoins qui confirment sa promesse qu'il ne le décevra plus jamais. Il enlève sa malédiction en lui accordant son pardon et sa bénédiction. Derrière l'apparence du rituel d'exclusion se cache une réalité plus pragmatique. Incapable d'entretenir par ses propres forces une famille nombreuse, Constantin avait besoin d'un appui. Son père n'était pas aussi naïf pour imaginer que les choses vont mal à cause de la malédiction et que la promesse est la preuve de la transformation du fils qu'il deviendra d'un jour à l'autre un chef de famille responsable, travailleur et honnête. Sans être forcément touché par la promesse du fils repentant, Stroe lui pardonne en pensant à ses petits-fils affectés par l'irresponsabilité de leur père. C'est pourquoi il choisit une solution qui soit salutaire surtout pour les enfants : le père, probablement déclaré irresponsable, est mis sous tutelle sans le droit d'utiliser à son gré l'héritage, mais seulement de retirer périodiquement une somme pour nourrir et élever les enfants, qui seront d'ailleurs les vrais bénéficiaires de la part d'héritage qui revenait à leur père.

Dans ce cas, le pardon est une réponse à une offense, ce qui met en fonction un mécanisme différent de celui du pardon rituel, un pardon qui suppose un échange entre deux « partenaires » et qui se résume ainsi : culpabilisation, dénonciation en justice, sanction civile (deshéritement) ou pénale, l'aveu, la promesse et le pardon.

Sous un autre regard, la dénonciation des parents (du père en particulier) donne la mesure de l'autorité qu'ils exerçaient sur leurs enfants même si les deniers s'étaient émancipés de la tutelle du père (*patria potestas*) au majorat ou au mariage.

Le document choisi comme exemple renvoie à l'histoire dramatique d'un héritage. C'est l'acte d'un fils repentant :

« Puisque mon père voyait que je menais une vie d'ivrogne et de pécheur, en l'offensant souvent, il a déposé une plainte contre moi devant sa Majesté Nicolai Voivode Muruz [...]. Après une enquête avec des témoins, on a prouvé par *l'anaphora* les mauvaises actions que j'avais commises et on m'a privé de l'héritage paternel. Au lieu de corriger ma vie et changer mes habitudes, j'ai continué à faire comme avant, en me soûlant souvent. De plus j'ai déposé moi-même une plainte contre mon père [...]. Mais après avoir vu, la deuxième fois, *l'anaphora* que j'ai mentionnée, ils ont décidé de me mettre en prison pour trois ans. Moi, j'ai reconnu mes fautes et j'ai prié mon père de me pardonner et de me rendre l'héritage. Dans sa miséricorde, il m'a accordé son pardon et un magasin, dont je suis devenu le propriétaire. C'est pourquoi, je lui obéirai désormais et j'abandonnerai mes mauvaises habitudes. Je n'oserai plus l'offenser et j'exercerai le métier qu'il m'a appris »⁵².

En poursuivant en grandes lignes le même schéma que l'on a identifié au cas précédent, la succession des étapes se modifie ; à la dénonciation, à la culpabilisation et à la sanction ne suit pas l'aveu et la promesse, mais la réitération du conflit par une plainte, venue cette fois de la part du fils pour qu'il regagne son droit à la succession, plainte qui retourne en échange contre lui. En jouant au début la victime, il redevient à sa posture initiale de coupable passible de peine. Sous la contrainte de la sanction pénale il change entièrement son attitude, en faisant son acte de pénitence (l'aveu)⁵³ destiné à son père, acte qui va avoir l'effet attendu par la justice : le pardon et la validation de ses droits filiaux.

En effet, le procès ne finit pas par l'exécution de la sentence. En échange on arrive à l'accord entre les deux parties, accord dont la négociation est conduite par l'instance judiciaire, en traduisant en termes laïques le pardon prêché par l'Eglise.

Cependant, un conflit n'aboutissait pas toujours à une réconciliation comparue ou pas devant le tribunal. Qu'est-ce qui se passe quand il n'y a plus une autorité médiatrice ? Bien évidemment, l'idée d'un accord se pose autrement.

Ivanca *delibaša* ne peut plus pardonner. Son fils, Dumitrache, qu'il a élevé, nourri et aidé à se marier, est prodigue, voleur et adultérin. Après chaque faute il lui pardonne, même s'il est obligé lui-même de fuir devant ceux qui poursuivaient son fils pour le tuer pour ce qu'il leur

avait volé. En dépit de tous ses efforts de corriger son fils, le père n'a obtenu qu'ingratitude et mépris, ce qui le détermine de le déshériter. S'il ne peut plus sauver son fils, il ne lui reste que sauver son propre âme ; il lègue par testament tous ses biens au monastère pour l'enterrement, les donations, les commémorations⁵⁴.

Cette fois, le déroulement du conflit montre une succession différente des étapes qui exclue le moment où le coupable s'assume la culpabilisation et répond par un aveu. Il n'y a plus une confrontation de deux actes de discours ; le testateur est la victime qui accuse et pardonne constamment. Toutefois, à un moment donné, l'acte de pardon, considéré par son initiateur sans effet pour la solution du conflit, s'arrête en étant remplacé par la sanction, concrétisée par le déshériterement. Bref, le schéma serait le suivant : culpabilisation-pardon-culpabilisation-pardon-culpabilisation-sanction.

Un troisième modèle que l'on propose renvoie à la miséricorde de Dieu dans le rapport horizontal entre les acteurs d'un conflit. La référence à la divinité ne donne pas une impulsion à la réconciliation avec l'autrui, mais d'une manière ambiguë, vient substituer le pardon que l'individu n'a plus la force d'accorder. Maria, la veuve de Bogdan le tisseur, avait doté sa fille, lui avait offert des cadeaux, elle avait fait tout ce qu'une mère devait faire pour son enfant. Mais ce qu'elle reçoit en échange n'est que le mépris de sa fille et son beau-fils

« au lieu de m'aider à ma vieillesse, elle avec son homme m'ont causé que des chagrins et ils m'ont battu [...]. Je dis seulement que Dieu leur pardonne »⁵⁵.

Ce n'est pas par hasard que j'ai choisi les conflits parents – enfants puisqu'ils supposent parfois un enjeu important : l'héritage et éventuellement le nom de la famille, surtout dans le cas des boyards, mais aussi puisque la position des enfants par rapport aux parents est plus complexe que l'on présume. On peut se demander si le paradigme chrétien du pardon d'autrui incluait aussi les parents proches ? En principe, oui, comme on déjà vu dans les « pardons aux trépassés » où on s'adresse successivement à l'époux ou épouse, aux enfants, aux frères et sœurs, ensuite aux autres parents, aux amis et voisins, etc.

A la fin du XVII^e siècle, *Le Guide de la loi* formulait la doctrine de la piété filiale selon laquelle les parents sont pour leurs enfants les représentants de Dieu sur Terre. Dans cette posture ils pouvaient agir en

vertu de la puissance que Dieu leur délègue. C'est pourquoi, le testament pourrait être considéré non seulement un acte de volonté, comme le droit romain le définit, mais aussi un acte de justice qui prend comme modèle la justice divine. En effet, le testament donne au parent le droit de changer même l'ordre successoral et, donc, la liberté de s'arroger le rôle de juge. Tout comme le Père de tous les chrétiens, il décide lequel d'entre ses descendants, mérite et lequel ne mérite pas son héritage ; ceux qui obéissent à la volonté divine et, par conséquent, aux parents sont bénis et ceux qui les ont quittés à leur vieillesse, qui les ont traduits en justice, ou les ont maltraités sont maudits. Le jugement des parents sera scellé par le Jugement divin, puisque Dieu « écoute le père et la mère et Il leur respecte la volonté et satisfait leur demande »⁵⁶.

Donc, les parents avaient la liberté de ne pas pardonner à leurs enfants, de les sanctionner sans compromettre le destin de leur propre âme, car leur geste était légitimé par la doctrine de la piété filiale et donc de la volonté divine.

Pour conclure, même si pour l'Église il y avait une seule façon de résoudre un conflit : le pardon, et une seule façon de pardonner, les gens imaginaient de vraies stratégies de contourner le pardon sans toutefois affecter le destin de leur âme dans l'au-delà. Ils accordent leur pardon à tous ceux qui les ont offensés, moins à ceux dont les offenses heurtent le plus : les enfants.

La Charité. La charité est la clef qui sert à ouvrir pour chacun les portes du Paradis. Le bon chrétien « espère non seulement le repos de son âme dans la vie éternelle, mais il gagne aussi, dans cette vie passagère, ce qu'il attend du Sauveur, selon Sa vraie promesse de l'Évangile : 'Heureux ceux miséricordieux, car ils obtiendront la miséricorde' » (Matthieu, 5: 7)⁵⁷. C'est ainsi que les actes de donation, dans leur préambule, définissent la charité.

Nous n'allons pas nous arrêter sur la définition de la charité, sur ses pratiques politiques et sociales de la charité⁵⁸. Nous avons choisi seulement de voir comment elle se transforme dans la pratique testamentaire.

La logique du geste charitable reproduit en grandes lignes celle du pardon : celui qui pardonnera à l'autrui sera à son tour pardonné par Dieu : « pardonne pour que tu sois pardonné ». L'autrui – bénéficiaire des donations – joue le rôle d'intermédiaire⁵⁹ dans la relation du testateur avec la divinité. En échange d'un don matériel on reçoit un don spirituel,

sous la forme de l'invocation d'un pauvre qui se réduit d'habitude aux mots rituels : « Que Dieu lui pardonne ! » ; la prière d'un ou des popes officiants pendant la célébration de la liturgie ou la prière des moines⁶⁰.

Les actes charitables s'adressent aux pauvres. Mais qui sont-ils les pauvres préférés par les testateurs ? Les filles à marier, les veuves, les enfants, les pauvres de la famille, mais aussi les églises pauvres, les monastères, les hôpitaux (surtout ceux pour les étrangers, pour suivre le modèle abrahamique de l'hospitalité). Toutefois, les moines en tant que pauvres exemplaires et spécialistes de la prière (perpétuelle) sont les privilégiés, car la plupart des biens et de l'argent destinés au salut de l'âme vont vers les monastères qui avaient adoptés la règle de Paisie Velicikovski : Cernica, Căldărușani, Poiana Mărului, Tigănești, etc.

Les intermédiaires de la charité. A part les pauvres il y a une autre catégorie d'intermédiaires qui font parvenir la donation du testateur (donateur) au bénéficiaire (donataire) : les exécuteurs testamentaires. Qui sont-ils ? Ils sont des parents, souvent l'héritier lui-même, les amis, les confrères (s'il s'agit des marchands ou des artisans), des représentants de l'Église (les plus hauts dans le cas des boyards).

Le testateur accorde beaucoup d'attention à la façon dont ses dispositions concernant les pauvres seront accomplies. Leur sélection devrait être stricte et sa comptabilité dûment respectée, car le nombre élevé des personnes qui recevaient de l'argent a son équivalent en prières et signifie donc plus de chances de bien comparaître au Jugement dernier. Si le même montant va vers moins de pauvres qu'il avait prévu, la force de la prière, donnée par sa quantité, affaiblie. C'est pourquoi, les testateurs les plus scrupuleux et les plus aisés choisissent aussi des figures importantes de la hiérarchie ecclésiastique pour surveiller la mise en pratique de leur volonté et pour aider les exécuteurs testamentaires par leurs conseils.

Pour mettre en pratique ses dispositions, le testateur n'oublie presque jamais de nommer une personne que soit de tout confiance et « avec la crainte de Dieu ». Néanmoins, les parents les plus proches sont préférés pour une telle tâche : la mère, le père, l'époux ou l'épouse, les fils, le frère, plus rarement la fille ou sœur mariée, car elles sont entrées dans une autre famille.

Dans le milieu urbain qui devient l'espace de la famille nucléaire, un milieu où la famille élargie, à cause de la mobilité sociale, ne peut qu'à peine se retrouver, l'individu demeure souvent seul. A ce moment, il cherche des solutions à la solitude, mais surtout à l'éventualité sombre

de ne pas avoir, après sa mort, quelqu'un « qui se soucie de son âme » par des actes de charité et par les offices pour les morts. Sultana, d'après ses dires, choisit de se remarier pas nécessairement pour remplir la place vide auprès d'elle, mais de peur qu'à sa mort tout ce qu'elle avait s'évanouira et que personne ne « se soucie de son âme ». Lorsque sa tentative s'avère un échec, avec des conséquences graves sur sa vie – car elle tombe malade après avoir été régulièrement maltraitée par son nouvel époux –, Sultana fait son deuxième choix : « lorsque je me suis rendu compte que personne ne se souciera ni de mon âme ni de celle de mes parents, dont je suis responsable, [...] j'ai décidé de l'écarter (mon mari) de ma succession et de demander le divorce, que j'ai obtenu par sentence politique et ecclésiastique»⁶¹. Par la suite, même si elle avait de nombreux cousins, elle préfère nommer un *â?ðβôñið'iò* qui ne faisait pas partie de sa famille et qui sera bien payé pour son service.

Toute comme elle, plusieurs testateurs (surtout des femmes) sans parents proches, à savoir enfants ou époux, ne font pas appel à la solidarité traditionnelle de la famille (pour des raisons pratiques peut-être), mais au service payé des personnes qui avaient gagné leur confiance. D'autres préfèrent adopter un enfant pour que le soin de l'âme demeure une affaire de famille. Dans l'acte d'adoption, le désir d'élever un enfant apparaît fortement liée à la commémoration, au salut de l'âme : « puisque nous n'avions pas un enfant de notre chair, mon époux étant à cette époque encore vivant, nous avons pris une fille pour que nous ne restions pas dans une solitude complète et sans commémoration »⁶². On pourrait dire que la terminologie de l'adoption traduit elle aussi le souci pour le voyage de l'âme vers son salut, comment l'avait souligné d'ailleurs l'historien du droit Ion Tanoviceanu⁶³ ou le linguiste Vasile Scurtu⁶⁴ : « fils/fille d'âme », « enfant élevé d'âme », etc. Prendre un enfant d'âme renvoie à la fois à deux stratégies de racheter les péchés : 1) soigner et doter un orphelin ou un enfant provenant d'une famille pauvre en tant que forme de charité ; 2) mais aussi pour le charger avec « la recherche de l'âme » des parents adoptifs décédés, en vertu d'un devoir filial né de l'adoption.

De la charité au devoir : être responsable pour l'âme de quelqu'un.
Si pour certains l'exécution d'un testament est un acte de charité ou un juste service payé pour les parents proches, pour d'autres c'est beaucoup plus.

Dans son testament olographe, un jeune boyard sans descendants, Dumitrache Drugănescu⁶⁵, rappelait à ses parents le prix de leur charité

s'ils acceptaient de mettre en pratique ses dispositions : celui de ses parents qui aurait pitié de lui et « chercherait son âme », fera pour lui-même une aumône à jamais et sera « pardonné et béni par Dieu ». Ainsi formulée cette idée renvoie aux préambules des obituaires des monastères centrés sur le devoir morale des fidèles de célébrer la mémoire de leur morts (des parents proches, des amis etc.). Autrement, ils risquent d'être « oubliés eux-mêmes par Dieu », de « perdre leur propre commémoration »⁶⁶. Donc le salut de sa propre âme dépendait de l'effort qu'il faisait pour aider d'autres âmes à trouver leur chemin vers le salut. Un lien très fort se crée ainsi entre les morts et les vivants, une solidarité où personne n'est seul et chacun est responsable pour les parents qui « ont pendu leur âme à sa gorge »⁶⁷. Cette responsabilité pour les âmes des parents ou des ancêtres est transmise avec l'héritage. Celui qui a entretenu la mémoire des morts de la famille toute sa vie et même après sa mort, par les dispositions pieuses de son testament, attend un comportement pareil à son égard de la génération qui lui suit : « que je sois commémoré tout comme j'ai commémoré, moi-même, mes parents ». Ainsi, l'obligation de célébrer la mémoire de ses morts devient partie structurante de l'idée de succession.

Avant d'être un simple administrateur des biens, l'exécuteur testamentaire est celui qui met en pratique les dernières préparations du testateur pour sa « (re)naissance salutaire » ; de lui dépend le destin d'un ou des plusieurs âmes. Parfois il est plus qu'un gardien de l'âme, il est le successeur, celui qui prend en fait la place du défunt. Si l'héritier est le descendant, l'accomplissement des dispositions testamentaire devient partie des obligations filiales : c'est un moyen de payer la dette de sa naissance, de rendre à ces parents la possibilité d'une vie après la mort tout comme ils lui ont donné sa vie.

« Je le laisse à ma place pour ma mémoire éternelle ». Ce syntagme consacré par les testaments de certains grands boyards comporte une équivoque qui mérite toute l'attention. De quelle mémoire s'agit-il ? Est-ce qu'il se réfère à une mémoire liturgique ou à une mémoire généalogique ? Quel rôle joue l'héritier dans l'accomplissement de la commémoration ? Est-il seulement un exécuteur testamentaire ? Quelle place a-t-il dans la mémoire généalogique ?

Le testament est un acte de volonté qui met en scène le transfert de pouvoir du testateur à son héritier en général, du père au fils en particulier, un transfert qui a pour but la continuation de la personne juridique du défunt. En tant que successeur, le fils est le continuateur de son père car

il reçoit non seulement une partie du patrimoine matériel de celui-ci, mais aussi son patrimoine symbolique ; il s'approprie donc le prestige que la famille a gagné grâce à son domaine et à ses ancêtres. Le fils devient, en tant que chef de la famille, partie du lignage et gardien de la mémoire des parents et des ancêtres. Son rôle d'exécuteur du testament gagne une signification à part parce qu'il se confond avec celui d'héritier. En échange du patrimoine reçu, le successeur a le devoir de remplir les dispositions laïques et pieuses à la fois, y compris d'entretenir la mémoire liturgique de ses parents et ancêtres, ceux qui rendent légitime sa place de chef de famille.

Dans un système de succession partiellement égalitaire, où les fils héritent d'une manière égale et les filles dotées sont souvent exclues de l'héritage, c'est au premier né que revient souvent le rôle d'exécuteur testamentaire des parents, notamment de son père, éventuellement celui de tuteur et chef de famille. Il reçoit pratiquement la place du père. Par exemple Constantin Bălăceanu désigne son fils aîné héritier, exécuteur testamentaire et tuteur. Ștefan Bălăceanu demeure père de tous ses frères majeurs et tuteur, au sens juridique du terme, seulement d'une sœur et d'un frère malade : « que vous avez votre frère aîné à ma place, pour qu'il vous conseille »⁶⁸. Autrement dit, le pouvoir que le père transmet au fils aîné n'est pas forcément lié à la puissance paternelle au sens juridique du terme, mais à un pouvoir symbolique de chef de famille.

Au moment de crise, la famille dévoile par les documents privés ses priorités, dans le cas des boyards, sauvegarder le lignage. Les derniers représentants des grandes familles cherchent parmi leurs parents proches un successeur qui prenne leur place. L'idée du transfert de pouvoir prend chez eux une forme plus élaborée puisqu'elle s'appuie souvent sur une stratégie de longue durée :

« Puisque nous n'avons pas eu d'enfants qui soient mes héritiers et pour que le nom de notre famille ne disparaisse pas, nous avons pris un des fils de Catinca Bibescu, notre fille (adoptive) bien aimée, Barbu, que nous avons baptisé en lui donnant notre prénom, Barbu, et nous l'avons fait notre fils adoptif. Après notre mort, moi, Știrbei, je le laisse à ma place, Știrbei, pour qu'il dispose de ce que je lui ai légué par testament » ;

« Je désigne héritier notre fils bien aimé Barbu, dont nous avons fait Știrbei à ma place, pour ma mémoire éternelle »⁶⁹.

Ainsi, le fils reçoit les symboles du pouvoir du père adoptif, le nom, le prénom et le domaine, pour assurer sa mémoire éternelle. A son tour le *ban* Constantin Brâncoveanu, après avoir baptisé son petit-fils (le fils de sa fille adoptive) en lui donnant son prénom, il lui confie par un acte à part le nom et le domaine (Brâncoveni) de son lignage « pour la mémoire éternelle de cette ancienne famille » :

« Je donne à mon filleul Grégoire le domaine Brâncoveni pour que, après la fin de ma vie et de la vie de mon épouse, il le garde en possession à jamais pour ses successeurs et pour qu'il célèbre notre mémoire à perpétuité »⁷⁰.

Le nom et le domaine éponyme décrivent l'identité du lignage et leur transmission est un moyen d'assurer la continuité de celui-ci. Mais quelle est la place du nom de baptême dans cette représentation ? Par la fabrication d'un successeur avec le même nom et prénom, les derniers descendants des grandes familles ne pensaient-ils au-delà de la continuation de la lignée ? Ce n'était pas ce transfert d'identité un essai de reconstituer sa propre personne et aux héritiers leur mémoire vivante ? Leur mémoire éternelle sur la Terre devrait être nourrie tout comme la « mémoire éternelle » dans l'au-delà ?

Est-ce que les deux boyards se réfèrent à une mémoire « éternelle » généalogique ou liturgique ? Lorsque le devoir de commémorer les défunts de la famille fait partie même de l'héritage et de la construction identitaire du successeur, peut-on séparer aussi nettement la mémoire généalogique de la mémoire liturgique ? Selon l'Eglise, si on oublie cette tâche on risque « de perdre sa propre mémoire » dans l'au-delà, donc la chance du salut. Dans le cas des boyards, à cette perspective s'ajoute l'autorité que la mémoire des ancêtres a sur les vivants, une mémoire qui témoigne de la pérennité du pouvoir que la famille a dans la société. Si la première vise une mémoire éternelle dans l'au-delà, la deuxième se réfère à une éternité inscrite dans la temporalité historique, donc une éternité limitée. Ainsi, la mémoire du défunt continue de vivre sur Terre tant que sa lignée ne disparaîtra pas. De la même façon, elle continue à exister dans l'au-delà grâce aux messes pour les morts, comme devoir de ses successeurs.

Mais le désir de pérenniser son propre nom n'était-il considéré par l'Eglise de la vanité, de la vaine gloire ? Sans doute, les sermons le témoignent. Par rapport à la « vraie » immortalité que l'on touche par la

mort, la renommée gagnée par la richesse et actes de courage et fixée dans la mémoire des mortels ne peut être qu'éphémère comme tout ce que définit leur monde. En compensation, les boyards choisissent de légitimer leur désir d'immortalité⁷¹, y compris la mémoire généalogique par la bénédiction – « Croissez et multipliez-vous » – qui scelle l'alliance de Dieu avec Abraham, renouvelé avec Isaac et Jacob :

« C'est pourquoi je prie Dieu le Miséricordieux qu'Il donne Sa bénédiction, avec la mienne – le pécheur –, qu'Il vous fasse croître et multiplier, vous et vos maisons, comme Il a béni Abraham, Isaac et Jacob, ainsi vous bénisse-t-Il pour que vous vous multipliez et que vous croissiez, en gardant toujours dans vos cœurs la peur envers votre Seigneur »⁷².

En guise de conclusion. Attaché plus ou moins à l'Église, chaque chrétien avait le devoir de préparer son « voyage » après sa mort. On ne doit pas mourir n'importe comment, car la mort qui surprend ne donne pas la chance à la pénitence, à la confession, au pardon et donc à la renaissance rédemptrice. Sans pénitence, rien ne lui est accepté, ni les actes charitables, ni la confession, ni les messes de commémoration pour lesquelles il avait payé. C'est ainsi que l'Église concevait ce qu'en Occident on appelait l'art de bien mourir. Comment les gens l'ont-ils suivi ? Nous en avons donné une image réduite pour pouvoir se représenter l'ensemble.

Nous avons aussi essayé de montrer comment le désir universel d'immortalité peut être façonné dans un paradigme chrétien, à un moment historique donné, un moment qui ne suppose pas un échange spectaculaire de la vision du monde, mais qui allait être désormais un moment de transition. Nous n'avons pas cherché de voir comment le pardon et la charité chrétiens son repris et transformés dans un contexte de modernisation, mais plutôt comment étaient-ils vécus et comment pouvaient-ils structurer l'imaginaire d'une société. Bref, nous n'avons pas suivi le changement historique, mais les métamorphoses de certaines valeurs chrétiennes pour mettre en valeur une image plus large de la préparation à la mort.

NOTES

- 1 *Pravilniceasca Condică 1780* (désormais *Prav. Cond.*), éd.crit., Bucarest, 1957, II, 2, p. 50; XIV, 4-5, p.78; Annexe I A, 5, p. 172. Valentin Al. GEORGESCU, Petre STRIHAN, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611-1831*, 1ère partie : « Organizarea judecătorească », vol. II (1740-1831), Ed. de l'Académie RSR, Bucarest, 1981, pp. 172-174.
- 2 *Prav. Cond.*, éd. cit., pp. 161-176.
- 3 *Legiuirea Caragea* (désormais *L. Car.*), éd. crit., Bucarest, 1955.
- 4 *Prav. Cond.*, éd. cit., XIV, 6, pp.78-79; Valentin Al. GEORGESCU, Ovid SACHELARIÉ, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611-1831*, 2ème partie : « Judecata domnească », vol. II (1740-1831), Ed. de l'Académie RSR, Bucarest, 1982, pp. 164-166 ; Constanța GHIȚULESCU, « Hommes et femmes devant la justice. L'Â—)Â—)exemple de la Valachie au XVIIIe siècle », dans *New Europe College Yearbook 2001-2002*, Bucarest, 2005, pp. 131-132.
- 5 Pendant l'Ancien Régime roumain, la *boîte de la pitié* était une institution d'assistance sociale fondée, en Valachie et Moldavie, par le prince régnant phanariote Alexandre Ypsilanti et réorganisée par Alexandre Moruzi (1793-1796), Constantin Ypsilanti (1799-1801) et Scarlat Calimach (1812-1819). Le statut de cette institution était conçu par le conseil du prince régnant (*divan*) et approuvé par le prince lui-même. Le patronage revenait au métropolitain du pays (le chef de l'Eglise autochtone) et à deux grands dignitaires (*vel vornic* et *vel vistier*). L'administration proprement dite de celle-ci revenait aux marchands (*epitropi*) nommés par les hauts dignitaires. Les ressources de cette forme d'assistance publique étaient constituées par des subventions diverses, obligatoires ou bénévoles, parmi lesquelles il y avait la succession *ab intestat* et le testament (Ovid. SACHELARIÉ, N. STOICESCU [éd.], *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, Bucarest, 1988, p. 133-134). Voir aussi Ligia LIVADĂ-CADESCHI, *De la milă la filantropie. Instituții de asistare a săracilor din Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea*, Nemira, Bucarest, 2001, pp. 188-206.
- 6 D'ailleurs le noyau de cette réglementation est profondément religieux : « Partage avec le Christ. Tu ne veux pas lui tout donner ? Donne-lui la moitié ou le tiers » (Jean Chrysostome, *In. Matth. Hom.*, XLV, 2, PG 58, col. 474 *apud*. Gilbert DAGRON, « Hériter de soi-même », dans *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, Monographies 11 (Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance), De Boccard, Paris, 1998, p. 94. Quant à la source juridique de cette réglementation « du tiers » de la succession *ab intestat*, voir Jehan de MALAFOSSE, « La part du mort à Byzance » dans *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Sirey, Paris, 1965, p. 1316.
- 7 *Prav. Cond.*, éd. cit., Annexe I B, 25, p. 203.

8 Valentin Al. Georgescu, Petre Strihan, *op. cit.*, vol I-II ; Constanța Chițulescu, « Hommes et femmes devant la justice, pp. 95-164 ; Eadem, *In șalvari și cu ișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească*, Humanitas, Bucarest, 2004.

9 Le support que le prince reçoit par l'activité du métropolitain se justifie en partie par le rapport inégal entre l'état et une église où le métropolitain était nommé par le patriarche de Constantinople et approuvé par le prince. De plus, le métropolitain faisait partie du conseil princier. Cette relation est l'un des raisons pour lesquelles l'église s'opposait rarement aux décisions du pouvoir laïc.

10 Bibliothèque de l'Académie Roumaine (désormais BAR), Fond Manuscrits roumains (désormais mss. roum.) 3404, f.5-7.

11 BAR, mss. roum. 612 (17 mars 1803), f.8-11v.

12 Selon le droit romain, le testament est – par sa nature - un acte de puissance fondé exclusivement sur la volonté individuelle, grâce à quoi le défunt s'efforce de prolonger sa personne au-delà de la mort. Donc, la raison même d'être de cet acte est celle d'affirmer la survie de l'individu après sa mort. La liberté de disposer est réclamée au nom de la loi, mais, comme on va le voir, cette liberté ne peut être totale. Dans presque toutes les définitions des testaments que l'on trouve dans les codes ou les manuels de lois de l'époque, l'idée centrale est la volonté de l'individu.

Le testament comporte nécessairement l'institution de l'héritier, essentielle parce que le successeur nommé est celui qui prolonge la volonté du défunt. Le titre d'héritier n'est pas forcément lié à la dévolution matérielle des biens du défunt, car il subsiste même si les legs ont épuisé le fond du patrimoine transmis (M. HUMBERT, « L'acte à cause de mort en droit romain », dans *Actes à cause de mort/actes of last will*, 1ère partie [Antiquité], Recueils de la Société Jean Bodin, Bruxelles, 1992, pp.131-163).

Dans le droit coutumier (valaque, tout comme dans celui d'autres pays), la succession est liée à la parenté, en privilégiant le système *ab intestat*. Autrement dit, la coutume exprime la cohésion et la permanence du groupe familial. Ainsi, l'héritier ou les héritiers (s'il s'agit du partage successoral égalitaire), comme le défunt d'ailleurs, font toujours partie de la même famille, ayant comme tâche de sauvegarder et d'assurer la continuation du patrimoine familial.

Au niveau des définitions contenues par la loi écrite de l'époque, la volonté individuelle, le libre choix était souvent invoqué mais les réglementations légales relatives à cette liberté déclarée sont beaucoup plus contraignantes. En fait, on ne peut parler que d'une liberté partielle de tester, parce que chaque personne pouvait faire ce qu'il voulait de ses biens, à part le tiers qu'il était tenu de réserver pour les descendants et/ou ascendants (la réserve) et d'un autre tiers destiné aux dispositions religieuses (l'enterrement, les actes charitables, les offices des morts).

- 13 *Îndreptarea legii 1652*(désormais *IL*), éd. crit, Bucarest, 1962, ch. (sl. *glava*)
285, p. 276.
- 14 *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*. Ed.crit, Ed. de l'Académie de
RPR, f.l., 1959, XXXV, 1, p. 125.
- 15 *L. Car.*, éd. cit., IV, III, 1, p. 114.
- 16 *Codul Calimach*, éd. crit., Bucarest, 1958, II, IX, 707, pp. 293-294.
- 17 *Prav. Cond.*, XXII, 1, p. 106 ; *L. Car.*, IV, III, 37.
- 18 Jacques CHIFFOLEAU, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et
la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-
vers 1480)*, Ecole Française de Rome, 1980, p. 84.
- 19 Richard C. TRELXER, *Public life in Renaissance Florence*, Academic Press,
New York, 1980, pp. 129-130; Peter BURKE, *The historical anthropology of
early modern Italy. Essays on perception and communication*, Cambridge
University Press, 1994, pp. 3-5.
- 20 BAR, mss. roum. 615, f.31v-33 (28 mai 1829).
- 21 *Prav. Cond.*, Annexe I B, p. 203.
- 22 BAR, mss. roum. 615, f.5-6v (1er mars 1827)
- 23 M. T. CLANCHY, *From Memory to Written Record*, England 1066-1307,
Blackwell, Oxford – UK & Cambridge – USA, 1993, p. 125.
- 24 Jack GOODY, *The interface between the written and the oral*, Cambridge
University Press, 1987, pp. 262-264.
- 25 Giorgio Raimondo CARDONA, « Il sapere dello scriba », dans *La memoria
del sapere. Forme di conservazione et strutture organizzativa dall'antichità a
oggi*, Pietro Rossi (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 3-28 ; M. T.
CLANCHY, *op. cit.*, p. 126.
- 26 Antim IVIREANUL, *Opere*, éd. Gabriel Ștrempele, Bucarest, 1997, pp. 345-353.
Partie de son *Abrégé des réglemets (Capete de porunc)* publié 1714, le
modèle d'Anthim d'Ibérie a circulé dans des copies plus ou moins complètes,
l'une d'entre elles étant publiée par Nicolae IORGA, *Cărți și scriitori români
din veacurile XVII-XIX*, Bucarest, 1906, p. 42. D'autres copies manuscrites:
BAR, mss. roum. 2120, < Miscelaneu religios > (1787), f. 217v-218; BAR,
mss. roum. 3404, formulaire signalé par Ilie CORFUS dans « Cronica
meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802-1830) », *Studii și articole de istorie*,
vol.VIII, 1966, p. 311 ; BAR, mss. roum. 4765, < Miscelaneu de pastorale,
rețete medicale, concepte de documente ecleziastice emenate de la
Mitropolia Țării Românești din vremea mitropolitului Dositei Filittis
(1793-1810) >, f. 55r-v, etc.
Un demi-siècle plus tard (1780), le métropolit de Valachie, Grégoire a
publié la deuxième édition de l'*Abrégé*, en remplaçant, dans la préface de
ce guide, le nom d'Anthim, l'auteur de l'ouvrage, avec son propre nom
(Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, *Bibliografia românească veche, 1508-1830*,
vol.II [1716-1808], Bucarest, 1910, p. 210-211, n. 389; Aurelian
SACERDOȚEANU, "*Capete de poruncă de Antim Ivireanul*", *Glasul Bisericii*,
XXV, n.9-10, 1966, p. 839).

- 27 Pierre CHAUNU, *La mort à Paris au XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris, 1978.,
p.400-401, et p. 469, 471, 475-477 (Annexes), etc.
- 28 Norbert ELIAS, *La société des individus*, Fayard, Paris, 1991, pp. 15-16.
- 29 *Ibidem*, pp. 28-29.
- 30 BAR, mss. roum. 4025, f. 28-29v (9 mars 1812).
- 31 Knud OTTOSEN, *The Responsories and Versicles of the Latin Office of the Dead*, Aarhus University Press, 1993, pp. 44-49.
- 32 Joseph NTEDIKA, *L'Evocation de l'au-delà dans la prière pour les morts: études de patristique et de liturgie latines (Ive-VIIIe siècles)*, Nauelaerts, Paris -Louvain, 1971, pp. 1-29.
- 33 *Îndreptarea legii*, éd.cit., ch. 159, 160,162, pp. 165-168, 169.
- 34 *Îndrept. legii*, ch. 162, p. 169.
- 35 Gilbert DAGRON, « 3e, 9e, 40e jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie » dans *Le temps chrétien de la fin d'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles*, Jean-Marie Leroux (éd.), Ed.de CNRS, Paris, 1984, pp. 419-423.
- 36 BAR, mss. roum. 573, f. 1-21v.
- 37 Sur ce sujet à voir : Jacques LE GOFF, Jean-Claude SCHMITT, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, Paris, 1999, pp. 772-773 ; Jean-Claude SCHMITT, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, Paris, 1994, *passim* ; *Idem*, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 371-383 ; Patrick J. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1994, pp. 77-95; *Idem*, *Mémoire et oubli à la fin du premier millénaire* (tr. fr.), Aubier, Paris, 1996, pp. 86-129, 175-190; Michel LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Beauchesne-Paris, 1997, *passim*; Nathalie ZEMON DAVIS, « Ghosts, Kin and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France », *Daedalus*, 106, n°2, 1997, p. 97; JCHIFFOLEAU, *op. cit.*, p. 74.
- 38 Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1983 ; Pierre BOGLIONI, « La scène de la mort dans les premières hagiographies latines » dans *Le sentiment de la mort au Moyen Age*, Montréal, 1978, pp. 194-195 (185-210) ; Herman BRAET, Werner VERBEKE (éd.), *Death in the Middle Ages*, Leuven University Press, 1983, etc.
- 39 Antim IVIREANUL , *op.cit.*, p. 33.
- 40 *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, texte établi par Florica Moisil și D. Zamfirescu, tr. de slavon par G. Mihăilă, étude introductive et notes D. Zamfirescu et G. Mihăilă, Minerva, Bucarest, 1970, p. 245.
- 41 *Ibidem*, p. 247.
- 42 Antim IVIREANUL, *op.cit.*, pp. 33-35.
- 43 Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris, 1990.

- 44 En échange du pardon (donner-recevoir-rendre le pardon) Paul RICŒUR voit une dissymétrie entre la hauteur de l'esprit du pardon et l'abîme de la culpabilité projetée sur une corrélation horizontale : *Memoria, istoria, uitarea (La mémoire l'histoire, l'oubli)*, Amarcord, Timișoara, 2001, pp. 579-584.
- 45 Paul RICŒUR, *op.cit.*, p. 578.
- 46 Pardonner l'ennemi sans qu'il demande de lui pardonner c'est le seul commandement impossible à suivre qui se trouve à la hauteur de l'esprit du pardon, un commandement tourné contre le principe de la rétribution. *Ibidem*, p.582.
- 47 S. FI. MARIAN, *Înmormântarea la români*, Ed. Saeculum, București, 2000, pp. 218-221.
- 48 BAR, mss.roum. 3110, f. 50v-51.
- 49 BAR, mss.roum. 3139, f. 73 .
- 50 Arlette FARGE, Michel FOUCAULT, *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Gallimard, Julliard, Paris, 1982 ; Natalie ZEMON DAVIS, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIe siècle*, Seuil, Paris, 1988.
- 51 George POTRA, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594-1821)*, Bucarest, 1961, pp. 706-709.
- 52 Direction des Archives Nationales Historiques Centrales (désormais DANIC), Fond du Monastère Cotroceni, XXIX/17.
- 53 Issu de l'ancienne tradition de la procédure romaine, l'aveu fait naître une obligation abstraite qui permettait une économie du jugement. Yan THOMAS, « *Confessus pro iudicatio*. L'aveu civil et l'aveu pénal à Rome », dans *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge*, l'Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1986, pp. 89-117.
- 54 BAR, mss. roum. BAR, f. 46-47v (6 février 1813).
- 55 DANIC, Métropole de Bucarest, CCCLXXXII/36.
- 56 *IL*, ch. 283, p. 275.
- 57 BAR, mss. roum. 615, f. 72v.
- 58 Ligia LIVADĂ-CADESCHI, *op. cit., passim*.
- 59 Gilbert DAGRON, « Hériter de soi-même », dans *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, Monographies 11 (Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance), De Boccard, Paris, 1998, p. 85.
- 60 Joachim WOLLASCH, « Les moines et la mémoire des morts » dans *Religion et culture auteur de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Dominique logna-Prat, Jean-Chartes Picard (éd.), Picard, Cahors, 1990, pp. 47-54.
- 61 DANIC, Métropole de Bucarest, CCCXCIX/7.
- 62 BAR, mss.roum. 4025, f. 15v-17.
- 63 « Adopțiunea în vechiul nostru drept », *Arhiva*, XXV, n° 7-8, 1914, pp. 231-233.
- 64 *Termeni de înrudire în limba mmână*, Bucarest, 1966, p. 58.

- ⁶⁵ BAR, mss. roum. 4025, f.28-29v.
- ⁶⁶ BAR, mss. roum. 760, f. 1v-2 (L'obituaire du monastère Căldărușani).
- ⁶⁷ BAR, mss.roum. 611, f.37v (17 septembre 1797), f. 75v (mars 1798), etc.
- ⁶⁸ Șt. D. GRECIANU, *Genealogiile documentate ale familiilor boierești*, vol. II, Bucurest, 1916, p. 216.
- ⁶⁹ BAR, mss. roum. 4025, f. 5v; N. Iorga, « Viața și domnia lui Barbu Dimitrie Știrbei domn al Țării Românești (1849-1856) », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, série II, XXVII, 1906, p. 351.
- ⁷⁰ Emil și Ion Vîrtosu, *Așezămintele Brâncovești. O sută de ani de la înființare (1838-1938)*, București, 1938, p. 437.
- ⁷¹ Maria Antonietta VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Guida editori, Napoli, 1988, pp. 11-107.
- ⁷² Șt. GRECIANU, *op.cit.*, vol. II, p. 216.

ANNEXES

1. **Modèle de testament** élaboré par le métropolite de la Valachie, Anthim d'Ibère (Antim Ivireanul, *Opere*, éd. Gabriel ŞTREMPEL, Bucarest, 1997, pp. 352-353):

« Etant donné que l'événement à venir (la mort) reste inconnu même aux anges, parce qu'il n'y a que Dieu qui connaît toutes les choses connues, moi (le nom), le fils de (tel de tel endroit), j'ai considéré, avant que la mort n'arrive et tant que j'ai ma raison saine, que c'est le moment de faire mon testament et de nommer mes héritiers et je veux qu'après mon trépas ils administrent ma fortune mouvante et stable.

Premièrement je prie Dieu le miséricordieux de pardonner mes péchés nombreux que j'ai commis comme un homme dans ce monde. En même temps, je prie tous les chrétiens devant lesquels j'ai commis des fautes de me pardonner. Et à mon tour, je donne mon pardon à tous ceux qui m'ont fait du mal (1).

Ensuite, je leur ordonne qu'ils rendent à mon épouse (le nom) sa dot, comme il est écrit dans la liste de dot, de même que les dons d'avant les noces. Et aussi bien les bijoux que je lui ai donnés le jour qui a suivi aux noces, qui sont les suivants

Deuxièmement, il faut payer les dettes que je dois à (tel et tel avec des documents ou sans documents) (2)

Troisièmement, j'ordonne qu'on fasse les funérailles et mes commémorations habituels durant une année suivant ma mort et aussi bien que les aumônes et les prières (*sărintarele*) (3).

Et, ensuite, que mes fils et mes vrais héritiers (tel, tel et tel) partagent toute ma fortune entre eux, comme de vrais frères, en paix. Et que (tel) prenne sa part, à savoir... (4)

J'affranchis mon esclave (serf) (celui-là). Je donne à (celui-là) pour le salut de mon âme, à savoir ... (5)

Voilà ce que je veux que mes héritiers fassent après ma mort, tel que me l'a dicté ma raison et ma langue a dit et ma main a écrit devant ces témoins honorables (tel, tel, tel, tel, tel, tel, tel) (6).

Et, si n'importe qui de mes héritiers, désignés ci-dessus ou des juges et des boyards, ou des ecclésiastiques, ou des laïques qui voulait changer ou de détruire ce testament à moi, qu'il réponde au Jugement Dernier devant Jésus Christ, le Juge juste et sincère, le vrai Dieu. An, mois. (7)

Moi (le nom), j'ai signé de ma propre main et j'ai authentifié ce testament à moi. Et j'ai mis mon sceau devant ces témoins honorables, qui sont signés ci-dessous.

Moi (le nom), je témoigne devant Dieu et les hommes que ce testament a été par celui qu'il l'a fait et écrit sous mes yeux.

De cette façon, il faut que les autres témoins signent, jusqu'à sept. **(8)** »

SOURCES

1. Sources inédites

Testaments. Actes judiciaires: rapports (*anaforale*) et sentences judiciaires

Bibliothèque de l'Académie Roumaine (B.A.R.), Bucarest

Fond de la Métropole d'Hongrovalachie:

- mss. roum. 611-615, 4025 (registres des documents parmi lesquels se trouvent cca. 150 testaments pour la période 1796-1826) ;

- mss. roum. 637, 638, 640-643, 645, 646, 648, 651-653 (registres des actes judiciaires dont on a choisi les actes relatifs aux espèces concernant la succession testamentaire pour la période 1781-1825) ;

- mss.roum. 2088, 2120, 2158, 3305, 3275, 4765, 5579 (modèles de testaments).

Archives de l'Etat de Bucarest

Fond de la Métropole d'Hongrovalachie, fonds des monastères : Cernica, Căldărușani, Cotroceni, Seaca.

Sermons (homélies funéraires) - B.A.R : mss. roum. 134, 452, 479, 547, 603, 1318, 1346, 2310, 3110 etc. (miscellanées religieuses).

Obituaires - B.A.R : mss. roum. 760, 1664, 1749, 2056, 2379, 2209 (miscellanées religieuses).

Méditations religieuses sur la mort - B.A.R : mss. roum. 1414, 1602 (miscellanées religieuses).

2. Sources publiées

• *Catagrafia bisericilor bucureștene de la 1810*, « Biserica Ortodoxă Română », XXXI, nos. 6-10, 1907-1908; n°6, p. 597-604, n°7, p. 805-813, n°8, p. 960-964, n°9, pp. 1063-1072, n°10, pp. 1135-1148.

• ELIAN, Alexandru (éd.), *Inscripțiile medievale ale României. Orașul București*, Bucarest, 1965.

• GRECIANU, Ștefan D., *Genealogiile documentate ale familiilor boieresti*, vol. I-II, Bucarest, 1913.

• IORGA, Nicolae (éd.), *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. I-XXXI, Bucarest, 1901-1916.

— — , *Cuvântări de înmormântare și pomenire*, Vălenii de Munte, 1919.

• IVIREANUL, Antim, *Opere*, éd. par Gabriel Ștrempel, Bucarest, 1972.

• POTRA, George, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594-1821)*, vol. I-II, Bucarest, 1961, 1975.

— —, *Documente privitoare la istoria orașului București (1680-1800)*, Bucarest, 1982.

Codes de lois

• *Îndreptarea legii 1652*, éd.crit. (éd. Andrei Rădulescu et collab.), Ed. de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1962.

• *Legiuirea Caragea*, éd. crit. (éd. Andrei Rădulescu et collab.), Ed. de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1955.

• *Pravilniceasca condică, 1780* éd. crit. (éd. Andrei Rădulescu et collab.), Ed. de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1957.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

1. Instruments de travail

- BIANU, Ioan, HODOȘ, Nerva, *Bibliografia românească veche, 1508-1830*, vol. II-IV, Bucarest., 1910.
- STOICESCU, Nicolae, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, Bucarest, 1961.
- ȘTREMPEL, Gabriel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol.I-IV, Bucarest, 1978-1987.

2. Ouvrages

- ARIES, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977.
- — —, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960.
- Barbu, Violeta, "De bono coniugali". *O istorie a familiei în Țara Rmânească*, Meridiane, Bucarest, 2003.
- BARBU, Daniel, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1996.
- BASCHET, Jérôme, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.
- BEUCAMP, Joëlle, DAGRON, Gilbert (sous la dir.), *La transmission du patrimoine. Byzance et l'air méditerranéenne*, Monographies 11, Travaux et mémoires du centre du recherche d'histoire et civilisation de Byzance, De Boccard, Paris, 1998.
- BURGIERE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALEN, Martine, ZONABEND, Françoise, *Histoire de la famille*, tome I-II, Armand Colin, Paris, 1986.
- BURKE, Peter, *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*, Cambridge University Press, 1987.
- — —, PORTER, Roy (éd.), *The social history of language*, Cambridge University Press, 1987.
- CHAUNU, Pierre, *La mort à Paris au XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris, 1978.
- CHIFFOLEAU, Jacques, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320- vers1480)*, Ecole Française de Rome, Rome, 1980.

- CORBIER, Mireille (éd.), *Adoption et fosterage*, De Boccard, Paris, 1999.
- DELUMEAU, Jean, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, Paris, 1989.
- DUȚU, Alexandru, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, Bucarest, 1968.
- FARGE, Arlette, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris, 1986.
- FINE, Agnès, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Fayard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
- GEARY, Patrick J., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1994.
- __ __ , *Mémoire et oubli à la fin du premier millénaire* (tr.fr.), Aubier, Paris, 1996.
- GEORGESCU, Valentin Al., *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1980.
- GOODY, Jack, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe* (tr. fr.), Armand Colin, Paris, 1985.
- __ __ , *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, 1987.
- __ __ , THIRSK, Joan, THOMPSON, E.P., *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe (1200-1800)*, Cambridge University Press, 1976.
- GONON, Marguerite, *La vie quotidienne en Lyonnais d'après les testaments XIVE-XVIIe siècles*, Les Belles Lettres, Paris, 1968.
- HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994 (1ère éd. 1925).
- HARTOG, François, *Le miroir de Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane, *La maison et la nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990.
- __ __ , *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000.
- IORGA, Nicolae, *Istoria literaturii române în secolul XVIII*, Bucarest, vol. I-II, Ed. Didactică și pedagogică, Bucarest, 1969.

- LAIOU, Angeliki E., Simon, Dieter (éd.), *Law and Society in Byzantium : Ninth-Twelfth Centuries*, Dumbarton Oaks, 1994.
- LAUWERS, Michel, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Beauchesne-Paris, 1997.
- LEMNY, Ștefan, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, Bucarest, 1990.
- LE GOFF, Jacques, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988.
- LEROUX, Jean-Marie (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe- XIIIe siècles*, Colloques Internationaux du C.N.R.S., 604, Paris, 1984.
- PANTAZOPOULOS, N. J., *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki, 1967.
- PIPPIDI, Andrei, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Ed. Academiei-Bucarest/ Ed. du C.N.R.S.-Paris, 1980.
- OURLIAC, Paul, MALAFOSSE, Jehan de, *Histoire du droit privée*, tome III, *Le droit familial*, Presses Universitaire de France, Paris, 1968.
- NTEDIKA, Joseph, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts : études de patristique et de liturgie latines (IVe-VIIIe siècles)*, Paris Louvain, Nauelaerts, 1971, pp. 1-29.
- SĂVOIU, Emanoil Em., *Contribuțiuni la studiul succesiunii testamentare în vechiul drept românesc*, Craiova, 1942.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994 (trad. roum. 1998).
- ____, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, 2001.
- TREXLER, Richard, *Public Life in Renaissance Florence*, Academic Press, New York, 1980.
- VOVELLE, Michel, *Piété baroque et déchristianisation: les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, 1978.
- ZEMON DAVIS, Natalie, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16e siècle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979.

3. Etudes

- *Actes à cause de mort, II: Europe médiévale et moderne*, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, 60, Bruxelles, 1993.

- *L'Anthroponymie. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*. Actes du colloque international (Rome, 6-8 octobre 1994), Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1996.
- BARBU, Violeta, « *Sic moriemur*: Discourse upon Death in Wallachia during the Ancien Régime », *Revue Roumaine d'Histoire*, XXXIII, n.1-2,1994, pp. 101-121.
- BERLIOZ, Jacques, LE GOFF, Jacques, GUERREAU-JALABERT, Anita, « Anthropologie et histoire », *L'histoire médiévale en France : bilan et perspectives*, Michel Balard (éd.), Paris, 1991, pp. 269 -304.
- BOGLIONI, Pierre, « La scène de la mort dans les premières hagiographies latines », dans *Le Sentiment de la mort au Moyen Age* (colloque), Montréal, 1978, pp. 185-210.
- CHABOT, Isabelle, « Widowhood and poverty in the late medieval Florence », in *Continuity and Change*, vol.3, part II, 1988, pp. 291-311.
- ELIAN, Alexandru, « Epigrame funerare grecești în epoca fanariotă », *Studii și Materiale de Istorie Medie*, éd.I, 1956, pp. 331-341.
- GUERREAU-JALABERT, Anita, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales E.S.C.*, 36, n°6, 1981, pp. 1028-1050 .
- KUEHN, Thomas, « Law, Death and Heirs in the Renaissance : Repudiation of Inheritance in Florence », in *Renaissance Quarterly*, XLV, n°3, 1992, pp. 484-517.
- LAIOU, Angeliki E., « Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women », *Byzantinische Forschungen : Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, IX, 1985, pp. 35-102.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel, « Système de la coutume. Structures familiales et coutume d'héritage en France au XVIe siècle », *Annales E.S.C.*, no. 4-5, 1972, pp. 827-846.
- LORCIN, Marie-Thérèse, « Les clerics-notaires dans les testaments foréziens des XIVe et XVe siècles », *Sénéfiance*, 37 (*Le clerc au Moyen Âge*), Université de Provence, 1995, pp. 385-393.
- MALAFOSSE, Jehan de, « La part du mort à Byzance », dans *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, tome II, Sirey, Paris, 1965, pp. 1311-1316.
- PIPPIDI, Andrei, « Vision de la mort et de l'au-delà dans les anciennes sources roumaines », *Revue Roumaine d'Histoire*, XXXIII, n.1-2,1994, pp. 91-99.

- *Symposium. L'époque phanariote* (21-25 octobre 1970), Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1974.
- STAHL, Paul H., « L'autre monde. Les signes de reconnaissance », *Buletinul Bibliotecii Române*, XIV, Athènes, 1981, pp. 47-62.
- __ __ , « Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques », *Etudes rurales*, nos. 105-106, 1988, pp. 215-241.
- TAYLOR, Jane H.M., (éd.), *Dies illa: Death in the Middle Ages*, Manchester Colloquium (1983), Liverpool, 1984.
- ZEMON DAVIS, Nathalie, « Same tasks and themes in the study of popular religion », dans *The pursuit of holiness*, C. Trinkans et H. Oberman (éd.), Leyde, 1974, pp. 326-336.
- __ __ , « Ghosts, Kin and Progenity: Some features of Family Life in Early Modern France », *Daedalus*, 106, 2, 1977.