New Europe College Yearbook 2001-2002

AXINIA CRASOVSCHI
ANCA CRIVĂȚ
CONSTANȚA GHIȚULESCU
LUMINIȚA MUNTEANU
NONA-DANIELA PALINCAȘ
LAURA PAMFIL
COSIMA RUGHINIȘ
DIANA STANCIU
LEVENTE SZABÓ
BOGDAN TĂTARU-CAZABAN
MIRCEA VASILESCU

New Europe College
Yearbook 2001-2002

New Europe College Yearbook 2001-2002

AXINIA CRASOVSCHI
ANCA CRIVĂȚ
CONSTANȚA GHIȚULESCU
LUMINIȚA MUNTEANU
NONA-DANIELA PALINCAȘ
LAURA PAMFIL
COSIMA RUGHINIȘ
DIANA STANCIU
LEVENTE SZABÓ
BOGDAN TĂTARU-CAZABAN
MIRCEA VASILESCU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2005 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE
Str. Plantelor 21
023971 Bucharest
Romania
Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74
E-mail: nec@nec.ro

CONTENTS

NEW EUROPE COLLEGE
7

AXINIA CRASOVSCHI
RUSSIAN OLD BELIEVERS (LIPOVANS)
IN ROMANIA: CULTURAL VALUES AND SYMBOLS
15

ANCA CRIVĂȚ
LE MERVEILLEUX DANS LES ENCYCLOPÉDIES
LATINES MÉDIÉVALES
61

CONSTANȚA GHIȚULESCU
HOMMES ET FEMMES DEVANT LA JUSTICE
L'EXEMPLE DE LA VALACHIE AU XVIIIe SIÈCLE
95

LUMINIȚA MUNTEANU
MARGINAUX ET MARGINALITÉ DANS L'EMPIRE OTTOMAN
165

NONA-DANIELA PALINCAȘ
ON CLASSIFICATION IN ARCHAEOLOGY
217

LAURA PAMFIL
LES SOURCES GRECQUES DE L'ONTOLOGIE DE CONSTANTIN NOICA
249

COSIMA RUGHINIȘ
ROMA COMMUNITIES IN DEVELOPMENT PROJECTS
287

DIANA STANCIU
COERCIVE AUTHORITY AND POPULAR SOVEREIGNTY IN
MARSIGLIO OF PADUA'S DEFENSOR PACIS
319

LEVENTE SZABÓ
THE MAKING OF THE NINETEENTH-CENTURY
HUNGARIAN HISTORICAL CANON
353

BOGDAN TĂTARU-CAZABAN
VISIONS DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE AU XIIIe SIÈCLE
401

MIRCEA VASILESCU
LE DISCOURS ANTI-OCCIDENTAL DANS LA
PRESSE ROUMAINE POST-COMMUNISTE
435

NEW EUROPE COLLEGE

Institute for Advanced Study

The *New Europe College (NEC)* is an independent Romanian institute for advanced study in the humanities and social sciences founded in 1994 by Professor Andrei Pleºu (philosopher, art historian, writer, 1990-1991 Romanian Minister of Culture, 1997-1999 Romanian Minister of Foreign Affairs) as part of the 1994 established *New Europe Foundation* (a private foundation subject to Romanian law).

Its impetus was the *New Europe Prize for Higher Education and Research*, that was awarded in 1993 to Professor Pleºu by a group of six Institutes for Advanced Study (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, Institute for Advanced Study, Princeton, National Humanities Center, Research Triangle Park, North Carolina, Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences, Wassenaar, Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences, Uppsala, and the Wissenschaftskolleg zu Berlin).

Since its founding, the community of fellows and alumni of the college has enlarged to over 200 members. 1998 the *New Europe College* was awarded the prestigious *Hannah Arendt Prize* for its achievements in setting new standards in higher education and research. One year later, the Romanian Ministry of Education officially recognized the *New Europe College* as an institutional structure of continuous education in the humanities and social sciences, at the level of advanced studies.

Aims and Purposes

- to create an institutional framework with strong international links, offering young scholars and academics in the fields of humanities and social sciences from Romania and South-Eastern Europe working conditions similar to those in the West, and providing a stimulating environment for transdisciplinary dialogues and critical debates;

- to foster, through its programs and activities, the development and reform of the Romanian higher education;
- to promote contacts between Romanian and regional scholars and academics with their peers worldwide;
- to cultivate the receptivity of scholars and academics in Romania towards methods and areas of research as yet not firmly established here, while preserving what might still be precious in a type of approach developed, against all odds, in an unpropitious intellectual, cultural and political context before 1989;
- to contribute to forming a core of promising young academics, expected to play a significant role in the renewal of Romania's academic, scholarly and intellectual life.

As an institute for advanced study, NEC is not, strictly speaking, an institution of higher education, although it has been consistently contributing to the advancement of higher education in Romania through the impact of its programs and of the activities it organizes under its aegis. In order to further enhance its support for the development of higher education in Romania, *NEC* has initiated as of 2003 the *NEC-LINK Program*, thus also having a direct presence in the major universities of the country.

Programs

NEC Fellowships (1994 – to present)

Each year, ten NEC Fellowships for outstanding young Romanian scholars in the humanities and social sciences are publicly announced. The Fellows are chosen by an international Academic Advisory Board, and receive a monthly stipend for the duration of one academic year (October through July). The Fellows gather for weekly seminars to discuss the progress of their research projects. In the course of the year, the Fellows are given the opportunity to pursue their research for the duration of one month abroad, at a university or research institution of their choice. At the end of the grant period, the Fellows submit a paper representing the results of their research. These papers are published in the "New Europe College Yearbook".

RELINK Fellowships (1996-2002)

The RELINK Program targeted highly qualified, preferably young Romanian scholars returning from studies abroad to work in one of Romania's universities or research institutes. Ten RELINK Fellows were selected each year through an open competition; in order to facilitate their reintegration in the local research milieu and to improve their working conditions, a support lasting for three years was offered, consisting of: a monthly stipend, funds in order to acquire scholarly literature, an annual allowance enabling the recipients to make a one-month research trip to a foreign institute of their choice in order to sustain existing scholarly contacts and forge new ones, and the use of a laptop computer and printer.

The GE-NEC Program (2000 – to present)

As of the academic year 2000-2001 the *New Europe College* organizes and hosts a program supported by the Getty Grant Program. Its aim is to strengthen research and education in the fields of visual culture by inviting leading specialists from all over the world to give lectures and hold seminars for the benefit of Romanian MA students, PhD candidates, and young scholars. The program includes 10 months fellowships for Romanian scholars, who undergo the same selection procedures as all the other fellows of the NEC administered programs. The GE-NEC Fellows are fully integrated in the life of the College, receive a monthly stipend, and are given the opportunity of spending one month abroad for a research trip.

NEC Regional Fellowships (2001 – to present)

As of October 2001, the New Europe College has expanded its fellowship programs to include scholars from South-Eastern Europe (Albania, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Greece, The Former Yugoslav Republic of Macedonia, the Republic of Moldova, Serbia and Montenegro, Slovenia, and Turkey). This newly added regional dimension to our programs aims at integrating in the international academic network scholars from a region whose scientific resources are as yet insufficiently known, and to stimulate and strengthen the

intellectual dialogue at regional level. With the prospect of the European integration, and in complementing the efforts of the European Union to implement the Stability Pact, the New Europe College invites academics and scholars from the Balkans to cooperate towards overcoming the tensions that have won this region an unfortunate fame over the last decade.

The NEC-LINK Program (2002 - to present)

Drawing on the experience of its NEC Fellowships and RELINK Fellowships Programs in connecting with the Romanian academic milieu, NEC initiates in the 2002 a new program, that aims to directly contribute to the advancement of higher education in major Romanian universities. Teams consisting of a visiting academic and one from the host university will offer joint courses for the duration of one semester in the fields of the humanities and social science; the NEC-LINK courses need be new ones and meet the distinct needs of the host university. The academics participating in the Program will receive monthly stipends, a substantial support for ordering literature relevant to their course, as well as funding for inviting guest professors from abroad, and to organize scientific events.

The *New Europe College* hosts an ongoing series lectures (an average of 30 per academic year) given by prominent Romanian and foreign academics and researchers, aimed at an audience of specialists and students in the fields of humanities and social sciences. The College also organizes national and international seminars, workshops, and symposia.

***

Beside the above described programs of the College, the New Europe Foundation expanded more recently its activities by administering an institute of research and a major translation project:

The Ludwig Boltzmann Institute for Religious Studies towards EU Integration

As of 2001, the Austrian *Ludwig Boltzmann Gesellschaft* funds - within the framework of the New Europe Foundation – a newly created institute, that focuses on the extremely sensitive issue of religion related problems in the Balkans (and beyond) from the viewpoint of the EU integration. Through its activities the institute intends to foster the dialogue between distinctive religious cultures (Christianity, Islam, Judaism), as well as between confessions within the same religion, trying to investigate the sources of antagonisms and to work towards a common ground of tolerance and cooperation. To this end, the institute hosts international scholarly events, sustains research projects, brings out publications, and strives to set up a topic relevant library in Romania, intended to facilitate informed and up-to-date approaches in this field.

The Septuagint Translation Project

This project aims at achieving a scientifically solid translation of the Septuagint into Romanian by a group of very gifted, mostly young, Romanian scholars. The financial support is granted by the Romanian foundation "Anonimul" and amounts to 120,000 USD. The translation is scheduled to be ended in 2005, the first volume having already been published by the Polirom Publishing House of Iaºi at the beginning of 2004.

Financial Support

The Swiss Agency for Development and Cooperation

The Swiss Science Agency

The Federal Ministry for Education and Research of Germany

The Federal Ministry for Education, Science, and Culture of Austria

Le Ministère Français des Affaires Entrangères – Ambasade de France en Roumanie

The Romanian State – indirect financial support, through tax exemption for fellowships

Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr – Zug, Switzerland

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (DaimlerChrysler-Fonds, Marga und Kurt Möllgaard-Stiftung, Sal. Oppenheim-Stiftung and a member firm) – Essen, Germany

Volkswagen-Stiftung – Hanover, Germany

Stiftung Mercator GmbH – Essen, Germany

The Open Society Institute (through the Higher Education Support Program) – Budapest, Hungary

The Getty Grant Program – Los Angeles, U.S.A.

The Ludwig Boltzmann Gesellschaft – Vienna, Austria

Fundaþia Anonimul - Bucharest, Romania

Britannia-NEC Fellowship Co-Founder

* * *

Founder of the New Europe Foundation,
and Rector of the New Europe College
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Andrei PLEªU

Executive Director
Marina HASNAª

Scientific Director
Dr. Anca OROVEANU

Administrative Board

Dr. Cezar BÎRZEA, Director, Institute of Education Sciences, Bucharest; Professor at the University of Bucharest, Faculty of Philosophy

Heinz HERTACH, Zurich, Switzerland

Dr. Charles KLEIBER, State Secretary, Swiss Science Agency, Swiss Federal Department of Home Affairs, Berne, Switzerland

Dr. Joachim NETTELBECK, Secretary, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Germany

MinR Irene RÜDE, Director, Dept. for South-Eastern Europe, Federal Ministry for Education and Research, Bonn, Germany

Dr. Heinz-Rudi SPIEGEL, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, Essen, Germany

Dr. Ilie ªERBÃNESCU, economist, Bucharest, Romania

Dr. Mihai-Răzvan UNGUREANU, Minister of Foreign Affairs of Romania; Associate Professor, Department of History, University of Iaºi, Romania

Hanna WIDRIG, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland

Honorary Member:

Ambassador Jean-Claude JOSEPH, Permanent Representative of Switzerland and Chair of the Rapporteur Group for Democratic Stability, Council of Europe, Strasbourg, France

Academic Advisory Board

Dr. Horst BREDEKAMP, Professor of Art History, Humboldt University, Berlin, Germany

Dr. Hinnerk BRUHNS, Director of Research, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris; Deputy Director of the Foundation "Maison des Sciences de l'Homme", Paris, France

Dr. Iso CAMARTIN, Professor, School of Music, Drama and Dance, Zurich

Dr. Daniel DÃIANU, Professor, Academy of Economic Sciences, Bucharest, Romania

Dr. Mircea DUMITRU, Professor and Dean, Faculty of Philosophy, University of Bucharest, Romania

Dr. Dieter GRIMM, Rector, Wissenschaftskolleg zu Berlin; Professor of Law, Humboldt University, Berlin, Germany

Dr. Gabriel LIICEANU, Professor of Philosophy, University of Bucharest; Director of the *Humanitas* Publishing House, Bucharest, Romania

Dr. Andrei PIPPIDI, Professor of History, University of Bucharest, Romania

Dr. István RÉV, Director of the Open Society Archives, Budapest, Hungary

AXINIA CRASOVSCHI

Born in 1967, in Jurilovca
Ph.D. candidate, University of Bucharest
Dissertation: *Similes in Marina Tsvetaeva's Poetry*
Assistant Professor, University of Bucharest
Editor of *Zorile*, journal of the Community of Russian Lipovans in Romania

IREX grant, Oregon, U.S.A., 1996
Fulbright Scholarship, University of Oregon, Eugene U.S.A., 2002-2003

Participation in international conferences, symposia, seminars, etc., in Romania, Russia, Italy, Hungary, Latvia, Lithuania, U.S.A.
Several studies and articles on Stylistics, Literature, and Cultural Anthropology (Old Believerism)
Cultural counselor in three movie projects about Russian Lipovans in Romania: *Cocorii*, 1998 (special prize of the DaKino Film Festival); *Pink Dreams* (Euroart project), 2000; *The Old Believers*, 2001

RUSSIAN OLD BELIEVERS (LIPOVANS) IN ROMANIA: CULTURAL VALUES AND SYMBOLS

Foreword

Russian Old Believers, known in Romania as 'Lipovans', are descendants of the people who disputed the religious reforms initiated by Patriarch Nikon of Russia in 1653-1667. These reforms of the Church Ritual and Holy Books of the Russian Orthodox Church were supported by the then Tsar Alexei Mikhailovich Romanov (1645-1676) and were the cause of social upheaval and unrest. Strong opposition to the introduction of these innovations resulted in a powerful movement to retain the pre-Reform rite. This movement rapidly grew to embrace a substantial number of Orthodox Russians. Socially, its adherents covered a spectrum ranging from wealthy merchants and industrial entrepreneurs to Cossacks and black-soil peasants.

The Tsarist and clerical supporters of the Reforms, initiated by Patriarch Nikon, blamed opponents of the reforms of committing the sin of disobedience to the Russian Church. They called them *Raskolniki*, meaning schismatics.

However, the dissenters maintained that they were not causing any changes. They named each other *Starovery* (of old faith – Old Believers) or *Drevlepravoslavnye khristiane* (Old Orthodox Christians). In 1785, for the first time in official documentation, they were referred to as *Staroobryadtsy* (of old Rite – Old Ritualists).

Those who accepted the Nikon Reforms in the church's missal and ritual were called "Nikonians", "New Stylists", or *Shchepotniki* (from the Russian *shepotka*, which relates to the *pinch* of tobacco applied to the heterodox sign of the cross).

Although Patriarch Nikon was later deposed, the schism remains to this day in the Orthodox Church in Russia.

Large groups wishing to keep the Old Rite and refusing to adopt the Reforms of the Church, as mandated by the Patriarch and the Tsar, were excommunicated and subjected to severe measures of persecution. In resisting attempts to change their ways, some Old Believers burned themselves in their own churches.[2] Many dissenters escaped to the margins of the Tsarist Empire and beyond.

One noted historian has estimated that "in the eighteenth century alone, over one million Old Believers left Russia to escape persecution by the Russian church and state, seeking freedom of religion outside the confines of the land of their ancestors".[3]

Many fled Russia to the areas of the Russian Far North seas (*Pomorie*) or to Siberia. They were convinced that the apostolic succession had been jeopardized through the apostasy of the Russian Orthodox Church after the schism; that the Church had fallen into the hands of the Anti-Christ; and, therefore, there was no longer a valid Priesthood. This is the defining doctrine of the all priestless factions, in particular that of the Pomortsy and Chasovennye. They are known as the Priestless Old Believers *(Bezpopovtsy)*, and are still to be found today in Korelia, Russia, the Baltic States, Belarus, Poland, United States, Latin America, Canada, and Australia.

A large number of dissenters also fled to the Crimea, Moldavia and to the mouth of the Danube River in Dobrogea[4] securing their protection by Ottoman Empire rulers. Later, many were encouraged by the government of the Austro-Hungarian Empire to settle in the Bucovina, where, together with the local Old Believers, they established two monasteries in Belaya Krinitsa.

Subsequently, they received permission to bring in a foreign bishop to establish a hierarchy of clergy. This became known as the Belaya Krinitsa order of Old Believers.

Others (the Nekrasovtsy Cossacks) ventured deeper into the Ottoman Empire and settled at Lake Maenos.[5] They maintained relations with the Old Believers of Dobrogea and the Bucovina and accepted priesthood ordained from Belaya Krinitsa. In the 1960s, many of their number chose to return to Russia, while others left for the United States.

For over two centuries, the Russian official Church carried out an intensive polemic, describing Old Believers with offensive stereotypes and seeing in their movement only a schism of dogmatic extremists, stubborn conservatives, and uneducated fanatics. In the opinion of the official polemicists, a change in form of ritual did not imply a change in the content of belief. Their analytical thinking opposed form to content.

The Old Believers, on the other hand, appreciated harmony and unity of form and content, maintaining that a change in essential ritual was a change in the content of belief.

The works written against Old Believers misled the general public. Russian Lipovans in Romania paid the consequences of this and were treated like a sectarian group. Until recently, there had been only one work devoted to the schism. It was written by the Romanian bishop Melchisedek (Ștefănescu), who took inspiration from the sources of the official Russian Church (*Lipovenismul, adică schismaticii sau răscolnicii și ereticii rusesci după autori ruși și izvoare naționale române*, București, 1871). In his work, he supported the ideas promoted by the historians of the missionary schools and the theory that Patriarch Nikon had effected the reform in order to return the Russian Church to the original orthodox tradition. In his opinion, the corrections made under Nikon's supervision were based on the original Greek books and the old Slavic translation. Other Romanians who wrote about the Russian Lipovans relied on this source, without attempting a more in depth study of the topic.

Only after 1989 were Russian Lipovan specialists able to publish a series of Romanian works, airing different points of view. At last, Old Believers had been allowed to speak for themselves and enjoy the opportunity of defending their position.

I. GENERAL REFERENCES TO THE ORIGIN OF THE RUSSIAN LIPOVANS

1.1. Historical Reference

After the fall of the Byzantine Empire (c. 1453), the theory of Moscow as a "Third Rome" preoccupied Russian zealots. These enthusiasts considered that Russia, the last independent Orthodox state, was destined by God to preserve and to defend the "true Orthodox nation". Being subjects of the Ottoman Turks, Greeks themselves recognized Muscovite

Russia as the last bulwark of true Orthodoxy. This idea was also very attractive to Tsar Alexei Mikhailovich Romanov, who became convinced that the Byzantine patrimony was now his responsibility to maintain and defend. Along with the military reforms designed to strengthen the country's defenses against the West, the Tsar also undertook the codification of laws and supported his ambitious mentor and friend, Patriarch Nikon, in his efforts to centralize power within the Russian Orthodox Church.

The focus of the ensuing struggle was authority, but on purely liturgical and ritualistic grounds. Observing some discrepancies between Russian and contemporary Greek rites and missal texts, the Patriarch, without summoning a Church Council, ordered an adjustment that was designed to bring Russian practice in line with what he conceived to be the more authentically patristic practice of the Greek Church. As research on the history of liturgical texts at that time was nearly non-existent, there was no one to explain to him that these discrepancies were not necessarily the result of Russian errors or arbitrary textual revisions, but had developed from changes initiated by the Greeks some centuries before. Thus, the Russian texts and ritual were actually closer to those early Byzantine ones than were those of the contemporary Greek Church.[6] The Tsar knew that he needed to unite Orthodox liturgical practice with that of contemporary Greece and other Orthodox countries to help smooth his path to dominance, first religiously and then in terms of secular power.

All this took place during a time of a widespread religious revival in Moscow led by a group of clergy called the Zealots of Piety. This group of reformers aimed to restore the purity of Muscovite piety and fought against corruption in the Russian church and popular religion. The movement, like the liturgical reform initiated by the Patriarch, was aimed at the reinvigoration of the Church and the spiritual renewal of believers. The principal leaders of this group were archpriests Avvakum and Neronov.

On the other hand, the Kiev scholars and clergy, who were educated in the Latin tradition, were quite influential within Moscow Patriarchate circles.

Although the Patriarchal Reforms were accepted by various Church Councils of the 1650s and 1660s, a significant proportion of the population, both lay and clerical, considered them unsanctified innovations and an implicit condemnation of the piety of their forefathers. Inspirited by the religious activism of the time and encouraged by certain Zealots of Piety,

many rejected the reforms and resisted the authority of both the Patriarch and the Tsar to introduce them. They considered the traditional respect accorded to both divine and secular rulers irreparably ruined and the Tsar a representative of destructive anti-Christian powers. All measures undertaken by the Tsarist and Church authorities were held to be fundamentally immoral.

The Tsar, however, was prepared to support the decision of his Patriarch with the force of the state. Rejection of the reforms became a political as well as a theological matter. The history of the Old Belief's early years tells of numerous confrontations between agents of the state and dissenters.

Claiming that the heart of the schism lay in the ignorance of Russian peasants, the authorities maintained that the State Church was the only legitimate form of Russian Orthodoxy. Old Believers nevertheless remained opposed to the Russian Orthodox Church, rejecting its authority and, by implication, the State that sponsored it. They strictly opposed any innovation, influence, or message from outside the boundaries of their ritual. This attitude was consistent with their negative reaction to the centralization of autocratic power, which was based on serfdom and disrespect for local traditions.

By the 1680s, the breakaway religious movement had spread widely, along with resistance to the government. In 1684, Tsar Aleksei's daughter, Sophia, acting regent for her brother Peter, promulgated laws that made adherence to the Old Belief a state crime.

Among the first martyrs of the schism were the fathers of the Old Belief – Pavel (the last Bishop of the Old Believers), Archpriest Avvakum, Epifanii, Feodor, Lazar – as well as members of the nobility, such as Boyarina Morozova and her sister, Princess Urusova.

Those still practicing the old ways of Russian piety ran the risk of being subjected to terrible corporal punishment, such as having his tongue cut out, being burnt at the stake or, in the most horrible instances, being smoked alive.

The movement also grew rapidly among the peasantry. Many peasants believed that the patriarch's condemnation of their generations-old practices of worship could only signify the end of the world.

With the emergence of a secular, absolutist State under Peter the Great (1689-1725) and the frequently brutal enforcement of cultural and political reforms based on Western European models, the paths of Russian culture bifurcated. The decrees during the reign of Peter the Great, such

as the enforced shaving of beards and the imposition of Western fashion in clothing, were interpreted as deeds of the Antichrist. Indeed Peter the Great was viewed by the Old Believers as the complete embodiment of the Antichrist.

In the following centuries, the Old Belief was the refuge of cultural as well as religious dissent, and also nurtured native artistic traditions and practices. When later laws allowed the Old Believers to practice openly on condition of their registering, untold numbers refused. Registration meant paying a punitive double capitation tax in addition to the tax levied on men wearing beards. Furthermore, laws forbade the holding of public office by Old Believers; they were not allowed to propagate their faith and parents were not allowed to educate their own children in the Old Rite. Old Believers isolated themselves in communities where they had the freedom to protect the traditions of their ancestors. The books they lovingly copied, generation after generation, became one of the most important vehicles for preserving the culture they valued so highly.

Their situation improved dramatically with the beginning of the reign of Peter III (1761-1762) when a period of general acceptance of the Old Belief was inaugurated by the Russian imperial government. Although not considered Orthodox, Old Believers did receive the right to congregate in prayer. During the rule of Catherine II (1762-1796), the great Old Believer centers of Preobrazhenskoe and Rogozhskoe in Moscow were founded. In these centers were created large complexes of chapels, churches, bell towers, and charitable institutions and almshouses.

In 1819, Tsar Aleksander I (1801-1825) created a secret committee to study possibilities for rapprochement between moderate Old Believers and the State. His *ukase* (edict) of March 1822 recognized the right of Old Believers to exist and to congregate, and it even accepted the flight of priests from the Russian Orthodox Church to serve Old Believers. The State Church itself softened its attitude toward the Old Ritual by its creation in 1800 of the *Edinoverie*, a special arm of the official Church that continued to use the Old Rite.

Later, in the wake of the controversial succession of Tsar Nicholas I (1825-1850) to the Russian throne, Old Believers once more found their legal status eroded. The Tsar began to close the Old Believers' places of worship, seize their property, and harass the faithful. By 1834, the gains made by Old Believers had been completely lost.

State policy toward religious communities remained generally static during the successive reigns of Aleksander II (1855-1881), Aleksander III (1881-1894), and the early reign of Nicholas II (1894-1917). However, after the revolution of 1905, a number of reforms were adopted. With regard to religion, against the wishes of the Russian Orthodox Church, the Emperor granted full toleration of all religious groups through his edict of 17 April 1905. In the late Imperial period, this date would be celebrated by Old Believers as the beginning of a silver age of growth and wide public acceptance.

The 1917 revolution in Russia muted the voices of both the Russian Orthodox Church and Old Believers. The Orthodox Church re-emerged as a political force during the Second World War. And it was only in 1973 that the Moscow Patriarchate lifted the anathema originally pronounced on Old Believers at the Councils in 1666-1667.

1.2. Settlement of Russian Lipovans in Romania

The most representative regions of Romania populated by Russian Old Believers (Lipovans) are Dobrogea, Moldavia, and Bucovina.[7] Officially, there were 36,397 Russian Lipovans recorded in the census of 2002, but the records of the Old Believer Church show there to be some 100,000. Today, they are scattered all over Romanian territory and many of them work and live abroad.

There are several un-documented assumptions that may account for the presence of Slavic Russians in Dobrogea (the region situated in the southeastern part of Romania between the Danube River and the Black Sea) even before the immigration that was caused by the Nikonian reforms.

Sevastian Fenoghen, an Old Believer historian from Sarichioi, supports this idea by quoting the Turkish traveler Evlia Celebi (1611-1683) who, on his journey, mentions the presence of *giaurs* (Christians) in the village of Sary-Kioi (Sarichioi). Celebi also mentions Cossack incursions in Babadag in 1587 and further confrontation between the Cossacks and the Turks near Lake Razim, where Sarichioi is situated. Another source of support for this idea come from the *Marele Dicționar Geografic al României* (The Large Geographical Dictionary of Romania)[8] which mentions "a temporary dwelling of ataman Stepan Razin in the fortress Enisala (a few kilometers to the south from Sarichioi); Van'ka Kain on the island Popina (to the north-east from Sarichioi); and Trishka-Rastrishka

on the island Bisericutsa. These settlements could only have existed before 1670 since later, in 1670-1671, Stepan Razin was to lead the uprising on the Don River in southern Russia".[9]

Filip Ipateov questions the truthfulness of the information contained in the Dictionary, pointing out that other facts presented therein are done so without any realistic basis.[10] By way of example, he cites the statement that attests to the presence of Lipovans in Moldova during the period of Stefan the Great (1457-1507). This fact is also doubted by S. Fenoghen, who claims the term "Lipovan" was first used in literature in the nineteenth century in a work by Ignatius Kulchinski.[11]

In any case, the appearance of the Russian Lipovans in these territories must be related to the events that took place after the mid-seventeenth century religious reformation and social movements in Russia, and more precisely beginning in the eighteenth century. By that time, Dobrogea, Moldova, and Bucovina were under the rule of the Ottoman Empire.

Cossack settlement in areas of Romania

Many Russian people (in particular black-soil peasants) found shelter from Tsarist oppression within the democratic life style of Don Cossack communities. Tsar Peter the Great was eager to bring them under his control. This resulted in a large uprising led by ataman Condrati Bulavin who was drowned in 1707-1708. The Cossacks and the people who had joined the uprising retreated south to the region of Kuban in the Crimea. Here they joined the Cossack army that had been in existence since 1688 under the leadership of the ataman Lev Manotski.

The ataman Ignat Nekrasov (1660-1737), a man of great and strong personality, also brought his people to the region and organized a Republic. They became known as the Nekrasovtsy Cossacks. During his 30 years leadership,[12] social life in the Nekrasovtsy Republic was based on the so-called "The Ignat's Vow" and this vow was respected and applied long after Nekrasov's death.[13]

When Tsarist authorities intensified the oppression, the Cossacks and Old Believers fled to the mouth of the Danube River on the Black Sea. The historian, Sevastian Fenoghen, claims that in 1740-1741, some 1,500 refugees settled in two of the villages of the Northern Dobrogea: Sarichioi and Dunavats. According to his research, the first wave of Russian emigration took place immediately after the Stepan Razin uprising in

1670 since, in 1708, there already existed in Sarichioi "a small community of Russians dwelling beside the Tatar majority".[14] This can be considered the beginning of the process of migration of the Old Believers to Dobrogea that continued during the centuries of persecution in Russia. However, even in these places they were watched by the Tsarist authorities.

On the other hand, in 1775 Turkish authorities permitted the Ukrainian Zaporozhskie Cossacks exiled by Catherine the Great to settle near Silistra in southern Dobrogea. However, the wild Zaporozhtsy Cossacks entered into a state of permanent conflict with the Old Believer Cossacks. Due to these circumstances, in 1814 a large group of Nekrasovtsy and their families moved deeper into the Ottoman Empire, founding villages on the shores of lake Maenos, Turkey.

There had been an earlier movement of Nekrasovtsy to Bucovina in 1783. Here the Nekrasovtsy benefited from many privileges granted by the Austro-Hungarian Emperor Josef II. There were already Old Believer communities in Bucovina, such as that in Socolintsy (today Lipoveni, near Suceava), which is considered the oldest documented location of Old Believers in Romania (1724).[15]

Austro-Hungarian reports described them as "unusually quiet, capable and generally strong and robust. Each of them, in addition to farming, had some sort of useful profession. Drinking and swearing among them was rare. Their dress, especially for women, is attractive and quite respectable. They are responsible in fulfilling their obligations". The reports concluded that, "There are many of these Lipovans in the Crimea and Moldavia who could settle in Bucovina", and, "by their hardworking and zealous manner, they can serve as an example for all in Bucovina".[16]

With the favorable encouragement of the Austro-Hungarian Emperor Josef II, the Lipovans were awarded religious freedom in a "patent of religious tolerance" and other benefits to "attract them as much as possible to the territory".

1.3. Religious factions

For the Old Believers, the possible loss of sacramental life caused the movement to splinter shortly after the 1666 schism. Since no bishops would consecrate new hierarchs according to the old ritual, Old Believers soon found themselves bereft of canonical clergy. The decision of how to deal with this lack of clergy increasingly became a defining issue among Old Believers.

Differences within the Old Believer communities solidified into a number of *soglasiia* ("concord" or "agreements"). The differences between them concerned not so doctrinal issues as sacramental procedures and interaction with the state:[17]

Beglopopovtsy

Initially, the majority of the Old Believers in Romania belonged to communities that accepted fugitive clergy consecrated in the State-sponsored Church (*Beglopopovtsy*) or to communities that rejected the priesthood (*Bezpopovtsy*).

The first concord (*Beglopopovtsy*) differentiated between the concepts of ritual and dogma more than other Old Believer groups. They claimed that the false teachings of Nikonian Russian Orthodoxy did not undermine the Church's status as Orthodox. They realized, however, that the Russian Orthodox Church was an imperfect system and refused to take in its full hierarchy, accepting none above the rank of priest. For them, the need to celebrate the Holy Mysteries overpowered any suspicions of the Russian Orthodox Church.

Belokrinitskie

This name comes from the village called *Belaia Krinitsa* (White Fountain, now in the Ukraine) founded by Nekrasovtsy Cossacks and Old Believers who had arrived from Dobrogea. Nearby, they established two monasteries – one for men, and one for women – though the monasteries were officially unregistered.[18] The Austro-Hungarian authorities became concerned: the Lipovans had no priests; they held services, but were not subordinate to the Catholic Bishop of Bucovina, or to any hierarchy of clergy for that matter. Thus, there was no official representation and no record kept of births, marriages, deaths.

When in 1846, through a series of negotiations, the two Lipovan monks, Alimpy Miloradov and Pavel Vasiliev, and the last ataman Osip Goncear succeeded in securing the approval of the Emperor, Ferdinand I, for them to take a "foreign" Bishop of the Old Rite, the former metropolitan of Bosnia and Sarayevo, Amvrosii, agreed to lead the Old Ritualist diocese at the fugitive-priestly monastery of Belaia Krinitsa. Thus, the *Belokrinitskoe or Avstrijskoe soglasie* (agreement) was established. This

concord consecrated bishops and priests and did away with the need for fugitive clergy. In creating a Church complete with a full Episcopal hierarchy and complete sacramental life, the *Belokrinitskie* allowed the Old Believers to retain their ideology and identity without any obligation to the Synodal Church.

Synodal leaders saw in the flowering of the *Belokrinitsky* concord the growth of a competitor for the legitimate title of Russian Orthodoxy. In their defense of the established Church, the Synodal leaders damned the *Belokrinitskie* as pseudo-Orthodox imposters. Their missioners started to act against the Metropolitan Amvrosij.

As a consequence, not all *Beglopopovtsy* joined the *Belokrinitskoe* agreement. Archbishop Amvrosij's background as a non-Russian cleric made him suspect in the eyes of many Old Ritualists, including many *Beglopopovtsy*. They only trusted in the sanctity of the Russian tradition. Moreover, there was objection to the fact that Metropolitan Amvrosij had consecrated Bishop Kiril without the assistance of another bishop: canon law calls for two bishops in the blessing of a third.

The *Belokrinitskie* pointed out the emergency nature of the practice. However, the year after he had joined the Old Belief, Metropolitan Amvrosij was exiled to Tsilly (now in Slovakia) by the Austro-Hungarian Emperor Ferdinand I, who was pressed to do so by Russian Tsar, Nicolai I.

The *Beglopopovtsy* objected to the *Belokrinitskie,* decided to continue taking in fugitive priests, despite the difficulties. Much later, at the beginning of the twentieth century, another small group of this faction, originating mainly from Tulcea, was to join the *Belokrinitskie* and build a second *Belokrinitsky* Church in the town, not far from their former *Beglopopovtsy* Church.

During the Communist regime, only *Belokrinitskie* were recognized officially by the Romanian State as a legal religious cult probably because in 1940 their Metropolitan center was moved from Belaya Krinitsa to Braila on the River Danube.

Beglopopovtsy went through difficult times in this period. Although not forbidden, they could not freely invite fugitive priests from Russia, and had to live like *Bezpopovtsty*. Indeed, until 1990 they were known as *Bezpopovtsy* or *Razdorniki* (from the Russian *razdor* = discord).

One center of the *Beglopopovtsy*, considered the headquarters of the *Drevlepravoslavnye Christiane*, was located in the city of Novozybkovo in Bryansk oblast' of Southern Russia. This branch resumed its activities

in 1923, after Archbishop Nicolai of the Russian Orthodox Church joined the Old Belief.

As a result of gaining a Bishop who could ordain priests, the term *Beglopopovtsy* lost its former exclusive meaning. It is now used only as a custom.

In 1990, the first official delegation from Russia paid visit to the *Beglopopovtsy* of Romania, consecrating for them a Bishop (Bishop Evmenii) and priests for the four existing parishes, all of which are situated in Dobrogea: Tulcea, Sarichioi, Slava Cercheza and Machmudia (though in Slava Rusă there is a church, there is no priest as the number of parishioners is negligible). This concord is known as ***Novozybkovskoie soglasie***.

Edinovertsy

In 1871, after the institution of *edinoverie* (unified faith) was created to lure Old Believers back to the fold, a small group of the Old Believers from Climăuți (Bucovina) joined the *edinoverie* concord and, with financial help from Moscow, built a Church in the village. For a while, Romanian priests would to come to conduct religious services. It was a bizarre situation: the priests used the Romanian language and the believers answered with Church Slavonic. This is the only case of *edinovertsy* in Romania. Today there remain only three old people. The church and its patrimony are officially under the auspices of the Romanian Bishop of Suceava, but nobody comes to conduct religious services anymore. A group of *Belokrinitskie* Old Believers from the village take care of the church and protect it from robbery.

Bezpopovtsy

At the present time, *Bezpopovtsy* (Priestless) represent a small group of Old Believers in Romania. Most of them are in Braila, where they have a *Chasovnya* (a small church without altar). They try to keep themselves separate from their Belokrinitskie neighbors by living in a close community. They have the nickname of *Barabul'niki*, though nobody knows its origin. Until 1940s, there were *Bezpopovtsy* in Climăuți and Bordușani (in the Ialomitsa district) but they were later assimilated by *Belokrinitskie*. In Tulcea and Machmudia, there is a small number of *Bezpopovtsy Pomortsy*.

Khatniki

Khatniki, in Slava Chercheza, split from the Novozybkovskie priested concord after their bishop Evmenii was deposed by the council in Novozybkovo in 2000. Their name comes from the word *khata,* meaning "house", and owes its origin to the fact that they used to gather and pray in the house of one of their members. By no longer accepting priests they became priestless (*bezpopovtsy*).

1.4. Non-Old Believer Groups

Beside the above-mentioned groups of Old Believers, other Russian religious groups came to Romania that did not strictly belong to the Old Belief due to their partial acceptance of the Nikonian reforms. They were eventually assimilated by the Old Believers or simply disappeared. They are the *Molokanye* and *Scoptsy.*

Molokanye acquired their name from the Russian word *moloko* (milk) owing to their practice of drinking milk during Lent. The origins of this group also date back to the schism of the seventeenth century, though they did not emerge as a named sect until the eighteenth century. They are often referred to as a "protestant" type of religion in contrast to the Eastern Orthodox religion. This is somewhat accurate: the Molokans protested against the extensive ceremony in the orthodox service and apparent obsession with material symbols and gestures (e.g., icons, incense, vestments, holy water, and the sign of the cross) and with the necessity of subjugating oneself to an entire hierarchy of priests.[19] Only a few references among Lipovans today recall the existence of this group in Romania.

The ***Scoptsy*** were members of a religious sect that called themselves "white doves", to symbolize the Holy Spirit. They were classified as belonging to the New Believers (*novoverie*), or as members of a sect that practiced extreme asceticism. Kondraty Selivanov, their founder and leader, passed away in 1832 in the monastery of Suzdal' at an age of approximately one hundred years old. In Romania, they founded the village of 2 Mai on the Black Sea coast. Many of them lived in Bucharest and were known under the name of ***muscalii.***

II. ETHNOCULTURAL VALUES AND SYMBOLS

Religion and culture are often seen as twin topics. The desire of the Old Believers to maintain orthodox ritual resulted in a unique fusion of religious and social experience.

In the eighteenth and nineteenth centuries, the Old Believers created their own distinct and substantially new culture as a counterpoise to the official culture of imperial Russia. They preserved as much as possible of the old ways of life, but new challenges forced them to create new arguments or new artistic forms based on old ones in their struggle to defend the tradition. The counter-culture of Old Belief was both staunchly conservative and impressively creative.

Owing largely to their history, the Russian Lipovans in Romania have retained a strong sense of cultural and religious identity. Like other Old Believers, they earned the reputation of being lovers of the holy books that predated the Nikonian reforms. They read, touched, and collected books with adoration. In Russia, Old Believers were widely believed to be more literate than the average Russian. Their love of books and high rate of literacy (among other factors) led to the claim by scholars that the development of the Old Belief was analogous to the Reformation in Western Europe. Old Believers revered books themselves as vessels of tradition and thus keys to salvation.

This bibliophilia of the Russian Lipovans helped the community to preserve the Russian language. They achieved this despite having been separated from their country of origin and despite their exposure in the host country to public schooling and to other languages, such as Romanian and Ukrainian, or even Turkish in Dobrogea and German in Bocovina and Moldovia, which they needed to ensure their economic survival. Collectively the language has remained Russian, despite an eclectic accumulation of linguistic expressions.

The use of Church Slavonic in religious services, the *znamennyi raspev* (chant by signs, an ancient form of Russian chant) has served as another explanation for the retention of tradition by the Lipovans. An Old Believer author writes in his book *Youth's Spiritual Rest. A practical Manual for Learning of Znamennoe (Solevoe) Chant*: "Church znamennoe chant is our sacred past, our precious symbol of antiquity, our living connection with the remote past. It is the chant of those days when boyarynia Morozova was in chains, and people rose at the appeal of the greats for the liberation of the native land and holy Christian faith."[20]

2.1. Religious symbols

All pre-Nikonian norms of ritual, liturgy, icons, scriptures, and outlook were viewed by Old Believers as the proper manifestations of the only true Orthodox Christianity, and any innovations were condemned. The culture of the Old Believers spared no effort in trying to be as independent of innovations as possible, even in the smallest details of the liturgical process.

The reforms of patriarch Nikon (c. 1652) were designed in particular to modify the provisions of the *Stoglavyi Sobor* (Hundred Chapter Council) of 1551. As mentioned earlier, while Russian Orthodoxy saw the changes merely as variations on a theme, Old Believers believed that a change in form equaled a change in meaning.

One form in particular that was changed by patriarch Nikon related to the configuration of the hand while making the sign of the cross: from the use of two fingers, which dated back to the ancient literature of Eastern Christianity, to the use of three fingers. The Old Believers argued that use of three fingers to make the sign of the cross on the body confused the dogmatic statement that both natures of Christ, but not the Holy Trinity, hung on the cross.

In their view, the canon on the human and divine natures of Jesus Christ had been degraded completely, as well as dogma on the Holy Trinity.

In the Old Believer system, the thumb, ring finger, and little finger were meant to represent the Holy Trinity, while the middle finger symbolized the Humanity of Christ and the index finger represented His Divine Person. Together they symbolized the dual nature of Christ (in accordance with the dogma of Chalcedon).

In the prayer "Alleluia, Alleluia, Glory to thee, o God," Nikon added a third "alleluia" to the sentence to make it a threefold glorification of the Holy Trinity. Old Believers, however, claimed that the original meaning of "alleluia" was itself "glory to God," and thus the addition of one more "alleluia" would not glorify the Holy Trinity, but some fourfold godhead.

In addition to this, Old Believers rejected a number of other innovations. They rejected the new version of the name "Iisus" in the revised editions of the *Stoglav* and Holy books, and continued in their use of the Old Slavic version "Isus".

A Pre-Reform Orthodox Church service would last for some six or more hours, with each of its parts performed separately (*yedinoglasie*, i.e., chanting each part in unison). The reformed Church made possible a shorter service and canonized the chanting of the different parts of the service simultaneously (*mnogogolosie*). The practice of moving around the amvon or the church during the procession in the direction of the sun (*posolon)* was changed such that the movement was against the sun, and this was considered by the people as an unnatural distortion of the proper ritual behavior.

Sign of the Cross

The cross is a symbol of suffering, and it is given special significance in Old Believer rites. The very structure of the liturgy makes the participants concentrate on making each sign of the cross.

The way the sign of the cross is made using the right hand is essential to Old Believers because it is one of the most important means for creating the spiritual temple. It is made more frequently by Orthodox Christians than anyone else, during the Divine Liturgy, the other Services of the Church and in daily life.

The Apostles and early Christians were known to make the Sign of the Cross on their foreheads, mouths, and chests with their fingers. They also used the sign of the cross to bless their food and water and everything else they used.

The earliest form of the Cross included the "X" sign, the first letter of Christ's name in Greek. During the Roman persecutions, Christians developed numerous secret symbols that they used to identify themselves and protect their religious beliefs.

It was against the backdrop of the development of mystical rites under persecution that the "Christogram" came into being. Priests and Bishops would bless their flock by holding their fingers to form the first and last letters of our Lord's Name, "IC XC". The index finger would be extended for the "I", while the middle and last fingers would be curved to represent the "C" and the thumb would cross with the second before last finger to form the "X".

In Russia, the two-fingered form of Christogram became the standard rite for blessing oneself for both clergy and laity. As with Blessed Theodoret, the Russian Patriarchs explained this rite thus: to bless oneself using this

form, one extends the index finger with the middle finger of the right hand, indicating the Human and Divine Natures of Christ. The middle finger is slightly bent to indicate that the Son of God bent the Heavens and came down to Earth, as sung by the Psalmist. The thumb and the remaining two fingers are joined together to symbolize the Holy Trinity. This rite is accompanied by the Jesus Prayer. Touching the two fingers to the forehead, one says, "Lord" to show that Christ is the Head of the Church. Then, touching the belly, one says, "Jesus Christ" to show that He became Man of the Virgin Mary. Then, touching the right shoulder, one says, "Son of God", to show that He sits at the Right hand of the Father. One then touches the left and says, "Have mercy on me sinner", to be pardon for one's offenses.

This method is outlined in Old Believers' prayer books, where the instruction can also be found that one should wait until the Sign of the Cross has been completed before making the accompanying bow.

Orthodox clergy still bless their flocks with the Christogram. In the Roman Church, only the Pope blesses in this way, though an increasing number of Latin clergy are now also employing this form.

In fact, The *Stoglav Sobor* (1551) of the Muscovite Church made the two-fingered Sign of the Cross mandatory, going as far as pronouncing an anathema against those who dared do otherwise.

Before their deaths, the famous Archpriest Avvakum, Boiarynia Morozova, and all other martyrs would raise their hands defiantly in the form of the two-fingered Sign of the Cross, and this became the banner of the Old Believers.

In Old Believer tradition, the two-fingered Sign of the Cross is an extremely powerful prayer and guard against evil. Upon rising, or retiring, before and after work, study, meals, journeys, important tasks and throughout the Divine Liturgy, even before drinking or tasting food or drinks, the Sign of the Cross represents the Shield of faith and protection.

Crosses

Three-Bar (eight-ended) Crosses are well-known throughout Christian antiquity. The Icon of the Mother of God of the Passion (Our Lady of Perpetual Help) was said to have been painted by the Apostle St. Luke. If this is true, then the cross, which appears in the upper right hand corner of that Icon, was known to the Apostles. The Three-Bar Crosses were also well-known to later Church Fathers.

Origen, a Coptic Church teacher and writer in early Christianity, wrote that all crosses used in the Roman Empire for purposes of execution had a foot-rest. He described the foot-rest where Christ's feet had been nailed as well as the board above Christ's Head on which the charge against Him had been written by Pontius Pilate. That sign-board was later divided into three parts and sent to three different Churches.

Crucifixion was a form of hanging where the victim died of asphyxiation due to his or her position of being tied or nailed to a cross. The Phoenicians and Greeks practiced it and the Romans developed it further. There were so many crucifixions in Roman times that the Church decreed all Crosses made for liturgical and other uses be inscribed with the Christogram: *IC XC*. This served to identify the Cross with that on which Christ died, and no other. Later the letters *NIKA* were added, being the Greek for "He conquers."

The use of other Crosses was later adopted for various purposes, such as Good Friday services and the Feast of the Exaltation of the Cross. The Cross of Golgotha in the East consisted of three horizontal bars representing, from the top to bottom, the title on which the charge against Christ was written ("Jesus of Nazareth, King of the Jews"), the arm bar where the hands of Christ were nailed and the slanted foot-rest to which Christ's feet were nailed.

The foot-rest is slanted with the part on Christ's right pointing upward and the part on Christ's left pointing downwards. Orthodox liturgy makes mention of the foot-stool as a kind of moral "weighing scales" in which God's Grace triumphs over sin. The Good Thief (known by tradition as St. Dismas) defended Christ and received Him as Lord and was promised eternal salvation by Him from the Cross. Christ is therefore shown inclining toward him, putting pressure on His left foot and releasing His right foot. The Bad Thief mocked and rejected Him. This reminds Christians about the choice they called to make: receive or reject, follow or do not follow.

The foot-rest is often said to reflect the Cross of St. Andrew, which is an "X" Cross. St. Andrew was the Apostle who founded the Holy Church of Kyiv. This very meaningful and mystical representation of the Cross of our Lord became very prominent in the life of the Kyivan Church. The Muscovite Church, being a spiritual daughter of Kyiv, also adopted it. In an expression of great veneration for the Three-Bar Orthodox Cross with the slanted foot-rest, the Muscovite Council of the *Stoglav* decreed its wider use, including its use as the official Cross from then on. It was to be put on top of Churches and used extensively throughout the Church.

The Old Believers refused to recognize the six-ended cross as incomplete. They would draw the four-ended cross only on specific items and made particular point of preserving the traditional three-bar or eight-ended cross.

The Old Believers were so firmly attached to the Three-Bar Cross that they regarded other forms as "Latin Chrismons". During times of persecution, the Three-Bar Orthodox Cross became a national cultural symbol of their religious identity.

Russian Lipovans keep a small iron Three-Bar Cross above their doors and in the icon corner if there is no icon. A big Three-Bar Cross from wood or from marble is put on graves in cemeteries. This Cross is in fact the distinguishing symbol of Russian Lipovan churches and cemeteries.

Icons

The respect of Old Believers for their icons is well known. Icons are usually placed in the "beautiful corner" (***krasnyj ugol***) of every room of the house on the ***bozhnichka*** (*ikonostas*). In the old style, this corner is decorated with embroidered towels that indicate the "Mantle of Protection". The willow branches of Palm Sunday are also used to decorate around the icons. The new style of iconostasis is made from sculptured wood. Votive lamps with oil may also be hung in front of icons. It is common to have a shelf or stand near the icon corner where prayer books and other devotional materials are kept, as well a container of Holy Water. A small icon should be placed outside entrance doors, though this may be a cross.

Finally, the use of tobacco is regarded as a great sin. One is not allowed to smoke in the house of a Russian Lipovan or in the vicinity of a church or icon.

The Church

The most important building for the Russian Lipovan community is the church. This contains certain elements that can be found in other orthodox churches, but has many specific features, such as the cross with eight extremities. Another unique element of note is the wider side for the main spire, situated above the *pronaos*, where, in the vaulted arch of the spire, there appears a large and pronounced image of Jesus Pantocrator.

The form of a Lipovan church is similar to that of other Orthodox churches, with the altar in a semicircular form and facing east. At the western end of the structure is the vestibule (*papertya)* that functions as a type of buffer between the profane and the holy and marks the passage from secular to sacred space and time, from worldly concerns to those of the divine.

In the next cell eastwards from the vestibule lies the nave, the body of the temple. Here, where the walls are adorned with icons or biblical inscriptions, the congregation celebrates the service. According to the traditional form, the room is divided in halves, east to west, with women standing to the north side and men to the south.

In front of the nave, divided by a small screen, stands the choir (*kliros*), as in the tradition of ancient Russian Orthodox churches. Beyond the *kliros*, there is an iconostasis with royal and deacon doors, with an altar behind them.

Other Religious Items

There are a few essential religious items used by the faithful during their prayers in church or at home in front of the icons: the *lestovka,* the *podrushnik*, and the *poyas*.

The **Lestovka** or the **Vervitsa**

The *Lestovka* or Ladder is a type of prayer rope, commonly made of leather, which was in general use in old Russia and is still used today by pious Old Ritualist Orthodox Christians. It has four *Lapostki* (leaves or flaps), symbolizing the four Evangelists. The stitching around the leaves symbolizes the teaching of the Gospel. Between the leaves are seven movable pieces, a token of the seven sacraments (mysteries) of the Church. Where the *Lestovka* joins together there are three steps at each end, and on the *Lestovka* itself there are three more large steps, for a total of nine ranks of angels and also the nine months during which the most pure Mother of God carried in her womb the Infant Who is before all ages. The empty space after the juncture represents the earth. Then there are twelve knots (*babochki*) signifying the twelve Apostles who walked the earth with the Lord. Then there are thirty-nine knots for the thirty-nine weeks and two days in which the most pure Mother of God carried Christ in her womb. The next thirty-three knots represent the thirty-three years the Lord walked on earth, which are in turn followed by seventeen knots symbolizing the seventeen prophets

who prophesied matters concerning Christ." (Old Orthodox Prayer Book, p. 368)

Thus, an Old Believer carried with him on his person a shorthand account of God's New Testament with humanity. Revered as a symbol by Old Believers, a *lestovka* is taken during private devotions and public prayers to facilitate the counting of prayers and bows and to focus attention on it. The beads, or knots, to be counted remind the believer of both an important article of faith and the number of bows to be made. There is a total count of 110 knots. After confession or failure to attend the liturgical cycle, the Spiritual Leader may assign a sinner to recite one or more *lestovka* with bows as penance.

Podrushnik

The *Podrushnik* (a cloth for under the hands) is a square, flat pillow that is placed upon the floor in order to guard the forehead from contact with the ground and to keep clean the hands while accomplishing down-to-earth bows or prostrations. The 'clean' side of colorful fabric is for the hands, and the other, plain side is placed on the floor.

Poyas

The *Poyas,* a woven belt fastened around the belly, is a symbol of a Christian blessed by the priest or *nastavnik* during the baptism and supposed to be worn at all times.

Bows

In the Old Belief, bowing for forgiveness was and is a central part of clerical interaction with the community. During services, a reader first asks the priest for a personal blessing. He/she then turns to the assembled men and women of the faithful and asks for the blessing of the entire congregation, then crosses him/herself while opening the holy book to read the appointed passage.

In the family, bowing is the expression of a deepest respect for the elders. Children are taught from their early childhood to bow after evening prayer before going to bed. And when a woman or a child leaves the

house, or comes home after a long trip, she/he must cross her/himself in front of the icons and bow to the husband/parents, asking for forgiveness.

2.2. Ethnical symbols

The Symbol of the Island

The archetype of the Island has its symbolic roots deep in Russian culture. In the seventeenth century, keeping this concept-ideal of heaven on the earth in their soul and mind, the ancestors of Russian Lipovans started on their way to martyrdom all over great Russia. At first, they were monasteries or isolated locations in deep forests or marshes. Later it was real islands that became the fortresses of the Old Belief: in the North, the heroic and tragic Solovki; in the South-West, the famous Vetka – the main center of fugitive priested concord and the origin of Russian Lipovans in Romania; and in the East, many Siberian island locations.

The island is a territory of freedom, and at the same time, of banishment. In the mythical consciousness of many people, the island is associated with primordial nature, unpolluted by the hands or actions of sinful men.[21] Life on this kind of island in a close relationship with nature was associated with the idea of spiritual and corporal cleanliness, something which is forever the dream of all zealots in pursuit of their faith. A symbolic island is a utopia of salvation, but also a place of resistance to the forces of history. This has a direct relationship with the idea of lost heaven that for Old Believers is equivalent to a traditional and patriarchal way of life in a village. The island, or the peninsula, bounded by water, is reminiscent of Noah's Ark and is associated with the Church as the ship of salvation for Christian believers.

In observing the places where the Russian Lipovans (and Old Believers, in general) came to settle, we notice the particular island configuration of these locations. In the Danube Delta, many groups of Old Believers hid on islands to avoid persecution in the earlier days. All three arms of the Danube were populated by Old Believers. The largest settlements of Russian Lipovans (e.g., Jurilovca and Sarikioi) are to be found in the complex of the Razelm-Sinoe lagoon, known locally as Razin, in memory of the legendary ataman Stenka Razin. Many large villages and entire areas of towns (e.g., Braila and Tulcea) are situated on the shores of the Danube or other rivers. There are also Russian Lipovans villages located in forests, representing, in a way, another sort of island.

Lotca (boat)

Boats can also be considered synonyms for the archetype of an Island. A boat is a floating house, a Noah's Ark in miniature that saved mankind from the universal flood. For Russian Lipovans, *lotca* was, and still, is the main "means of production". Fishing is their life, their traditional, sacred occupation. Al. Marthineanu, in talking of the first Old Believers who arrived in Dobrogea in the seventeenth century, remarked that:

> The passionate religious belief in combination with the almost blind conviction that a Slav fisherman who perishes in agitated water will go directly to the Kingdom of God, gave Rasskolnicks and to Khokhols (Ukrainians – my note) amazing courage. They would brave the most terrible storms of the Black Sea fearlessly. The listless and fearful nature of Muslim fisherman was in stark contrast with the real fishing manliness of the Old Believers.[22]

In 1990, the non-government organization, the Community of Russian Lipovans in Romania, was founded and *Lotca* became the symbol used in seals and official papers.

Household

The architecture of a Russian Lipovan household is characterized by an orderly arrangement in the form of an upside down letter "L". The narrow side runs along the street front, with development of the other rooms extending back in depth from the street. In the past, the roof of the house would be made from reeds, but with the prevalence of fires, tile has replaced the reeds.

The traditional house has three or four rooms set in a wagon style with a kitchen and a pantry beside it at the rear. The front room, nearest the street, is a special room and is kept permanently clean: it is the room for guests, for special family occasions, etc. Prior to a burial, the deceased is kept in this room for 2-3 days and the Psaltyr' is read in front of the icons.

In the kitchen and living room there is a *lezhanka* – a platform just in front of the oven on which a person can lie down to rest and keep warm in winter. It is often occupied after a steam bath in the *bania*.

Bania (Steam bath)

The *bania* is a traditional building that plays a very important role in a Russian Lipovan's life. The *bania* is the first of the annexes of an Old Believer household. It is the real hearth (fireplace) of the home and is considered sacred and demonic (unclean) at the same time. It represents a compulsory episode in a series of ritual customs in peoples' lives. The hot *bania* is a place for hygienic bathing and a sanatorium. It is also an ethnical institution that is used ritually to emphasize the days of the week and the calendar of religious feasts.

The structure of the building is simple. There are two rooms: the *predbannik* – a small dressing hall where people leave their clothes – and the *bania* – a steam bathroom like a sauna that is heated with a fireplace (*kamenka*) covered by rocks from the river. On the rocks there are large containers holding water heated by the fire.

The way the fire is made determines the type of *bania*. A *chjornaja bania* (black steam bathroom) is the more archaic type, in which the fire is set inside the *bania* room to heat the rocks, giving off smoke that blackens the walls. When the fire dies, the smoke is let out through two small windows and the *bania* is ready for use. The *belaja bania* (white steam bathroom), a more modern type, uses a stove to heat the rocks in the *bania*, but the fire is fed from the *predbannik*. The smoke leaves the stove through a chimney, allowing the walls in the *bania* room to remain clean and white. In both types of *bania*, steam is obtained by sprinkling water on the hot rocks.

There are two kinds of benches in a *bania*: the *polok* that is higher and wider like a bed. Here a person can sit or lie down to rest and enjoy the heat. The other, the *lavochka*, is lower and narrow. Here a person can wash or take relief when the steam on the top bench becomes too strong and hot. It is common during the *bania* to massage oneself by beating with a brush (*venik)* made of branches of oak or birch leaves.

On the floor in the *bania*, away from the rocks, is a container with cold water used to dilute the hot water and is only for washing. This water may not be drunk as it is considered *poganaia voda* (polluted water).

The *bania* is an unclean place that is protected by the "spirit of the *bania*" (*bannik*). This spirit can be very bad to people who don't respect the rules of behavior in this kind of room. After washing, the water jug and the washbowl must be turned upside down, the brush placed "with prayer" in its special place, and the remaining water in containers covered

or poured away. After the *bania* and before entering the house, it is necessary to wash one's face and hands with clean water taken from the fountain or from the faucet, saying a prayer.

The *bania* steam bath is not only a hygienic process. It is also a rite of purification, of "washing" away the impurities of the surrounding, sinful world. It is taken regularly every Saturday before the Vespers and Sunday services, and also required before every religious Holy Day, festivity and big event. It is a compulsory part of the preparation for the sacrament of communion. The person taking communion must not only be spiritually clean by keeping fasts and praying, but also physically clean.

The ritual of steam bathing is also practiced in preparation for marriage. The bride is given a ritual bathing the day before the wedding. A newly wedded couple takes a *bania* after wedding. The *bania* is also the place for the event and ceremony of giving birth.

Dukhovno Chistyi (Spiritually Pure) – Poganyi – Skvernyi (Polluted)

In their everyday life, Old Believers try to maintain a spiritual cleanliness that has been blessed by a priest or spiritual leader. Behavior and activities outside of this realm are considered polluted.

Their social and family organization has for centuries been based on an attitude of cleanliness based on self-isolation and alienation from the *mirsky* (worldly). Each had his or her bowl for food and drink and never parted with it. This is still practiced by some more conservative priestless Old Believers.

Priested Old Believers no longer observe this custom. Instead, they ask the priest to read them the purifying prayer before they enter and attend a religious service in the church after having associated with non-Christians and other people considered polluted.

2.3. Life crisis events

In anthropology, life crisis events are defined as those events in a person's life, which mark important changes in personal development and socialization, as well as corresponding changes in the relationship of the person with all others of his/her cultural understanding. The events are usually marked by rites of passage, which facilitate the transition from the old status to the new. For Lipovans, various important parts of an

individual's life cycle, in addition to the variety of Holy Days and fasts, are marked by Church-related ceremonies and sacraments.

Giving birth

Until the early 1960s, Russian Lipovan women used to deliver at home with the assistance of a midwife (*babki povitukhi*), taken from the community and educated by older female relatives. They had no professional training, only experience. Delivery would normally take place in the well-heated steam bath (*bania*) so as not to soil or violate the cleanliness of the house. Mother and child would first be washed before they could occupy a specially prepared room of the house. The midwife would stay with them until the baby's baptism and sometimes longer and would take care of mother and child, washing and massaging them every day in this period. Even today, when women deliver in hospitals, they ask that an older woman come to the *bania* to wash and massage mother and the newborn.

Baptism and christening

After birth, the next major event is the christening, conducted for the most part by the priest, together with the chosen godparents.

From a Christian perspective, and in particular from an Old Believer perspective, the only really indispensable sacrament is baptism (*khreshchen'e*). Without it, salvation and membership of the Old Believer community could never be achieved. It is for this reason that the baby baptism is performed as soon as possible, preferably, within eight days after birth, to avoid any health complications. It is believed that a baby that has not been christened will not see the face of God.

The baby's name is chosen by his parents after consultation with the priest or the elder (*nastavnik*). The name should commemorate one of the saints celebrated on the day of birth or on any other day within two weeks before of after the birth. Nowadays, many parents give two or even three names to a child– a Christian name for the use in the church only, and other names for the official papers and daily use.

The day of the Saint after whom the child is named becomes the child's name-day. This day is used for yearly celebration of the child's birth in much the same way a European birthday is observed. More recently, the biological birthday may also be celebrated.

At the christening, the naked baby is wrapped in a blanket and brought to the church or prayer house by the father of the child and the godparents. The mother does not participate in this ritual because she is considered unclean until the priest reads her the purifying prayer on the 40th day after giving birth. The christening usually occurs early in the morning, as the priest performing the ritual is not permitted to eat before the ritual.

At the beginning of the ritual, the priest asks the godparents to renounce the devil. The baptismal basin is filled with pure water (taken directly from the river or from a fountain). Four candles are lit and attached to its upper border in the shape of a cross. In the presence of the godparents, the priest baptizes the baby with complete immersion carried out three times in the basin of blessed water. He calls the baby by the chosen name, and blesses it in the name of the Father (first immersion), the Son (second immersion), and the Holy Spirit (third immersion).

After the immersion, the godfather takes the child and gives it to the godmother who holds it for the remainder of the christening. The priest anoints the baby's forehead, lips, eyes, nose, ears, hands, and feet three times with holy oil. Then the godmother, with the godfather's help, dresses the child in the three blessed items of ritual value that define its Christian status: a small pectoral cross (*krestik*), placed around the neck, a white shirt (*rubashka*) and a woven belt (*poyas*), placed around the waist. The godfather then takes the child and follows the priest to venerate with a kiss the two icons on the Doors of Emperors (*Tsarskie Vorota*, the central doors of the altar). If the baby is a boy, he is taken inside the altar area.

Following the baptism and christening, the baby is not washed for the next eight days so as not to wash away the chrism, though he is wiped with a moist towel used only for this purpose.

If the baby is born unwell and unlikely to live the eight days until the christening, or if there is no priest available, any person may perform the baptism by immersing the child three times in the water and reading the necessary prayers. If the baby recovers its heath, the parents ask the priest to repeat the christening. If it dies, it will have had the benefit of the baptism and the parents will not carry the sin in their souls of failing to baptize their child.

After christening, the child will be given communion (*prichashenie)* in the first Liturgy, and as often as possible until grown up. Once able to pray and keep fasts, the child takes responsibility of meriting this communion.

After the christening ritual and communion, a special party for the newborn child is held. In the past, the relatives and friends used to come uninvited to see the baby and to bring gifts.

The Russian Lipovans recognize baptism accomplished by other orthodox Christians, but supplement it with prayers. For the non-orthodox who wants to join the Old Belief, they must receive a new baptism by christening in a river or lake.

The priestless groups of Russian Lipovans have an incomplete baptism due to having no priest to bless the holy oil required for christening, which can be blessed only by a priest.

The selection of godparents is also an important event. The godmother and godfather must be Old Believers and are usually chosen from close blood relatives or friends who are not married to each other. After the baptism, they are both considered to be close kin to the entire family. Their children are not allowed to marry within the family of the godchild, even if they are not blood relatives. Such a marriage would be considered incestuous and therefore unholy.

Godparents are enjoined to teach the child right and wrong and to consider themselves responsible for the child as much as the child's biological parents.

There is a new custom of the Russian Lipovans that was taken from the Romanian people and which is performed when the baby becomes one year old. It is called *motz* and means "the cut of the tuft". It is a very special evening party organized for the child. Many items are put in front of the child, and, they say that one can guess its future (profession) according to the significance of the item the child first selects.

Coming of age

The coming of age is defined by the time when a child begins to take an active part in religious services: reading during services, or other actions.

Performance of these acts is preceded by teaching of the child together with others the history and importance of the Old Rite, as well as long hours of learning to read the Church Books in Church Slavonic, an early form of Slavonic languages. The lessons are supervised by a parent or older sibling or an elder of the community.

Marriage

The rite of passage of marriage is a central focus of Old Believer life, not just for the families involved, but also for the community. The marriage consists of several separate ceremonies. The ceremonies have a very strong social meaning and are meticulously prepared.

The first ceremony, *svatavstvo* (engagement), is organized by the young couple agreeing to marry. The future bride and groom bring together their respective parents, godparents, and very close relatives to announce their intentions. This gathering takes place in the home of the bride's parents. It is also the moment to establish a date and discuss organization for the wedding. Provided they agree with the proposed union, all the parents confer a blessing on the young couple, followed by three collective prostrations before the icons.

The time for marriage is regulated by the Church calendar. A wedding is never arranged during a fast, or on the day before a religious holiday. Thus, marriages are not permitted on Christmas holy days (from January 7 to January 17 inclusive); on Tuesdays, Thursdays and Saturdays (being the eves of Wednesdays, Fridays and Sundays) throughout the year; on the eve of the twelve-major, patron, grand-vigil and holidays set in the calendar under specific dates; on the eve of Saturdays, Commemorating the Departure (on Fridays of the parental weeks); on Meat-fare Sunday and Cheese-fare week, including Dormition and Christmas; Bright week of Easter (Paskha); nor on the holidays of Beheading of St. John the Forerunner and Exaltation of the Holy Cross.

Russian Lipovans perform their weddings on a Sunday, following the morning service. In the past, ceremonies were performed as a transitional stage before the wedding. For example, the *devishnik* was held between the time of the engagement and the wedding, when the bride's girlfriends would to come to her home to help make handkerchiefs to be given as a symbol of her separation from girlhood status. It would be the last time the bride spends as a girl with her friends and an opportunity to remember and practice the special songs for the coming events.

The day before the wedding, the bride and her best girlfriend would fix two handkerchiefs to their chest and a tie red ribbon in their hair. All the other girls, dressed in beautiful clothes, would gather at bride's home, singing of the event. Holding arms, the girls would proceed through the village to the house of the groom, singing of the wedding and the couple,

also mentioning their names. It was a way to announce the coming event to the community. After a short party, they would leave the groom and go to the bride, singing all the while songs announcing the good news. The bride and her best girlfriend would meet them with ceremony. Later, the groom, his friends, and some of his relatives would join this party.

Today, this ceremony is just a memory for older people who remember well the characteristic songs of the ritual. After 1990, efforts were made to revive this ritual, but only on a local level.

There used also to be another ceremony, called *akolishna,* which was performed only by the boys. According to this custom, the groom had to pay the boys for taking the girl with a *vadra* (or *vedro* – a 10 kg container) of wine. There were also special songs for this moment. However, it is very rare to meet somebody today who can remember these.

The day of the wedding is the best preserved moment of the marriage ritual. It starts very early in the Sunday morning (4 a.m.) when the groom and his relatives come to the bride's home, singing special songs, pretending to be hunters in search of a deer hiding there, or are merchandisers looking to buy something very special. They try to enter the home, but nobody opens the doors. During this, the bride's relatives also sing songs on the other side of the door until the knocking on the door becomes too loud. The dialog that follows will make them open the door, though it is not the end of the theatrical drama.

The best man (*svat)* and the bridesmaid (*svakha*) must then to negotiate with the bride's youngest brother or sister and with her best girlfriend the price for selling the bride. After some joking and witty negotiation, the bride, who all this time remains hidden, is sold; she is then dressed by her girlfriends (*podrushki*) and prepared for the church.

This moment is charged with great emotion, especially when the mother dresses her hair into a braid – the symbol of unmarried woman. The words of the song during this ritual are very touching and cause people to cry. When the bride is ready, the groom is invited into the room. He must place a pair of shoes containing poppy seeds on the bride's feet in order to protect her from witchcraft on her way to the church.

After the ceremony of blessings, benediction and the 'beginning' prayer (*nachal),* everyone leaves the house for the church in a given order. The procession is led by the best friend of the groom and the best girlfriend of

the bride, both holding large candles. They are followed by the best man and bridesmaid who walk arm in arm with the bride and groom.

In fact, all the active participants of the wedding must themselves be married, and the best man and the bridesmaid, while married, may not be married to each other.

After participating in the Liturgy, the wedding party awaits the priest in the entrance room of the church *(papertia)*, which is normally designated a place for those not eligible to enter the church – for example, non-Old Believers or Old Believers considered unclean. It is here that the betrothal takes place. After this, they are allowed to enter the central part of the church, where the full ceremony of crowning (*venchanie*) is performed. This sacrament involves the placing of crowns upon the heads of bride and groom. If one of the couple had been married previously in a church, the crown is placed on his or her right shoulder.

Following this, the bride is taken to the back of the church where the bridesmaid (*svakha)* removes the kerchief, undoes the single braid of hair and arranges it into a double braid, covering it with a special cap *(kitchka* or *chipchik*) topped with a triple cover of thin fabric (the symbol of the Trinity) and a scarf to represent married status. All these items are blessed by the priest during the ceremony. According to traditional decree, all married women must wear their hair covered and never show their hair to any other man than their husband.

The bride then returns to the groom, bowing before him. This indicates symbolically that she now belongs to him will be submit to him for the rest of her days. The groom makes a short bow to her and they kiss three times in front of the wedding party.

After the wedding ceremony is completed, the wedding party, comprised of the svat, svakha, and the newly married couple, walk arm in arm, following their respective best friend and girlfriend who carry wedding candles in front of them. They proceed to the house of the groom where they are welcomed by his parents with icon, bread and salt, and given lunch.

After lunch and a short rest, the celebration of the marriage begins and it continues through the night. At some point, in the middle of the night, a group of boys steal the bride (with her agreement). The groom must negotiate the price for her return (often a dozen beers). This custom appears to have replaced the *akolishna*, previously performed in the days before the wedding day.

Funeral

The death of a righteous Old Believer is commemorated in the Church or Prayer Hall and in his or her house. After the deceased is washed and dressed in a new shirt (*rubashka*), with belt (*poyas*) and cross (*krestik*), wrapped in a shroud (*savan*, a white cloth that resembles a sleeping bag covering the entire body except the face), which is tightened in the form of three crosses around the body, and covered with a beautiful rug, the body is kept for two or three days in the first room of the house from the street. A man or a woman reads aloud the *Psaltyr'* all day long beside the deceased until the burial ceremony. A votive light in front of the icon is kept burning for 40 days after the death and burial. During these 40 days, which are a period for ritual purification when the soul is on its journey to the gates of heaven, the Psaltyr' is supposed to be read forty times. This reading is known under the name of *Sorokoust.*

The forehead of the deceased is decorated with a small wreath made of a paper band with three eight-corner crosses drawn in red (black) ink. The body is put into the prayer posture, with arms crossed, and a *lestovka* is placed in one hand.

Friends and relatives accompany the deceased "on the last path" to the grave and participate in the burial. In the country, the coffin is carried by six people of the same sex as the deceased. In urban locations, a car is used. In both cases, however, other people in front of the coffin carry two icons on poles (*herugvi*), the cross and the *kutia* (a sweet porridge, made from boiled wheat and honey). The procession stops three times on its way to the Church and to the cemetery for the priest to honor the casket with incense.

After specific prayers recited before closing and lowering the coffin into the grave, the priest-confessor puts into the right hand of the deceased a certificate signed by the priest (*rukopisanie*), which is similar to a passport that attests to the righteousness of the deceased, his or her Christian status, and the forgiveness of sins. If the deceased had been to confession for a long time before death this paper is not given.

The body must face east, the direction from which the Resurrection is believed to come. The grave is marked with a large eight-ended cross made of marble (in early times made of wood).

"You are from soil, and to soil you go." – is a Christian philosophy strongly respected by Old Believers. Thus, a Russian Lipovan will never accept cremation.

During the funeral and memorial services, the sweet *kutia* is blessed. Wheat and honey are elements symbolizing life and rejuvenation. It a very important foodstuff at a funeral and in the following services performed in the memory of the deceased (*ponikhidy*). No other substitutes, such as sugar or candies, can be used for honey in the making of *kutia*.

A memorial service (*ponikhida*) is held after death and is named after the number of days elapsed: *tretinki* (three days), *devjatinki* (nine days), *sorotinki* (forty days). It is also performed after the first year and the seventh anniversary. Following the memorial service, a remembrance lunch (*obed*) is usually held at the home and a gift (*milostynja*) is given by the family to the participants to remember the deceased by name in their prayers.

III. RUSSIAN LIPOVANS IN THE PRESENT DAY

With the end of the First World War came the collapse of the Austro-Hungarian Empire. Russia was in the throes of revolution and Bucovina was incorporated into a greater Romania. Largely Orthodox, Romania had no objection to the many Lipovan communities located along its eastern borders. Thus, Belaia Krinitsa (which then became Fântâna Albă) remained the center of the Belo-Krinitsky agreement between the Old Orthodox Church and clergy under Romanian rule from 1918 to 1939. 1940 saw the extension of Soviet rule into much of Bucovina and Bessarabia, as a result of the Ribbentrop-Molotov Pact. The Old Orthodox Metropolitan and its clergy, in rejection of Soviet government atheistic policies, left its stately Cathedral and monasteries (six Churches in total) and moved south to Brăila, Romania, much as its predecessors had forsaken Russia to escape from Tsarist dominance. They were never to return as, towards the end of the Second World War in 1944, Soviet forces were once again to occupy this territory and borders were re-drawn. Belaia Krinitsa was now located just inside the borders of the Soviet Union, a highly restricted area.

A certain amount of "drift"[23] among Russian Lipovans was noticeable in terms of integration in the host society and acculturation of younger members.

The period of atheistic communism in Romania marked one of the most difficult times in history for the community of Russian Lipovans. It

forced this religiously conservative community to dissociate from its ethical church traditions.

The moral and social degradation effected in hidden ways destroyed the communities by outward means of conflict and anarchy. In response to this power, the local communities found themselves unarmed and helpless. The atheistic propaganda of so-called "scientific materialism", which was nothing more than a simplistic philosophical doctrine, damaged all Churches and confessions in Romania. However, it caused most moral damage to the Russian Lipovans, who came close to losing their centuries-old spiritual existence as the community.

To them, the beliefs of their ancestors had always formed the backbone of the ethnical conscience, spiritual devotion and the moral purity of the community. Apart from religious books, icons and folklore, Russian Lipovans possessed no other forms of culture, particularly no written forms, which could maintain the Christian spirit and the supreme morale values of their ethnos. Those who detached themselves from the foundations of their religion were easily manipulated. The emptiness in their souls was filled with the poison of hate and intolerance of class and religion.

Even today, some sources label Russian Lipovans as sectarians. In response, it should be pointed out that this ethnic group loathed deviation from Christian Orthodox dogma and tolerated sectarian practices even less. In view of their adherence to their faith, accusations of association with mystical sects appear totally unfounded.

In many respects, Old Believers are striving to maintain a seventeenth century ethic, in which religious practices and a traditional way of life are deeply interrelated. As technology progresses and workplaces become more integrated, as convenience replaces the hand spun ways of old in the workplace and in the home, there is a natural "drift" away from seventeenth century handicrafts, tools, methods of communication and transportation. Many of these features of the traditional way of life have little to do with Old Believer religious doctrine, except in that they conform in some respects to a traditional religious view of ritual cleanliness.

After the collapse of communism in 1989, Old Believer Lipovans were free to establish a civic organization to protect the interests of their minority group in Romania. After much disagreement between the founding members concerning the official name for the organization, the

compromise of "Russian Lipovans" was reached. This name differentiates the common ethnic group of Russians in Romania, whether non-Old Believer Russians or Russian Lipovans. The latter of the two are in the majority. However, the question of changing the name is raised without fail at the National Conferences of the Lipovan Community, which takes place every two years.

In order to preserve and encourage knowledge of the Russian Lipovan culture, the Lipovan Community receives the support and cooperation of the Romanian Government in organizing various activities. National and international scientific conferences and seminars on Old Believerism are held periodically; national festivals of song and dance are staged, featuring traditional costumes and folkways; a Romanian Olympiad Russian language competition is held regularly, with of the participation at the international Olympiad of Moscow. These activities contribute to the preservation of the Russian and Slavonic languages, Lipovan folk traditions and native costumes. Furthermore, Russian Lipovan scholars are permitted to conduct their own studies in the fields of history, linguistics, cultural anthropology, and religion, etc. and to publish their own books.

Romanian Law also allows for Russian Lipovans, like other national minorities, to elect their own representative to serve as a Deputy in the Romanian Parliament. This Deputy can express their whishes, protect their interests, and resolve problems.

The challenges of new times have different consequences for the profile of this community.

As the traditional structure of community life is becoming less and less stable and the use of Russian is generally restricted to use in the family, or possibly in the village, the young are losing their interest in maintaining the traditional ways. There is less interest in becoming skilled in Russian or Church Slavonic. Romanian and western languages hold more promise for economic wellbeing. Proficiency in Russian or religious training, including reading in Church Slavonic and singing the *Znamenny Chants*, depends greatly on parents and grandparents. However, those concerned with religious life and with the opportunity of maintaining contact with the Old Orthodox Metropolitan and monasteries in Romania, can practice their religion to an unlimited extent.

Nevertheless, the profile of the Russian Lipovan community is undergoing changes in response to the challenges of the present day

world. Economic issues are paramount. The frequency of unemployment and the everyday struggle and lure of urban and foreign employment have left many a Russian Lipovan village near empty. As often pointed out by researchers of the Old Belief, Old Believers have often achieved prosperity despite persecution and a hostile natural environment by dint of hard work and the careful marshalling of their resources.

In search of work, many Lipovans head abroad, in particular for Italy, Spain, Greece, and Israel. However, true to their heritage, they organize themselves into communities where possible. In Italy, for example, a *popovtsy* community in Turin has requested the permanent assignment of a priest from the Belokrinitsky Hierarchy.

Over some 300 years, Russian Lipovans have hidden, survived, settled, labored and developed, established villages and communities, founded a priested hierarchy of Old Believers, preserved their language and culture, expanded their influence within Romania, and represented themselves in international scholarly academic activities, as of late. As such, they have served as loyal citizens of prevailing governments and, at the same time, been true to their unique religious principles and values. Though the future holds many unknowns, this remarkable minority group has maintained and preserved its language, culture, folklore and, above all, its pre-seventeenth century religious Rite, with its sound ethics and values, into the modern day of the twenty-first century. The richness of their cultural history has been preserved in oral folklore, writing, articles of the Lipovan newspaper *Zorile*, and in the books of various scholars. May the information presented in this paper serve also to record important features of the remarkable phenomenon of the Russian Lipovan Old Believers in Romania.

NOTES

1 There are many controversial theories that explain the origin of the name "Lipovan" given to Old Believers in the territories of present day Romania, the Republic Moldova, Bukovina, and Bessarabia. I will mention but a few. The term 'Lipovan' may come from:
a) The name *Philip*, leader of a priestless concord that practiced self-immolation as a protest against reforms, as a form of baptism through fire and volunteer martyrdom for purification. People who agreed with this way of protesting and followed his example were priestless and became known as *Philipovtsy or Philipony, or philipovskoe soglasie* (concord). They started to settle in current day Poland and the Baltic states immediately after Philip's death in 1742.
The Old Believers living today on Romanian territory are of the priested concord and came from the place called Vetka. They never accepted suicide in any form. The name of "Lipovan" was already well known and used long before the appearance of Philipovtsy.
b) The Russian name *lipa*, which means lime-tree and is considered a holy tree, was given to Old Believers by their Romanian neighbors. When Old Believers arrived in these territories, they would hide in lime-tree forests. The wood of lime-tree is used by Lipovans, especially for the painting of icons and for making household instruments. In Dobrogea, the two existing monasteries and the two nearby villages of Russian Lipovans are located in the lime-tree forests. This version may be much closer to the true explanation of the term "Lipovan".

2 This does not apply to the ancestors of the Romanian group.

3 Zenkovsky, S., p. 3.

4 Present day, Romania.

5 Fenoghen, S., "Neskol'ko soobrazhenij ob "ischeznovenii" kazakov-nekrasovtsev iz severnoj Dobrudgi", in *Kul'tura russkikh-lipovan (staroobrjadtsev Rumynii) v natsional'nom I mezhdunarodnom kontekste*, Kriterion, Bucharest, 2001, p. 138.

6 Zenkovsky, S. p. 9.

7 Austrian and Romanian documents prove the existence of the ancestors of Russian Lipovans in Bucovina from the time when the territory was under the rule of the Ottoman Empire. See Chirila, F., "Staroobrjadtsy, starovery, lipovane. Istorico-etimologicheskoe issledovanie", in *Kul'tura russkikh staroobraidtsev v natsional'nom i mezhdunarodnom kontekste*, Kriterion, Bucharest, 2001, p. 213 and Chirila, F., "Russkaja Lipovanskaja Obshina v Rumynii", in *Traditsionnaja duchovnaja i material'naja kul'tura russkich staroobrjadcheskich poselenij v stranach Evropy, Azii i Ameriki*, Novosibirsk, 1992, p. 271.

8 Lahovari, G. I., *et al.* 1902.

9 Fenoghen, S., *Sarichioi. Pagini de istorie*, p.101.

10 Ipateov, F., p. 28.

11 Fenoghen, S., p. 154.

12 According to Cossack rules, the ataman was elected every year by the ***krug*** (council).

13 The book of the Vow requirements was lost, but some of these requirements are kept in the collective memory of people. The most well known are: not to obey to the Tsar, and to not return to Russia during the tsarist regime; in the war with Russia, never shoot at Russians, but fire over their heads; treason to the Cossack army punished by shooting without trial; it is forbidden for Cossacks to merchandize and own stores; a Cossack is not supposed to work for another Cossack; Cossacks are supposed to work and make trade; Cossacks must keep the Old Belief; the punishment for blasphemy is death or excommunication from the community; Cossacks must respect older people; Cossacks are supposed to love and respect their wives; a man who injures a woman will be punished by the *krug*; a Cossack is not supposed to marry a Muslim woman; a woman-mother is under the protection of the *krug*; without the permission of the community it's forbidden to move to another place. There are others.

14 Fenoghen, S. , p. 116.

15 In the "Story of the Old Believers from Moldavia" there is information about a case that took place in 1742 when a group of Old Believers from Socolintsy was asked to come to Iashi, the capital of Moldova, and speak in front of the Council and the prince about who they were and what was their belief. The words of their representative, the monk Tikhon, are very well-known: "We came to this Voloshyna (Valahia=Romania – my note) in the year of 7232 (read 1724) during the reign of the prince Mikhail (Racovitza) – the vojevoda of all Moldavia."

16 "Handbook of documents on the history of Old Believer settlement in Bucovina, 18th to 20th Century", Translation from German into Russian, commentary by Mikhail Saiko.

17 Robson, R. Roy, p. 15.

18 There were already four monasteries belonging to Russian Lipovans: two in Dobrogea, near the villages Slava Rusă and Slava Chercheză, and two in south Bucovina, near Manolea-Fălticeni.

19 Richard, A. Morris, p. 4.

20 Murnikov, L., cited by Ponomarjova, G., in *Russkie starovery Estonii*, Tartu.

21 Evseev, I., "Lipovane-rybaki. Dukhovnye osnovanija odnogo traditsionnogo remesla", in *Romanoslavica XXXI*, Bucharest, 1994, p. 74.

22 Al. Marthineanu, *Razimul: Marele Dictionar Geografic al Romaniei*, vol. V, Bucuresti, 1902, p.189, cited by Evseev, I.

23 The term belongs to Richard Morris. "Drift" is here defined as a separation of integrated contact resulting in inconspicuous differences gradually arising in customs, language, and general way of life. (See Morris, R. A., An *Ethnographic Look at Two Drifting Lipovan Old Believer Villages in Bukovina*, in "Zorile", No 2, Bucharest, 2002, Translation into Russian by Xenia Crasovschi).

REFERENCES

*** *Aportul minorităţilor naţionale la patrimoniul cultural românesc*, Bucharest, 2000

*** *Drevlepravoslavnyj Molitvennik [Old Orthodox Prayer Book]*, Erie, Pensylvania, 1986

*** *Staroobrjadcheskij uchebnik po zakonu Bozhyju*, Riga, 1999

ALEKSANDROV, V.P., *Tul'chinskaja letopis'*, Bucharest, 2002

COMANICI, G., *Cercul vieţii. Roluri şi performanţă în obiceiurile populare*, Paideia, Bucureşti, 2001

CRUMMEY, ROBERT, O., *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State*, Madison, Milwakee, and London, 1970

DANILOV, A.A., *Istoria Rossii*, Moscow, 2002

DRONOVA, T.I., *Russkie starovery-bezpopovtsy Ust'-Tsil'my. Konfesional'nye traditsii v obrjadakh zhyznennogo tsikla*, Syktyvkar, 2002

DRUZHYNIN, V.G., *Raskol na Donu v kontse XVII veka*. Sankt-Petersburg, 1889. Slavistic printings and reprintings edited by C. H. Schooneveld, Mouton, The Hague-Paris, 1969

ERSHOVA, O.P., OSIPOV, V.I., Polonskaja, E.D., ed., *Staroobrjadchestvo. Istorija, Traditsii, Sovremennost'*, vol. 1, Moscow, 1994

EVSEEV, I., IVANOV, A., MARCHELOV, S., NYRI, A., ed., *Cultura ruşilor lipoveni (ortodocşi de rit vechi din România) în context naţional şi internaţional*, Bucharest, 1998

EVSEEV, I., IVANOV, A., MARCHELOV, S., NYRI, A., ed., *Cultura ruşilor de rit vechi în context naţional şi internaţional,* Bucharest, 2001

FENOGHEN, S., *Sarichioi. Pagini de istorie*, Bucharest, 1998

GROMYKO, M. M., *Mir russkoj derevni*, Molodaja gvardia, Moscow, 1991

IPATIOV, F., *Ruşii lipoveni din România. Studiu de geografie umană,* Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2001

IVANOV, A., *Dicţionar religios rus-român*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003

KORKINA, A., DONTSOV, P., NICOLAEV, D., ed., *Drevnost' vechno zhyvaja*, Chisinau, 2002

KARTASHEV, A.V., *Ocherki po Istorii Russkoj Tserkvi* [Essays on the History of the Russian Church], Moscow, 1993

KONDRATIEVA, T., *Vechea Rusie,* Corint, Bucureşti, 2000

LILEEV, M. I., *Iz istorii raskola na Vetke i v Starodub'e, XVII-XVIII vv.,* Kiev, 1895

MARINESCU, M., *Zjaljonaja moja vishenka. Sobranie pesen lipovan, prozhyvajushikh v Rumynii*, Collection of Lipovan's songs, Kriterion, Bucharest, 1978

MIHĂILESCU, E., ed., *Analele Tulcei*, Porto-Franco, Galati, 1993

MARIAN, S.F., *Naşterea la români. Studiu etnografic*, Ed. Grai şi Suflet – Cultura Naţională, Bucureşti, 1995

MELNIKOV, F.E., *Kratkaja istorija drevlepravoslavnoj (staroobrjadcheskoj) tserkvi* [The Short History of the Old Orthodox (Old Ritualist) Church], Barnaul, 1999

MORRIS, Richard A., *Three Russian Groups in Oregon: A Comparison of Boundaries in a Pluralistic Environment. A Ph.D. Dissertation*, 1981, University of Oregon, Department of Anthropology

MORRIS, Richard A., *Old Russian Ways: Cultural Variations among Three Russian Groups in Oregon,* AMS Press, Inc., NY, 1991

PENTIKAINEN, J., ed., *"Silent as Waters We Live". Old Believers in Russia and Abroad. Cultural Encounter with the Finno-Ugrians*, Studia Fennica Folkloristika 6, Helsinki, 1999

POKROVSKI, N.N., MORRIS, R.A., *Traditsionnaja dukhovnaja i material'naja kul'tura russkikh staroobrjadcheskikh poselenij v stranakh Evropy, Azii i Ameriki [Traditional Spiritual and Material Culture of Russian Old Ritualists Locations in Europe, Asia and America]*, Novosibirsk, 1992

PANKEEV, I., *Russkie prazdniki*, Moscow, 1998

ROBSON, Roy R., *Old Believers in Modern Russia,* Northern Illinois University Press, DeKalb, 1995

SILANTJEVA-SKOROBOGATOVA, V., KASIM, G., MINKEVICH, E., *Vilkovo – gorod v Del'te Dunaja (K 250-letiju osnovania)* [Vilkovo – a Town in the Delta of Danube (for its 250 years anniversary)], Odessa, 1996

SMITH, A., BUDARAGIN, V., *Living Traditions of Russian Faith: Books & Manuscripts of the Old Believers: An Exhibition at the Library of Congress*, May 31-June 29, 1990

VARONA, Al., *Tragedia schismei ruse. Reforma patriarhului Nikon și începuturile staroverilor*, Editura Kriterion, București, 2002

VASCENCO, V., *Lipovenii. Studii lingvistice,* Editura Academiei Române, București, 2003

WOORGAFT, S.G., USHAKOV, I.A., *Litsa, Sobytija, Predmety i Simvoly. Staroobrjadchestvo. Opyt entsiclopedicheskogo slovarja*, Moscow, 1996

ANCA CRIVĂȚ

Née à Bucarest en 1960
Doctorat en philologie, Université de Bucarest
Thèse: *Les récits de voyages du Moyen Âge espagnol*
Chargée de cours à la chaire d´espagnol de la Faculté de Langues et Littératures Étrangères de L'Université de Bucarest

Bourses du Ministère d'Affaires Étrangères de l'Espagne auprès de la Universidad Complutense de Madrid, 1993, 1995
Bourse de recherche de la Konferenz der Deutschen Akademien der Wissenschaften de Mainz, 1999
Mellon Research Fellowship auprès de l'Institut Warburg de l'Université de Londres, 2002

Nombreux articles sur les techniques littéraires des récits de voyages, sur les sources classiques des merveilles orientales
Traductions littéraires de l'espagnol et du latin

LE MERVEILLEUX DANS LES ENCYCLOPÉDIES LATINES MÉDIÉVALES

1. À la recherche d'une définition

Un monde foisonnant d'êtres étranges – monstres animaux et humains – qui semblent avoir été réunis seulement afin de composer un langage dont le déchiffrement révèlerait d'extraordinaires beautés : voilà l'image qui paraît s'imposer à l'oeil curieux et déjà charmé de celui qui contemple les somptueuses façades des cathédrales, les riches tapisseries, les armoiries reluisantes, les vitraux resplendissants, les délicates enluminures des manuscrits. Les mêmes êtres étranges, auxquels s'ajoutent des phénomènes curieux et inexplicables peuplent des textes de facture et d'intention diverses : des visions de l'au-delà, des vies des saints et des miracles de la Vierge jusqu'aux chansons de geste et aux romans courtois, des encyclopédies jusqu'aux récits des voyages réels ou imaginaires, les manifestations littéraires médiévales paraissent parler le même langage qui situe le lecteur dans le territoire plein de pièges du merveilleux. Plein de pièges parce que difficilement définissable.

En effet, le merveilleux de toute époque est un concept qui a fait vogue dans les recherches de théorie littéraire et d'histoire des mentalités et qui, au premier abord, a l'air d'être très familier. Malheureusement, dès qu'on essaie de lui assigner une définition, ses traits distinctifs s'effacent et une décevante imprécision paraît s'installer définitivement. Les difficultés se multiplient lorsqu'il s'agit de définir le merveilleux médiéval : distances et différences de toute sorte s'interposent entre le chercheur et l'objet de sa recherche ; il n'est pas question d'en dresser ici l'inventaire, bien connu aux médiévistes. On se heurte aussi à une inflation terminologique : en essayant à juste titre d'affiner ses instruments, la recherche scientifique a proposé toute une série de termes qui, faute d'avoir à leur tour été rigoureusement définis, au moins pour les études médiévales, n'ont fait qu'augmenter la confusion tout en paraissant

salutaires pour l'une ou l'autre des étapes d'une recherche particulière : le fantastique, le fabuleux, l'insolite, l'étrange, le bizarre sont autant de termes convergents moins fortunés qui semblent nuancer le discours sur le merveilleux tout en le rendant plus vague.

Il est rassurant de ranger parmi les éléments merveilleux le phoenix, les cynocéphales, les arbres parlants, les fées ou les nains : ce sont des êtres que nous aussi, au XXIe siècle, rangerions dans la catégorie des merveilles. Il est plus difficile de faire le trajet inverse et répondre à la question : qu'est-ce que les hommes du Moyen Âge considéraient comme merveilleux et quels sont les indices textuels (nous nous limitons à une étude littéraire) qui permettent d'affirmer avec un satisfaisant degré de certitude : tel être ou tel phénomène était merveilleux pour un homme du Moyen Âge ? En essayant de répondre à cette question, on constate que les textes ne prêtent pas beaucoup d'aide : le cheval ou le chien sont décrits avec les mêmes stratégies textuelles que la licorne ou le basilic.

Nous allons dire d'emblée que nous n'avons pas trouvé de solution définitivement satisfaisante pour ce problème. Ce que nous proposons au lecteur c'est de parcourir en raccourci le trajet que nous avons parcouru en détail, en quête d'une plus exacte analyse du merveilleux littéraire médiéval. Après quelques précisions d'ordre lexical, nous allons énumérer les prises de position qui, dans la recherche scientifique, nous paraissent avoir été les plus significatives en vue d'une approche théorique du merveilleux médiéval, pour essayer ensuite de déceler l'attitude des écrivains médiévaux eux-mêmes.

En fait, *merveilleux* est un terme qui paraît dévoiler son contenu par son étymologie : il est formé sur *merveille* dont l'origine est *mirabilia* – le neutre pluriel qui comporte une valeur collective de l'adjectif latin *mirabilis,* à son tour un déverbal de *miror* dont la racine *mir-* évoque la vision, tout en engendrant un réseau lexical intéressant et significatif : *mirus* (étonnant, admirable), *mirificus* (admirable, merveilleux), *miraculum* (miracle) *admiror* (regarder avec étonnement, admiration), *admirabilis* (digne d'étonnement, d'admiration). On constatera donc que notre terme implique l'étonnement et l'admiration devant une chose perçue par le regard. On va préciser que la recherche a retenu comme objet de son analyse tout un corpus tératologique (des animaux aussi bien que des monstres humains) et une série de phénomènes curieux qui sont censés éveiller précisément l'admiration ou l'étonnement.

Edmond Faral remarquait déjà en 1913 que certaines descriptions des romans français du XIIe siècle sont destinées à exciter l'admiration et à

enchanter l'imagination du public ; tout en évoquant quelques-uns des objets, des êtres et des choses qui faisaient l'objet de ces descriptions (« les jardins les plus magnifiques, les châteaux les plus somptueux, les femmes les plus éblouissantes, les curiosités les plus rares, les prodiges les plus inattendus ») et tout en observant, « la prépondérance frappante des sources qui se rapportent à l'antiquité et à l'Orient, particulièrement à l'Inde », il constatait que le merveilleux est installé au milieu de ces descriptions, sans sentir le besoin de le circonscrire avec plus de précision parce qu'il considérait, de toute évidence, que le contenu du terme est familier au lecteur et n'a pas besoin de développements théoriques supplémentaires[1].

L'étude que Paul Rousset a dédiée au merveilleux tel qu'il apparaît dans les chroniques et les chansons de geste du XIe et XIIe siècles définit ce concept en réduisant sa portée aux comportements divinatoires :

> Le sens du merveilleux – c'est à dire la capacité de reconnaître dans les phénomènes naturels des signes annonciateurs, de deviner derrière les événements une causalité supérieure, de traduire en langage religieux une manifestation extraordinaire – est caractéristique de la mentalité et de la sensibilité communes à l'époque féodale[2].

En 1985, l'étude de Jacques Le Goff *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*[3] offre, à côté d'un riche inventaire, bien des thèmes de refléxion intéressantes pour une analyse plus raffinée du merveilleux médiéval : une périodisation (répression, floraison, esthétisation), la place du merveilleux à l'intérieur du christianisme (distinction entre *miraculosus* / *magicus* / *mirabilis*), ses fonctions (compensation, contestation de l'idéologie chrétienne, accomplissement), ses frontières (le merveilleux quotidien et le merveilleux politique), les différentes formes de récupération du merveilleux (chrétienne, scientifique, historique). Une analyse bien détaillée et riche en suggestions, mais pas de définition proprement dite.

Antérieur d'une année à l'étude de Jacques Le Goff – mais pas encore paru lorsque celui-ci la rédigeait – le beau volume dédié au merveilleux et à l'imaginaire occidental édité sous la direction de Michel Meslin passe en revue les hyposthases du merveilleux occidental depuis l'Antiquité classique jusqu'aux temps contemporains. La définition de Michel Meslin, généreuse et nuancée, renvoie le merveilleux définitivement dans le domaine de la subjectivité (« réalité subjective, valable pour un temps

donné et accepté comme telle par un groupe humain particulier. [...] On pourrait définir le merveilleux, non pas toute violation du cours normal des choses, mais tout fait qui, ressenti comme inhabituel dans l'ordre courant de la vie, porte dès lors une signification particulière en référence à des valeurs jugées absolues »)[4].

En utilisant les résultats de ses devanciers Claude Lecouteux, dont l'impressionnante oeuvre dans ce domaine est devenue une référence obligatoire, définit le merveilleux tel qu'il apparaît dans la littérature médiévale comme « une attitude mentale, une vision de l'univers (Weltanschauung), une interprétation du monde dans laquelle l'imagination refuse de se laisser freiner par la raison et par l'expérience, ce qui est la trace d'une pensée primitive. [...] Le merveilleux est donc une échappatoire... »,[5] et précise aussi quelles sont les sources littéraires de la connaissance du merveilleux au Moyen Âge : la littérature de divertissement, la littérature savante, la littérature religieuse.

Pour identifier la portée du merveilleux dans la pensée médiévale nous avons restreint le champ de notre investigation à la littérature savante et, de l'ensemble de celle-ci, aux encyclopédies latines. Le choix de ce type de textes a été déterminé par le fait qu'il s'agit d'ouvrages qui ont pour but la conservation et la transmission du savoir accumulé par les érudits, vers un public plus large ; d'autre part, ce savoir est d'un type spécial : il s'agit de vastes compilations érudites qui se proposent de rendre compte de l'image du monde, telle qu'elle était conçue à l'époque (toute une série d'ouvrages encyclopédiques portent ce titre-même, *imago mundi* ou bien des titres apparentés, comme celui de *speculum*) ; disons-le d'emblée, pour le Moyen Âge l'image du monde veut dire l'image de la Création que le livre – l'encyclopédie, dans notre cas – essaie de présenter et de commenter pour son public ; c'est donc dans cette catégorie d'oeuvres qu'on s'attend à trouver des informations plus détaillées sur la place et les fonctions que le merveilleux développe dans la Création, au moins dans la conception des érudits de cette époque.

Si l'on interroge les textes, on observe que le latin médiéval n'a pas de terme équivalent à notre merveilleux. Quand ils voulaient se rapporter à un phénomène ou à un être inhabituels qui réveillaient la curiosité, l'admiration, l'étonnement ou la crainte, les savants du Moyen Âge avaient à leur disposition plusieurs termes : *ostentum*, *portentum*, *prodigium*, *miraculum*, *monstrum*, *mirabilia*. En dépit d'être utilisés d'une façon plutôt indistincte même dans les textes érudits, ils font déjà chez Isidore de Séville l'objet de la réflexion :

Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur: sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit. Unde et ipsi gentiles Deum modo Naturam, modo Deum appellant. 2.Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. ***Portenta*** *autem et* ***ostenta****,* ***monstra*** *atque* ***prodigia*** *ideo nuncupantur, quod portendere, monstrare ac praedicare aliqua futura videntur. 3.Nam* ***portenta*** *dicta perhibent a portendendo, id est praeostendendo.* ***Ostenta*** *autem, quod ostendere quidquam futurum videantur.* ***Prodigia****, quod porro dicant, id est futura praedicant.* ***Monstra*** *vero a monitu dicta, quod aliquid significando demonstrent, sive quod statim monstrent quid appareat; et hoc proprietatis est, abusione tamen scriptorum plerumque corrumpitur*[6].(XI, 3, 1-3)

On précisera d'abord que dans le chapitre *De portentis* du XIe livre, l'évêque de Séville utilise abondamment, sans le nommer, Saint Augustin qui dans le livre 21 chap. 8 du *De civitate Dei* affirme la valeur des *prodigia* en tant que signes par lesquels Dieu montre sa toute-puissance ; en fait, Augustin reprend les termes-clé de la divination antique, tels qu'ils apparaissaient dans le *De divinatione* de Cicéron pour substituer au scepticisme rationaliste de celui-ci l'affirmation de la foi en un Dieu créateur de tout ; la liste des monstres proposée par Isidore – qui fait suite au passage que nous avons cité) – plus étendue que celle de Saint Augustin (puisée probablement dans Pline) peut avoir utilisé, entre autres, la *Cité de Dieu* 16, 8, texte qui se pose le problème de l'origine adamique des races monstrueuses. Isolées de leur contexte, ces citations se transforment en de sèches inventaires dépourvus de toute portée spéculative.

Pourtant, ce passage isidorien fera autorité tout au long du Moyen Âge et sera fréquemment cité ou utilisé par les encyclopédistes ; son analyse met en évidence quelques faits significatifs : d'abord, la contre-nature ne peut pas exister puisque toute la Création est l'oeuvre de Dieu et résultat de sa volonté ; le prodige va contre l'idée que l'homme (dans son imperfection) se fait de la nature, et non contre la nature elle-même ; deuxièmement, la nature extraordinaire a valeur d'un signe et on ne trahira pas, peut-être, la pensée de Saint Isidore si l'on affirme qu'il s'agit d'un signe que l'homme est appelé à déchiffrer ; enfin, on remarquera que l'extraordinaire, l'inhabituel, le merveilleux désigné par le réseau des synonymes présent chez Isidore se restreint – à mesure que le texte avance et les thèses générales sont illustrées par des exemples – au monstrueux ; en effet, ce composant du merveilleux deviendra essentiel et on le retrouvera abondamment au cours de notre étude.

C'est encore chez Saint Isidore de Séville qu'on rencontre de nouveau le même champ synonymique dans le *De differentiis* (395-397) où l'on affirme : *Quinque sunt autem genera prodigiorum, ut Varro dicit, id est, ostentum, portentum, prodigium, miraculum, monstrum*[7]. Les définitions sont similaires a ceux des *Étymologies* mais on a un terme de plus, *miraculum*, qui n'est pas défini. *Mirabile, mirabilia* ne figurent même pas comme entrées. D'ailleurs, ces deux derniers termes sont peu utilisés par Saint Isidore. Une investigation rapide conduite à l'aide du CLCLT[8], montre qu'il les emploie dans ses *Étymologies* seulement huit fois, mais la moitié des contextes, fait intéressant pour nous, se rapporte à des qualités extraordinaires de certaines manifestations de la nature (la « vitesse » des sciapodes – une race humaine monstrueuse –, la rapidité du tigre, les eaux célestes, l'indigo provenu de l'Inde). On n'aura pas la naïveté d'en tirer la conclusion que déjà au VII-e siècle existe la tendance vers une spécialisation du vocabulaire du merveilleux. Mais le fait nous paraît, quand même, digne d'être mentionné.

D'ailleurs, on remarquera qu'au-delà de ce fait que nous venons de souligner, l'usage des termes qui désignent les manifestations extraordinaires est loin d'être rigoureux et que l'analyse menée sur un auteur comme Isidore n'aboutit pas à des conclusions satisfaisantes si on se propose de trouver, par son intermédiaire, des critères de définition du merveilleux intrinsèques au Moyen Âge. On se rallie ici à la conclusion formulée par Jean Céard à propos de l'usage de ce type de terminologie chez les grammairiens antiques :

> jamais la latinité n'est parvenue à arrêter le sens des termes en question. Nous verrons ailleurs que de telles incertitudes se sont maintenues jusqu'au seizième siècle. En effet, le Moyen Âge n'a pas fait avancer le problème d'un pas[9].

Si on essaie d'interroger les lexicographes médiévaux, on observe qu'ils n'ont pas été préoccupés par l'identification des critères qui puissent clarifier l'analyse de l'extraordinaire, mais, tout en reconnaissant implicitement l'existence de celui-ci, ils essaient de le classifier. Par exemple Papias (ante 1045) qui parle de la différence entre *miraculum* et *mirabile* : « *Miraculum ut suscitare mortuum. Mirabile ut in aqua ignem accendi ; auriculas hominem movere* »[10]. C'est déjà un autre type de problème : il s'agit d'établir des degrés à l'intérieur d'un extraordinaire qu'on désigne avec le lexique que nous les modernes, reconnaîtrons

comme être celui d'un merveilleux qui n'est pas mieux défini chez nous que chez les auteurs médiévaux.

Pourtant, on possède l'évidence de ce qu'on pourrait appeler « une théorie médiévale du merveilleux » : on la trouve dans les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury (dont la rédaction a été achevée en 1214-1215). Il s'agit d'un traité constitué de trois parties (*decisiones*, dans les termes de l'auteur) : la première présente les six jours de la Genèse selon la Bible et la disposition des éléments dans l'Univers, ainsi que l'histoire de l'humanité depuis Adam jusqu'au Déluge ; la seconde dépeint la division tripartie du monde, selon la géographie médiévale, avec des développements historiques qui correspondent à chaque zone ; ces deux parties n'ont pour but que d'articuler le cadre temporel et spatial des phénomènes qui forment la matière du troisième livre dédié exclusivement aux merveilles. Dans la préface de cette *tertia decisio* Gervais déploie sa théorie sur le merveilleux : il commence par observer que l'esprit humain est avide de nouveauté et il explique qu'une chose peut être rangée dans la catégorie de la nouveauté par quatre raisons : par la création (*creatione*), par l'événement (*eventu*), par la rareté (*raritate*) et par le caractère inouï (*inauditu*) :

> *Quae ergo nova creantur, delectant ex naturae motu : quae nuper eveniunt, si frequentia, minus, si rara,plus habent admirationis. Quae inaudita percipiuntur, amplectimur tum ex mutatione cursus naturalis, quem admiramur, tum ex ignorantia causae, cujus ratio nobis est imperscrutabilis, tum ex assuetudine nostra, quam in aliis variari sine cognitione justi judicii cernimus*[11].

Ensuite, il développe la distinction entre *mirabile* et *miraculum* dont la source commune est le plaisir que l'homme ressent en observant des choses nouvelles (*novitates*) ; aussi, leur commun but est celui d'éveiller l'étonnement (*admiratio*), mais :

> *Porro miracula dicimus usitatius, quae praeter naturam divinae virtuti adscribimus, ut, cum virgo parit, cum Lazarus resurgit, cum lapsa membra redintegrantur. Mirabilia vero dicimus, quae nostrae cognitioni non subiacent, etiam cum sint naturalia*[12].

C'est la plus articulée analyse du merveilleux qui, à notre connaissance, ait été produite par le Moyen Âge. Elle provient du champ encyclopédique

et le fait que ces *summae* du savoir de leur temps dédient une place remarquable à ce type d'information démontre l'importance accordée au merveilleux pendant le Moyen Âge.

2. Le fondement théologique de l'existence du merveilleux

Voilà une question qu'on a effleurée dans un des paragraphes précédents. L'auteur qu'il faut interroger est Saint Augustin. Une étude du vocabulaire du merveilleux dans la *Cité de Dieu* serait intéressante ; on n'a pas assez d'espace ici pour la développer. On se contentera d'affirmer que Saint Augustin mentionne plusieurs fois l'insolite naturel comme exemple qui illustre quelques-unes de ses thèses. C'est le cas du livre XXI (sur l'Enfer) dans lequel l'auteur, tout en voulant démontrer qu'il est possible pour des corps de survivre dans le feu sans être consumés, se laisse entraîné dans une énorme digression où il cite toute une série de merveilles (*miracula, mira, mirabilia, mirifica*) qu'on rencontrera souvent sous la plume des auteurs d'encyclopédies. Il n'est pas facile de refaire en quelques mots les démonstrations d'un esprit comme celui de Saint Augustin. On dira que ces merveilles servent à démontrer la toute-puissance divine et la chose peut-être la plus incroyable : la survivance des corps et le châtiment perpétuel des damnés :

> *Cur itaque facere non possit Deus ut et resurgant corpora mortuorum et igne aeterno crucientur corpora damnatorum, qui fecit mundum in caelo, in terra, in aere in aquis innumerabilibus miraculis plenum, cum sit omnibus quibus plenus est procul dubio maius et excellentius etiam mundus ipse miraculum ?* (XXI, 7)[13]

Mais il y a plus : les merveilles remplissent un rôle important dans l'économie de la Création : celui de témoigner que Dieu tiendra Sa promesse en ce qui concerne la condition du corps humain sans pouvoir être empêché par aucune loi de la nature dont il est le créateur et le souverain :

> *Sicut ergo non fuit inpossibile Deo quas voluit instituere, sic ei non est inpossibile in quidquid voluerit quas instituit mutare naturas. Unde illorum quoque miraculorum multitudo silvescit, quae monstra, ostenta, portenta, prodigia nuncupantur. [...] Nobis tamen ista quae velut contra naturam fiunt et contra naturam fieri dicuntur [...] et monstra, ostenta, portenta,*

prodigia nuncupantur, hoc monstrare debent, hoc ostender vel praeostendere, hoc praedicere, quod facturus sit Deus quae de corporibus hominum se praenuntiavit ese facturum, nulla impediente difficultate, nulla praescribente lege naturae. (XXI, 8)[14]

Dans le livre XVI, 8, Saint Augustin discute le problème des races monstrueuses et de leur statut : s'agit-il d'hommes qui descendent d'Adam ou pas ? La conclusion de Saint Augustin est prudente :

Aut illa quae talia de quibusdam gentibus scripta sunt, omnino nulla sunt ; aut si sunt, homines non sunt ; aut ex Adam sunt, si homines sunt. (XVI, 8)[15]

De toute façon, l'existence des races monstrueuses est expliqueé aussi par la sagesse divine, incompréhensible en tous ses détails pour l'homme ; ce qui est monstrueux pour l'homme est beau pour Dieu dont la Création ne peut être que d'une parfaite beauté :

Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem quarum partium vel similituduine vel diversitate contexat. Sed qui totum inspicere non potest tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur ignorat. (XVI, 8)[16]

Le statut des *mirabilia* est donc ambivalent : ce qui paraît appartenir, aux yeux de l'homme pas assez averti, à la contre nature, est en fait un signe de la toute-puissance divine et une garantie du destin de l'homme dans l'éternité.

3. Le fondement théologique de l'étude du merveilleux

Il faut se rapporter toujours à Saint Augustin qui, dans le *De doctrina cristiana*, II, 16, 24 affirme que l'ignorance des propriétés des choses de la nature rend obscure la compréhension des Écritures qui se réfèrent symboliquement à ces propriétés :

Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium, vel lapidum, vel herbarum naturas, aliarumue rerum, quae plerumque in scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur[17].

Une meilleure connaissance des faits naturels faciliterait, donc, l'accès à la parole de Dieu. Même s'il ne mentionne pas expressément des *mirabilia*, on a vu que celles-ci détiennent leur place dans la Création tout en formant partie du langage que le Créateur utilise pour s'adresser à l'homme et dont les Écritures ne sont que la manifestation privilégiée ; il est donc légitime de considérer, pensons-nous, que la connaissance de la nature facilite le déchiffrement du message que Dieu a imprimé à la Création et que l'homme est invité à déchiffrer pour son salut.

4. Le préambule d'un catalogue de *mirabilia*

Aborder les textes encyclopédiques de la perspective du merveilleux, la tâche que nous nous sommes proposés, suppose l'option pour un certain nombre de textes, considérés significatifs. On sait que la définition du genre encyclopédique médiéval n'est pas définitive et que les chercheurs travaillent avec un concept plutôt provisoire qui offre la possibilité d'utiliser des découpages différents mais pas divergents[18]. Parmi les nombreux textes qui peuvent être rangés dans cette catégorie nous avons, fatalement, opéré un choix dans lequel nous nous sommes guidés par quelques critères : d'abord, la nécessité d'avoir en vue une période assez longue pour pouvoir essayer d'identifier une dynamique, si cela existe ; ensuite, la nécessité d'étudier des textes qui, tout en respectant les normes tacites du genre, présentent des caractères particuliers en ce qui concerne l'approche aux *mirabilia*. On a donc opté pour un corpus formé des *Étymologies* de Saint Isidore de Séville (vers 570-636), *De l'Univers* de Raban Maur (vers 780-856), *De la Nature* d'Alexander Neckam (1157-1217), les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury (vers 1152-post 1220), le *Des Propriétés des Choses* de Barthélemy l'Anglais (fin du XII-è siècle-post 1250) *De la Nature* de Thomas de Cantimpré (vers 1201-vers 1270)[19].

***

Si la définition du merveilleux et, par conséquent, l'ensemble des éléments auquel le terme s'applique est problématique, on s'attend à ce que la sélection et l'organisation des *mirabilia* dans le cadre raisonné d'un catalogue ne soit pas très facile à réaliser, même si l'on restreint le champ de la recherche à un seul type de textes – les encyclopédies rédigées en latin.

Il faut mentionner, d'abord, que chacun des encyclopédistes présente sa propre sélection du matériel merveilleux, en fonction de

l'intentionnalité de son texte et en fonction de ses sources. D'autre part, la technique de la compilation largement utilisée par les auteurs d'encyclopédies assure la continuité d'un certain noyau de *mirabilia* qu'on retrouve dans tous les textes parce qu'ils font partie des sources les plus prestigieuses maintes fois copiées et recopiées.

Il n'est pas possible dans l'espace limité de cette étude d'analyser les sources des *mirabilia* et le processus souvent compliqué de la transmission de chaque élément merveilleux. On se contentera d'évoquer sommairement les grandes lignes de la tradition à laquelle puisent les encyclopédies[20], tout en précisant que celles-ci représentent, à leur tour, une voie privilégiée de transmission des *mirabilia* vers d'autres types de textes.

Les érudits de l'Occident médiéval n'utilisent pas directement, on le sait, les sources grecques qui sont extrêmement volubiles à propos des merveilles qu'elles localisent – de façon décisive comme le montre toute l'histoire ultérieure des textes – aux limites lointaines du monde. Pour construire une image du monde et de ses merveilles ils se servent principalement de quelques synthèses érudites latines qui seront largement utilisées. De loin les plus importants ouvrages de cette catégorie sont l'*Histoire naturelle* de Pline (77 après J.-C.) qui absorbe une importante partie de l'énorme patrimoine grec, les *Collectanea rerum memorabilium* de Solin (IIIe siècle), le *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella (Ve siècle). Il faut ajouter Saint Augustin, (notamment dans la *Cité de Dieu* que nous aussi avons citée), qui se trouve à l'origine de l'intérêt avec lequel la pensée chrétienne regarde les merveilles.

À cette tradition érudite se rajoute la tradition moralisée des bestiaires latins (et, ensuite, en langues vulgaires), qui présentent la faune réelle et imaginaire du monde et qui ont pour point de départ le *Physiologos*, compilation grecque du IIe siècle dont une traduction latine existait déjà avant 386 et dont l'histoire textuelle extrêmement riche démontre l'avidité avec laquelle un certain public médiéval « consommait » le mélange du réel et du légendaire.

Un important apport à l'histoire des merveilles est représenté par le vaste corpus dont l'origine remonte à *l'Histoire d'Alexandre* de Pseudo-Callisthènes (« *best seller* » du IIIe siècle) traduite en latin par l'archiprêtre Léon de Naples (vers 953). Le succès énorme en est démontré par le grand nombre de remaniements et traductions et l'étude de la tératologie littéraire médiévale est impossible sans tenir compte de ce groupement de textes.

À part ces traditions massives qui forment le noyau de l'histoire des merveilles dans l'Occident latin, il faut aussi énumérer quelques textes mineurs mais dont la fortune n'en est pas, pour cela, moins riche en conséquences. D'une part, un groupe de textes que nous désignerons comme epistolographie fictive : la *Lettre de Farasmanes* (ante VIIe-VIIIe siècles) incluse dans l'encyclopédie de Gervais de Tilbury , utilisée par Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais ; la *Lettre d'Alexandre à Aristote* (original grec inséré dans le Pseudo-Callisthène ; élaboration latine aux IXe ou Xe siècle à partir du roman d'Alexandre) reproduite dans le *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer ; le copieux faux représenté par la *Lettre du Prêtre Jean* (1160-1170) dont des échos sont à trouver dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais. D'autre part, un traité comme le *Liber monstrorum* (IXe siècle) compilé à partir des *Étymologies* d'Isidore de Séville, de la *Lettre de Farasmanes* et des commentaires vergiliens de Servius et utilisé par Thomas de Cantimpré dans son *Liber de natura rerum*.

Dans cette énumération très sommaire des sources du merveilleux au Moyen Âge, les encyclopédies s'insèrent comme représentantes d'une tradition majeure de l'érudition médiévale. Elles sont les continuatrices des grands traités antiques (Varron, Pline) qu'elles citent en abondance et, par leurs structures flexibles se permettent d'accueillir de l'information de toutes les zones du savoir, même de celles qui ne sont pas sanctionnées par le prestige d'une *auctoritas,* comme c'est bien le cas des traditions orales auxquelles des auteurs d'encyclopédies comme Alexander Neckam et surtout Gervais de Tilbury ont puisé bon nombre de leurs informations.

En revenant, maintenant, à la rédaction d'un possible catalogue de *mirabilia* tels que ceux-ci aparaissent dans les encyclopédies médiévales, on dira d'emblée que c'est une entreprise qui dépasserait de beaucoup l'espace modeste de cette étude : le résultat en serait un volumineux dictionnaire pour lequel nous sommes en train de ficher les matériaux. Du seul dépouillement des *Étymologies* isidoriennes résulterait un assez impressionnant nombre d'entrées. Nous allons sélectionner à titre d'exemple et pour le délice du lecteur patient, quelques éléments qui démontreront, pensons-nous, la constance du goût pour le merveilleux car nos exemples sont tirés de textes qui datent du VIIe au XIIIe siècles.

Les catégories auxquelles pourraient se subsumer les entrées individuelles d'un catalogue de *mirabilia* sont : les animaux monstrueux / les races humaines monstrueuses / les phénomènes merveilleux / les régions où le merveilleux se manifeste avec prédilection. Quant à

l'inclusion dans la catégorie du merveilleux des plantes et des pierres, il faut procéder avec beaucoup de prudence car il s'agit d'une matière utilisée aussi par la médecine, l'alchimie et la magie médiévales. Dans l'état actuel de notre recherche nous n'avons pas abordé ces zones du savoir.

A. Les animaux monstrueux

Ils sont très nombreux. Les encyclopédies ne connaissent pas une modalité unique de classification de cette abondante matière : quant à nous, nous allons suivre la suggestion de Barthélemy l'Anglais qui examine les êtres particuliers en les subsumant à l'élément qui forme le cadre de leur vie.

- **L'air et les oiseaux**

- ***aurifrisius*** (Alexander Neckam, I, 58) : il a un pied doté de griffes et l'autre d'une nageoire. Le bref commentaire de l'auteur est très intéressant pour la conception qu'un érudit médiéval peut avoir de la nature qui peut être ludique, prodigieuse (rappelons-nous la signification de ce terme) ou prévoyante (car, tout en étant ainsi « équipé », l'oiseau peut facilement chasser pour se nourrir) : « *Haec igitur avis opus est naturae aut ludentis, aut prodigiosae, aut providae* ».

- ***barliates*** *aves que et* ***bernece*** *dicuntur* (Thomas de Cantimpré, V, 23 ; Gervais de Tilbury, III, 123) : ce sont des oiseaux qui naissent du tronc des arbres situés au bord de la mer ou d'un tronc de sapin qui demeure dans l'eau marine. Gervais offre des données géographiques précises : la merveille peut être observée dans l'archevêché de Canterbury, dans le comté de Kent, dans le territoire de l'abbaye de Faveresham. Il ajoute «qu'on les mange rôtis en Carême, car l'on considère plutôt leur manière de naître que leur goût de viande »[21]. Thomas apporte maintes preuves pour la naissance extraordinaire de ces oiseaux : l'autorité d'Aristote et de Jacques de Vitry, le témoignage de certains hommes de confiance, son propre témoignage oculaire, enfin, l'interdiction du pape Innocent III au concile de Latran de manger la chair de ces oiseaux en Carême.

- ***caladrius*** (Barthélémy l'Anglais, XII, 22) : c'est l'oiseau qui prédit « *sine dubio* »la guérison ou la mort d'un malade en le regardant ou en détournant sa tête de lui.

- ***phoenix*** (Isidore de Séville, XII, 7, 22 ; Alexander Neckam, I, 34-35 ; Barthélémy l'Anglais XII, 14) : c'est, indubitablement, « la vedette » sans conteste de la tératologie ancienne et médiévale dont les premières mentions datent d'Hésiode[22]. Isidore présente les deux hypothèses étymologiques du nom (rouge/unique)[23], l'âge de l'oiseau (plus de cinq cents ans), la mort volontaire sur un bûcher construit par lui même avec des aromates, la résurrection de ses propres cendres. Chez Alexander Neckam on peut lire, en plus, la description de cet oiseau mirifique qui a la taille d'un aigle, la tête ornée de plumes en forme de cône, les plumes du cou reluisantes d'or, la partie postérieure du corps de couleur pourpre et la queue où se mêlent le bleu de l'azur et le rose. Chez Barthélémy on apprend aussi des détails de la résurrection : des cendres naît après trois jours, un ver qui devient ensuite le nouveau phénix.

- ***griphes*** (Thomas de Cantimpré, V, 52 ; Barthélémy l'Anglais XII, 19) : même s'ils ont un corps de lion, les ailes d'aigle les rangent parmi les volatiles. Ils habitent dans les monts hypérboréens dont ils gardent l'or et les émeraudes. Chez Thomas ils luttent contre les Arimaspes pour la possession de ces richesses.

- ***hercyniae aves*** (Isidore de Séville XII, 7, 31) : ils vivent dans les forêts de l'Allemagne et leurs ailes brillent dans l'obscurité de sorte que, grâce à eux, on peut, trouver le chemin même pendant la nuit.

- **L'eau et les êtres aquatiques**

On va utiliser pour cette section le texte d'Isidore et celui de Thomas de Cantimpré. Isidore considère que les êtres marins reçoivent leurs noms par suite de leur similitude avec les animaux terrestres et les oiseaux dont l'homme a eu premièrement la connaissance (XII, 6, 4-6). Une opinion intéressante à propos des habitants des eaux est proposée par Gervais de Tilbury (III, 63) qui affirme, sur les traces de Pline, que *nullam in nostra habitatione terrena repertam cujusvis animantis effigiem, cujus similitudinem non liceat in piscibus Oceani Britannici ab umbilico superius speculari*[24]. Thomas de Cantimpré dédie un livre spécial, le sixième de son traité, aux monstres marins dont il énumère soixante. L'introduction de ce livre range les monstres marins parmi les êtres crées par Dieu pour réveiller l'étonnement ; à l'exception de l'homme, Dieu n'a crée rien de si merveilleux. Leur diversité et leurs proportions gigantesques attestent combien Dieu est admirable[25]. Ils se caractérisent, généralement, par leurs dimensions énormes et par leur férocité.

- ***cethe*** (Isidore, XII, 6, Thomas de Cantimpré VI, 6) : son corps est si grand qu'il paraît une île ou une montagne ; son ventre a de telles proportions que Jonas, qui avait été avalé par un d'eux, crut se trouver en enfer. Ils accumulent du sable sur leurs dos et ils trompent de cette façon les marins qui, pendant la tempête, croient avoir atteint la terre ferme ; ils allument des feux sur le dos de l'énorme poisson et celui-ci, agacé par la brûlure, les précipite dans le gouffre.

- ***draco maris*** (Thomas de Cantimpré VI, 15) : c'est une sorte de serpent marin très cruel dont la morsure venimeuse est fatale pour les autres êtres marins et aussi pour l'homme.

- ***equonilus*** (Thomas de Cantimpré VI, 19), un monstre qui habite les eaux de Nil et qui détruit les navires qui abordent dans le port.

- ***helcus*** (Thomas de Cantimpré VI, 22) : il a la peau poilue tachée de noir et de blanc ; on raconte la suivante merveille à propos de cet animal (*de hoc autem animali illud mirabile fertur*) : après avoir été écorché, les poils de sa peau indiquent même à grande distance de la mer l'état de celle-ci : si elle est orageuse, les poils se dressent, si elle est calme, ils sont lisses.

- ***luligo*** (Thomas de Cantimpré VI, 32) : un animal couvert d'écailles et de plumes qu'il utilise selon sa volonté pour nager ou pour voler.

- **La terre : les reptiles et les quadrupèdes**

a) quelques reptiles : la sélection n'est pas facile à faire car les auteurs paraissent trouver leur délice à décrire les propriétés réelles ou imaginaires de celles-ci.

- *amphisbaena* (Isidore de Séville, 12, 4, 20) : elle a deux têtes et, par conséquent, peut se déplacer dans les deux sens.

- ***basiliscus*** (Isidore de Séville, 12, 4, 6-9 ; Thomas de Cantimpré, VIII, 4 ; Barthélémy l'Anglais XVIII, 15) : il est le roi des serpents, son haleine venimeuse tue les animaux et souille la terre ; son regard est mortel pour l'homme. Le seul animal qui puisse le détruire est la belette. Dans d'autres textes (*Physiologue*) on décrit aussi la genèse merveilleuse de ce serpent qui naît d'un oeuf de coq (!) couvé par un crapaud.

- ***draco*** (Isidore, XII, 4, 4) : voué à une exceptionnelle carrière[26], le dragon présente déjà chez Isidore des traits caractéristiques redoutables ; il est le plus grand reptile de toutes celles qui existent ; en sortant de son antre et en prenant son vol, il provoque des orages ; il a une crête, une petite bouche et un pertuis étroit par où il respire et fait sortir sa langue ;

sa force réside dans les coups qu'il peut donner avec sa queue, plutôt que dans sa morsure.

- ***salamandra*** (Isidore de Séville, XII, 4, 36 ; Gervais de Tilbury, III, Préface) : elle est très venimeuse, de sorte que si elle monte dans un arbre, tous les fruits en sont empoisonnés et si elle tombe dans une fontaine l'eau en devient fatale pour ceux qui la boivent ; elle peut vivre dans le feu ; Gervais de Tilbury affirme avoir vu de ses propres yeux une courroie de cuir de salamandre qu'on a nettoyé en la mettant dans le feu.

b) quelques quadrupèdes : les plus spectaculaires vivent toujours dans les zones « consacrées » du merveilleux, aux frontières du monde connu ; mais on peut aussi rencontrer des faits extraordinaires dans la vie des animaux des géographies plus familières, comme dans le cas de l'ours.

- ***corocrotes*** (Thomas de Cantimpré IV, 27) : l'animal imite la voix de l'homme, ne ferme jamais ses yeux et, dans la bouche, il a une seule dent de la forme d'un os qui garnit toute sa mâchoire ; il naît de l'accouplement d'un chien et d'une louve.

- ***leucrocota*** (Thomas de Cantimpré IV, 52) : apparenté au premier (la ressemblance de leurs noms n'exclut pas quelque erreur de compréhension d'un copiste, la tradition a ensuite perpétué deux animaux monstrueux) ; il imite aussi la voix humaine, court plus vite que n'importe quel autre animal, il a le corps d'un âne sauvage, la croupe du cerf, la poitrine et les pattes du lion, la tête d'un chameau et la bouche jusqu'aux oreilles ; la dent unique est identique à celle de la *leucrocota*.

- ***manticora*** (Thomas de Cantimpré IV, 72) : l'auteur décrit cet animal comme étant très monstrueux (*monstruosum valde*), avec son visage qui ressemble à celui de l'homme, ses yeux verts, sa couleur rouge, son corps de lion, sa queue de scorpion, ses trois rangées de dents ; sa voix sifflante imite les sons des flûtes et des trompettes qui résonnent ensemble.

- ***ichneumon*** (Isidore de Séville, XII, 2, 37) : il peut distinguer, par son odorat, les aliments venimeux de ceux qui ne le sont pas.

- ***pegasus*** (Thomas de Cantimpré IV, 89) : le corps de cheval, les ailes d'aigle mais beaucoup plus grandes (et pour cause !), des cornes sur la tête ; Il effraye tous les animaux par son aspect, d'autant plus que le mouvement de ses ailes énormes provoque des tourbillons.

- ***ursus*** (Isidore de Séville, XII, 2, 22) : l'ourse donne naissance à des êtres sans forme, dont elle façonne la conformation en les léchant.

B. Les races humaines monstrueuses

Déjà Pline en présentait un inventaire très riche auquel les auteurs du Moyen Âge ont constamment puisé ; les autres sources, notamment celles du cycle d'Alexandre, sont aussi très généreuses à cet égard ; à cet héritage s'ajoutent les monstres nés des erreurs dans l'interprétation des textes tout au long de la tradition[27].

Isidore de Séville et Thomas de Cantimpré dédient aux monstres humains des développements théoriques. Thomas (*Liber III, De monstruosis hominibus Orientis*) reprend le problème déjà formulé par Saint Augustin, celui de l'appartenance de ces monstres à l'humanité. Les deux énumèrent bon nombre d'hommes monstrueux. Isidore, lui, essaie même d'en dresser une classification (XI, 3, 6-12) : il commence par distinguer les *portenta* (qui supposent une transformation totale – *quae transfigurantur* – comme dans le cas d'un serpent né d'une femme) et les *portentuosa* (qui supposent l'existence d'une certaine différence dans le cadre de la même espèce (un homme avec six doigts). Ensuite Isidore affine sa classification qui peut être réduite, selon Bernard Ribémont[28], à huit cas : gigantisme, nanisme, disproportion d'une partie du corps, démultiplication d'une partie du corps, absence d'un organe, polymorphisme du corps selon les espèces, polymorphisme du corps selon le sexe, résultat d'une métamorphose. Isidore lui-même ne suit pas rigoureusement cette classification dont l'existence a le seul mérite de montrer que le monstrueux a droit de cité dans la Création, pouvant être soumis aux mêmes stratégies cognitives que les autres phénomènes qui sont récensés dans une encyclopédie. On citera quelques-uns des monstres isidoriens, même s'il est difficile d'opter :

- ***blemmyae*** (XI, 3, 17) : leur tronc n'a pas de tête et ils ont les yeux et la bouche dans la poitrine.

- ***cynodontes*** (XI, 3, 7) : ils possèdent deux rangées de dents.

- ***hermaphroditae*** (XI, 3, 11) : ils possèdent les deux sexes.

- ***hippopodes*** (XI, 3, 25) : des hommes aux sabots de cheval

- ***macróbioi*** (XI, 3, 26) : ils ont la gigantesque stature de douze pieds (quatre mètres, environ)

- ***panotii*** (XI, 3, 19) : des hommes aux oreilles énormes qui couvrent tout leur corps

- ***pygmaei*** (XI, 3, 26) : de stature très petite, ils mesurent seulement une coudée (50 cm)

- ***sciopodes*** (XI, 3, 23) : ils ont un seul pied très grand avec lequel ils courent très rapidement ; ils sont ainsi appelés parce qu'ils se protègent du soleil en se couchant sur le sol à l'ombre de leur propre pied.

C. Les phénomènes merveilleux

On a de nouveau l'embarras du choix car les textes sont très généreux à cet égard. Alexander Neckam, dans le deuxième livre de son encyclopédie, dédie quelques chapitres aux propriétés extraordinaires de certaines fontaines : en Sicile, une fontaine qui rend les moutons blancs, noirs et les noirs, blancs (II, 3) ; une fontaine qui était une torche allumée mais qui allume une torche éteinte (II, 5) ; une autre qui rend les femmes stériles, fécondes et les fécondes, stériles (II, 8) ; une autre, froide pendant le jour et chaude pendant la nuit (II, 8) etc.

Un texte très caractéristique pour les phénomènes merveilleux est celui de Gervais de Tilbury. La troisième partie de ses *Otia imperialia* fournit un impressionnant nombre de merveilles. Fait remarquable, il tourne son attention vers des régions plus proches : le merveilleux est chez soi non seulement dans les lointaines régions incontrôlables mais aussi dans la proximité de l'auteur et de ses lecteurs ; on apprend, ainsi, que près de Turin il y a un cimetière d'où les corps des moines morts disparaissent (III, 8), qu'au royaume d'Arles il y a une tour qui ne supporte pas de veilleur de nuit et si l'on y place un gardien, celui-ci se trouve, au matin, transporté dans la vallée, sans se sentir touché ou heurté (III, 20), que, toujours au royaume d'Arles, il y a une eau qui cuit les aliments de toutes sortes sans jamais bouillir (III, 48), qu'en Catalogne on peut apercevoir, au sommet d'un rocher, des chevaliers qui joutent mais qui disparaissent si quelqu'un approche (III, 58) etc.

D. Les régions

Il s'agit surtout des limites du monde, selon la géographie connue au Moyen Âge. L'espace de prédilection est l'Orient et surtout l'Inde, souvent confondue avec l'Éthiopie. Dans ces zones se trouvent les êtres les plus étranges, les richesses les plus désirables, les périls les plus redoutés. Le Paradis terrestre, le royaume du Prêtre Jean, les îles fabuleuses de la mer qui entoure la terre sont les territoires mirifiques qui hantent l'imagination des hommes du Moyen Âge[29]. Les encyclopédies contribuent pleinement à entretenir ces mirages. Citons le texte d'Isidore de Séville sur l'Inde :

> *India vocata ab Indo flumine, quo ex parte occidentale clauditur. [...] Habens gentes multas et oppida, insulam quoque Taprobanen gemmis et elephantis refertam, Chrysam et Argyren auro argentoque fecunda [...] Terra Indiae Favonii spiritu saluberrima in anno bis metit fruges [...]. Gignit autem tincti coloris homines, elephantos ingentes, monoceron bestiam, psittacum avem, ebenum quoque lignum, et cinnamum et piper et calamum aromaticum. Mittit et ebur, lapides quoque pretiosos : beryllos, chrysoprasos et adamantem, carbunculos, lychnites margaritas. [...] Ibi sunt et montes aurei, quos adire propter dracones et gryphas et inmensorum hominum monstra inpossibile est.* (XIV, 3, 5-7)[30]

Cette image est vouée à une longue carrière car on la rencontrera encore sous la plume de Barthélémy l'Anglais qui dans son chapitre *De India* (XV, 73), après avoir copié Isidore, cite aussi des passages de Pline sur l'abondance de *mirabilia* orientales.

5. Les fonctions des *mirabilia* dans le discours encyclopédique médiéval

On essayera de lire les textes et de déchiffrer leurs significations en utilisant des perspectives propres à la formation intellectuelle médiévale. On devra donc se demander, avant tout, quelles étaient les disciplines qui, au Moyen Âge, pouvaient offrir des « clés » de lecture. Il faudra mentionner, en premier lieu, la grammaire et la rhétorique : ce sont les disciplines qui fournissaient non seulement la compréhension des textes dans tous les détails philologiques, mais qui enseignaient aussi les normes de la « production » des textes. En second lieu, et à un niveau qui vise, au-delà de la formation intellectuelle, l'édification spirituelle, il faudra mentionner l'exégèse de l'Écriture.

Si l'on applique au discours encyclopédique sur les *mirabilia* la perspective de lecture offerte par la rhétorique, on observera que des trois fonctions que tout discours conçu conformément aux normes est censé remplir (*docere, delectare, movere*), celui-ci assume de façon explicite les deux premières : instruire et délecter. Par l'intermédiaire de *docere*, le discours sur les *mirabilia* s'inscrit dans une orientation majeure de la littérature médiévale, celle didactique. Par l'intermédiaire de *delectare*, il révèle sa capacité de participer à la littérature de fiction / divertissement. Evidemment, il est difficile de séparer d'une façon tranchante ces dimensions d'un texte.

Docere suppose remplir une tâche informative propre au discours scientifique auquel les encyclopédies se trouvent subsumées. Elles déploient, en ce sens, des stratégies spécifiquement scientifiques qui se retrouvent dans l'approche des *mirabilia*:

- la définition : cf. supra, *miracula/mirabilia*.
- l'étymologie : connaître l'origine du nom d'une certaine chose offre l'accès à la connaissance de la chose respective ; c'est une approche scientifique qui fournit la base de la plus connue et diffusée encyclopédie médiévale, celle de Saint Isidore de Séville[31]. C'est une stratégie cognitive qu'on applique aussi aux *mirabilia*:

> *Panotios apud Scythiam esse ferunt, tam diffusa magnitudine aurium ut omne corpus ex eis contegant.* ***Pan*** *enim Graeco sermone omne,* ***ota*** *aures dicuntur.* (Saint Isidore de Séville, *Étymologies*, XI, 3, 19)[32]
> *Quales (dracones) gentili sermone* ***boas*** *vocant, ab eo quod tam grandes sunt, quod* ***boves*** *glutire solent.(*Gervais de Tilbury, *Otia imperialia*, 29*)*[33]
> *Dicuntur autem* ***lamiae*** *vel potius* ***laniae a laniando****, quia laniant infantes.* ***Larvae*** *vero quasi* ***larium*** *exemplaria phantastica, quae imagines et figuras hominum repraesentant... .(*Gervais de Tilbury, *Otia imperialia*, 86*)*[34]

- l'argument *ex auctoritate* :

> *Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur...*(Saint Isidore de Séville, XI, 3, 1-3)
> *...quod legitur in libro de Civ. Dei* (Gervais de Tilbury*, Otia imperialia,*1),... *ut testatur B. Hieronymus in vita S. Hilarionis,* (Gervais de Tilbury*, Otia imperialia,* 27)

- l'élaboration des classifications et l'utilisation des termes techniques :

> *Portenta igitur vel portentuosa existunt alia magnitudine totius corporis [...] alia parvitate tortius corporis [...]. Alii a magnitudine partium [...]. Alii a defectu partium [...]Alii a decisione [...]. Alia praenumeria [...]. Aliae quae in parte transfigurantur Etymologies*, XI, 3, 7-9)[35]

En dehors de ces stratégies qui relèvent d'un certain technicisme, on peut observer aussi l'existence de certaines modalités de souligner la véracité de l'information sur les *mirabilia* ; pour atteindre ce but, Gervais de Tilbury, qui dédie aux *mirabilia* toute la troisième partie de son encyclopédie, utilise :

- le témoignage de certains textes qui ne sont pas explicitement identifiés :

  cum in plerisque scripturis celsitudo montium describatur, (III, 33), *legitur* (passim).

- le témoignage oral d'une personne de confiance :

  inter plurima, quae ibidem cum admiratione geruntur, accepi a viro religiossissimo, Roberto priore de Renildewelta, exinde oriunda... (III, 45)
  ...quod a viris probatissimae ac sincerae religionis accepi (III, 57)[36]

- le témoignage oral de notoriété publique :

  ad hujus rei fidem, rem gestam et multis vulgo cognitam subjungo, quam ab incolis et indigenis auditui meo subjeci (III, 59)
  quod a multis visum est et admiratum.Est enim procerum et more cornu venatorii recurvum... (III, 57)[37]

- le témoignage des « spécialistes » :

  Lamias, quas vulgo mascas aut in Gallica lingua strias nominant, ***physici*** *dicunt nocturnas esse imaginationes... Verum Augustinus, ipsas, ex dictis auctorum, ponit daemones esse...* (III, 86)[38]

- le témoignage d'une croyance ancienne *:*

  in Hispania ex antiquissima consuetudine obtinuit...(III, 83)

- l'analyse de plusieurs hypothèses causales pour le même fait :

  In hanc maris insulam nullus unquam vermis ingreditur, quod nescio an religioni tantorum sanctorum patrum debeatur, an ipsius soli complexioni attribuatur (III, 67)[39]

- le témoignage de l'expérience personnelle (très fréquent) :

  nec his fide dedissem si non ipse probassem (III, 14*)*

huic simile vidimus in regno Arelatensi... (III, 19*)*
vidimus equidem hujuscemodi foeminam raptam...(III, 85*)*
mirandis magis iranda succedunt, quae oculis conspeximus sub innumera utriusque sexus hominum multitudine. (III, 90)[40]

- le résultat d'une authentique expérimentation :

Est in regno Arelatensi, provincia Aquensi vicus Bariolus nomine, in quo Canonica singularis fundata est [...] In hac est refectorium ab antiquo aedificatum, in quo nulla musca detineri potest. Hujus rei novitatem mihi per auditum cognitam ad probationem per experimentum ducturus, accessi sedulus explorator : sicomellis vel cujus vis pinguedinis linimento scutellis repletis cum muscae, ut assolent, insiderent, profecto rem rumore comperiens veriorem, volens fallaciam ingeniosam cogitationis humanae frustratam quadam violentia adjuvare, muscarum venator effectus, praedam in refectorio melli, lacti ac pinguedini supersterno. Tunc major excrevit admiratio, cum vim animi et violentiam corporis a me tentatam perpendo cassari, sicque tum fide facta de auditis stupor est augmentatus. (III, 10)[41]

Le poids de *delectare* est beaucoup moins important et cette fonction des *mirabilia* dans les textes encyclopédiques est beaucoup moins mise en évidence ; les prologues des encyclopédies, c'est à dire les parties du discours les plus favorables aux déclarations d'intention, insistent sur l'aspect instructif et moralisateur de ces ouvrages. Cette fonction se laisse pourtant pleinement identifier dans un traité comme les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury. Ici, même si l'information encyclopédique des deux premières livres est de facture traditionnelle, l'intérêt se déplace d'une façon décisive vers les *mirabilia* : l'auteur déclare que les deux premières parties n'ont été rédigées que pour la meilleure compréhension du traité de merveilles constitué par la *tertia decisio* qui est, selon Gervais, « la matière initiale et la raison d'être du livre ». Mais le rôle de cette partie est précisément celui d'amuser l'auguste personne de l'Empereur Otton IV pendant ses moments d'oisiveté (d'où le titre de l'ouvrage même) :

Ut enim ab exordio meminimus, propositi nostri principium est mirabilia singularum provinciarum delitiosis auribus inferre, ut habeat Imperialis Celsitudo, cum dilucidum fuerit ei vacationis intervallum, quo suas recreet meditationes, secundum illud : Interpone tuis interdum gaudia curis. (III, Préface)[42]

D'ailleurs, ces merveilles destinées à distraire ont leur valeur en tant que porteuses de connaissances et de valeurs morales : *Quae licet vanitati litigiosae possint adscribi, sustinenda tamen sunt ex eo, quod non modicam ad multa praestare possunt doctrinam aut cautelam* (III, 84)[43]. Gervais est en train d'élaborer une sorte de plaidoyer en faveur de l'amusement raffiné : il se flatte d'offrir à l'empereur non pas un passe-temps de mauvaise qualité, tel celui créé par « l'impertinent bavardage des histrions » (*dicax garrulitas histrionum*), mais un ouvrage où les faits présentés sont sanctionnés soit par l'autorité des auteurs consacrés, soit par les Écritures, soit par un témoignage oculaire (*fides oculata*). Les *mirabilia* sont donc integrés dans ce programme de la délectation intellectuelle destinée aux esprits supérieurs.

***

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

On sait quelle fut la fortune extraordinaire de ce célèbre distique. Il résume, d'une façon assez maladroite peut-être, la doctrine des quatre sens de l'exégèse biblique : littéral, allégorique, tropologique, anagogique. La portée de cette doctrine ne se limite pas uniquement au texte biblique. On peut retrouver sa trace dans des zones qui, pour nous, pourraient paraître assez éloignées de l'étude de la Bible, comme c'est le cas des encyclopédies. Pourtant, celles-ci sont des *imagines mundi*, des *specula* de la Création qu'elles essayent de décrire et d'interpréter. Pour accomplir cette tâche, elles choisissent comme point de départ la Bible même, qui fournit la matière pour les livres concernant la Création de l'Univers, la disposition des éléments, les fondements de l'histoire de l'humanité, et c'est toujours la Bible qui offre souvent un possible modèle d'organisation de la matière encyclopédique, comme dans le cas des six jours de la Création utilisés comme schéma de développement du texte encyclopédique. Enfin, il n'est presque pas besoin de démontrer que le texte encyclopédique se trouve dans l'immédiate proximité de la Bible. On ne sera donc pas surpris si on utilise pour l'analyse des fonctions de certains éléments de la matière encyclopédique, à savoir les *mirabilia*, les quatre sens de lecture proposés par l'exégèse scripturale.

La présence d'une fonction qui relève de la littéralité peut être justifiée par la nécessité, affirmée déjà depuis Saint Augustin, de mieux connaître la nature pour comprendre les réalités que l'Écriture évoque d'une manière symbolique. Mais il y a plus : la meilleure connaissance de la Création conduit l'homme vers une plus profonde vénération du Créateur. C'est déjà un lieu commun ; il est développé par Alexander Neckam dans un long passage du prologue du livre II de son *De naturis rerum*. Les êtres merveilleux paraissent fournir, en ce sens, une matière de prédilection : souvenons-nous le texte déjà cité de Thomas de Cantimpré à propos des monstres aquatiques : « *monstra maris sunt, que sua diversitate vel magnitudine deum mirabilem predicant* ».

Une fonction allégorique des *mirabilia* paraît être facile à identifier : maints textes qui présentent des éléments merveilleux possèdent aussi une explicite lecture que certains encyclopédistes qualifient d'allégorique ; une précision s'impose, pourtant : le terme « allégorie » est utilisé avec son sens général, fourni par la rhétorique : dire quelque chose pour laisser entendre une autre. Cependant, l'allégorie spécifiquement biblique diffère de celle des rhéteurs en ce que sous le sens littéral du récit biblique se cache un autre qui préfigure la nouvelle alliance : il s'agit donc d'un rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il est évident que dans ce sens restreint on ne peut pas identifier de fonction allégorique des éléments merveilleux dans les textes encyclopédiques. Quelle sera donc la fonction des passages ou l'on commente les *mirabilia* en leur attribuant une valeur porteuse d'un autre sens que celui purement littéral ?

Premièrement on observe que les éléments merveilleux développent – à côté des autres réalités auxquelles les encyclopédies dédient une moralisation – une fonction tropologique (*ea quae per nos sunt agenda*) [44]. Prenons le cas de Raban Maur dans son *De universo* ; il copie *ad litteram* des *Étymologies* de Saint Isidore les livres de « science naturelle » en ajoutant des moralisations. Les propriétés des choses et les moeurs des animaux deviennent bonnes à retenir aussi ou surtout pour l'enseignement moral susceptible d'être transmis par leur intermédiaire. Ainsi, le basilic : après avoir copié le texte isidorien qui décrit le basilic et son pouvoir maléfique, Raban moralise le texte en insistant sur le sens tropologique : l'animal merveilleux devient le diable contre lequel le *miles christi* est appelé à lutter :

> *Basiliscus autem diabolum significat, qui nequitiae suae veneno palam interficit incautos: sed idem superatur, cum ceteris noxiis animantibus a*

> *milite Christi spem suam totam in ipso ponente, cuius virtus omnes adversarias potestates superat atque conculcat.*[45]

C'est grâce à cette fonction tropologique que les *mirabilia* deviennent des matériaux utilisés dans les *exempla* destinés à la prédication. C'est ainsi, par exemple, que les *Gesta Romanorum*, compilation d'*exempla* de la fin du XIIIe siècle, recueille dans un chapitre étendu les races monstrueuses de Pline en les moralisant :

> *In Sichia (sic) sunt homines habentes tam magnas aures, ut tegant per illas totum corpus. Hii designant illos, qui libenter audiunt verbum dei, per quod possunt animam et corpus a peccatis custodire.* (175)[46]

C'est toujours dans les Gesta Romanorum qu'on retrouve une série de merveilles empruntées des *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury. Ainsi, le chapitre 161 reprend l'histoire merveilleuse racontée par Gervais au chapitre 60 : dans une forêt de Gloucester qui abondait en toute sorte de gibier, il y avait un tertre que les chasseurs avaient coutume d'escalader lorsqu'ils étaient fatigués et avaient soif ; car, si quelqu'un y montait seul et disait « J'ai soif », immédiatement apparaissait un échanson qui, le visage souriant, lui donnait à boire du nectar dans un hanap d'or orné de pierres précieuses. Selon une moralisation assez approximative, la forêt est le royaume des cieux, le tertre est le monde, le chasseur est l'homme fatigué par les tribulations de la vie, le hanap est le Christ lui-même qui offre en guise de nectar son sang répandu sur la Croix. Un phénomène merveilleux devient, de cette façon, une image eucharistique.

Deuxièmement, on remarquera que les *mirabilia* peuvent aussi assumer une fonction dérivée du sens anagogique (*ea quae sunt speranda in beatitudine futura*)[47]. Chez Raban Maur (comme chez Alexander Neckam) le phoenix signifie la résurrection des justes qui, en accumulant les aromates des vertus, se préparent le salut : *Haec etiam potest significare ressurectionem justorum, qui aromatibus virtutum collectis instaurationem prioris vigoris post mortem sibi praeparant*[48].

On aurait pu parler, le lecteur s'en est déjà rendu compte, d'une fonction symbolique des *mirabilia* dans les textes du Moyen Âge en général, dans les encyclopédies moralisées en spécial. On a préféré leur appliquer une perspective de lecture propre au monde auquel ils se développent et qui nous semble mieux mettre en évidence leur potentiel significatif.

***

Quelques conclusions :

Une *imago mundi* médiévale serait incomplète si les *mirabilia* étaient absents : ils y occupent une place importante comme éléments porteurs de sens de la Création ; pendant que pour nous, les modernes, le merveilleux fait partie de l'imaginaire, pour le Moyen Âge il fait partie du réel. La place qu'il occupe dans les encyclopédies – *imagines* et *specula* par excellence de la Création – en est une preuve, croyons-nous, décisive.

Les encyclopédies contribuent à maintenir et à diffuser l'intérêt pour le merveilleux. Leur rôle ne se limite pas à intégrer les *mirabilia* dans le commentaire ordonné du monde : c'est du champ encyclopédique que provient la plus articulée théorie médiévale du merveilleux, celle de Gervais de Tilbury. D'autre part, on peut observer une certaine dynamique dans le traitement encyclopédique des *mirabilia* : dans une encyclopédie comme celle de Saint Isidore, ils ne sont pas mis en évidence d'une façon spéciale par rapport aux autres matériaux qui forment l'objet d'étude de l'érudit ; on constate, cependant, un déplacement décisif de l'intérêt vers le discours sur le merveilleux chez Gervais de Tilbury pour qui les *mirabilia* constituent la raison d'être de son encyclopédie : l'intérêt se déplace du *docere* vers le *delectare*.

Il nous paraît aussi digne de souligner que les *mirabilia* sont capables d'assumer des fonctions textuelles dérivées de l'exégèse scripturale et qui peuvent être subsumées à une fonction symbolique. Nous doutons donc qu'ils puissent représenter une forme de résistance à l'idéologie officielle du christianisme, selon la formule adoptée par Jacques Le Goff en 1975 ou, pour le moins, l'étude des textes encyclopédiques ne nous paraît pas pouvoir justifier ce point de vu.

NOTES

1 Edmond Faral, « Le merveilleux et ses sources dans les descriptions des romans français du XIIe siècle », *Recherches sur les sources latines des contes et des romans courtois du Moyen Âge*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1913. Nos citations aux p. 308, 388.

2 Paul Rousset, « Le sens du merveilleux à l'époque féodale », *Le Moyen Âge*, 62, 1956, p. 25.

3 Dans le volume *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985, p. 17-39.

4 Michel Meslin (sous la dir. de), *Le merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, Bordas, Paris, 1984.

5 Claude Lecouteux, *Au-delà du merveilleux : essai sur les mentalités du Moyen Âge*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1998, p. 37.

6 San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, II, texto latino, versión española, notas e índices por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, La Editorial Católica, Madrid, 1983. « Varro affirme que les *portenta* sont les choses qui paraissent naître contre nature : mais ils ne naissent pas contre nature, car ils sont crées par volonté divine qui est la nature de tout ce qui est crée. C'est pourquoi les gentils eux-mêmes appellent Dieu tantôt Nature, tantôt Dieu. Par conséquent, le *portentum* ne va pas à l'encontre de la nature, mais de l'idée qu'on a de la nature. Et l'on appelle *portenta* et *ostenta*, *monstra* et *prodigia* les faits qui paraissent annoncer, désigner, montrer et prédire quelque événement futur. Car les *portenta* tiennent leur nom de *portendere*, c'est à dire annoncer. Les *ostenta* sont ainsi appelés parce qu'ils désignent un événement futur ; les *prodigia* parce qu'ils parlent au loin, c'est à dire montrent les événements à venir. Et les *monstres* tirent leur nom de *monitus*, car ils indiquent une chose en l'annonçant ou parce qu'ils désignent ce qui va apparaître dans l'instant. Tel est le sens propre de ces mots, bien qu'il soit corrompu par l'usage abusif qu'en font généralement les écrivains ».

7 Isidoro de Sevilla, *Diferencias*, Libro I, Introducción, edición crítica, traducción y notas por Carmen Codoñer, Les Belles Lettres, Paris, 1992.

8 *Library of latin texts, CLCLT - 5*, moderante Paul Tombeur, Centre Traditio Litterarum Occidentalium, Brepols, 2002.

9 Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France*, Librairie Droz, Genève, 1977.

10 Papias Vocabulista, hg. B. Mombricio, Venedig, Ph. Pinci, 1496.

11 Nous allons toujours citer la traduction d'Annie Duchesne, Gervais de Tilbury, *Le livre des merveilles. Divertissement pour un Empereur (Troisième partie)*, traduit et commenté par Annie Duchesne, Les Belles Lettres, Paris, 1992. Ici, p. 20 : « Ainsi les choses nouvellement créées plaisent en raison du mouvement de la nature ; celles qui sont survenues récemment nous émerveillent, un peu moins si elles sont fréquentes, davantage si elles sont rares ; de celles dont on n'avait jamais entendu parler auparavant, nous

nous emparons avidement, d'une part en raison de la mutation du cours de la nature qui provoque notre émerveillement, d'autre part par ignorance de la cause qui nous reste inconnue, et enfin par l'habitude que nous avons de voir des changements se produire ailleurs sans que nous puissions formuler à ce propos de jugement valable ».

12 *Ibidem,* : « Par miracles nous entendons plus habituellement les faits n'obéissant pas à la nature, que nous attribuons à la toute-puissance divine : par exemple une vierge qui enfante, Lazare qui ressuscite, des membres infirmes dont on retrouve l'usage. Par merveilles, nous entendons ce qui échappe à notre compréhension, bien que naturel : ce qui fait la merveille c'est notre impuissance à rendre compte de la cause d'un phénomène. »

13 Sancti Aurelii Augustini, *De civitate Dei libri XXII*, recogn. Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb, B. G. Teubner, Stutgardiae ; Lipsiae, 1981. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Tomes troisième et quatrième, traduction avec une introduction et des notes par Émile Saisset, Charpentier Libraire Éditeur, Paris, 1855 : « Pourquoi donc Dieu ne pourrait-il pas faire que les corps des morts ressuscitent et que ceux des damnés soient éternellement tourmentés, lui qui a crée le ciel, la terre, l'air, les eaux et toutes les merveilles innombrables qui remplissent l'univers ? L'univers lui-même n'est-il pas la plus grande et la plus étonnante des merveilles ? »

14 *Ibidem.* « De même qu'il n'a pas été impossible à Dieu de créer les natures qu'il lui a plu, il ne lui est pas impossible non plus de les changer comme il lui plaît. De là vient ce nombre infini de choses au-dessus de notre compréhension qu'on appelle monstres, signes, phénomènes extraordinaires, prodiges et qu'il serait infiniment long de rapporter [...]. Pour nous, nous pensons que ce qu'on appelle phénomènes contre nature [...] au fond ne sont rien moins que contre nature, et servent à prouver clairement qu'aucun obstacle, aucune loi de la nature n'empêchera Dieu de faire des corps humains ce qu'il a prédit. »

15 *Ibidem.* « Ou ce qu'on raconte de ces nations est faux, ou ce ne sont pas des hommes, ou, si ce sont des hommes, ils viennent d'Adam. »

16 *Ibidem.* Dieu, qui est créateur de toutes choses, sait en quel temps et en quel lieu une chose doit être créée, parce qu'il sait quels sont entre les parties de l'univers les rapports d'analogie et de contraste qui contribuent à sa beauté. Mais nous qui ne le saurions voir tout entier, nous sommes quelques fois choqués de quelques-unes de ses parties par cela seul que nous ignorons quelle proportion elles ont avec tout le reste. »

17 Oeuvres de Saint Augustin, 11/2, *La doctrine chrétienne. De doctrina cristiana*, Texte critique du CCL, revu et corrigé. Introduction et traduction de Madeleine Moreau. Annotation et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 1997..« Quant à l'ignorance des choses, elle rend obscures les expressions quand elle porte sur les propriétés naturelles des êtres animés, ou des pierres,

ou des plantes ou des autres choses qui figurent dans les Écritures à titre de symbole. »

18 *Cf.* pour une orientation générale Annie Becq (sous la dir. de), *L'Encyclopédisme. Actes du colloque de Caen, janvier 1987*, Éditions Aux amateurs de livres, Paris, 1991 ; Michelangelo Picone (a cura di), *L'enciclopedismo medievale, Atti del convegno « L'enciclopedismo medievale » San Gimignano 8-10 ottobre 1992*, Longo Editore, Ravenna, 1994.

19 Saint Isidore de Séville, ed. cit ; Rabanus Maurus, *De universo*, *P.L.* CXI ; Alexander Neckam, *De naturis rerum libri duo* with the poem of the same author *De laudibus divinae sapientiae*, edited by Thomas Wright, Longman, Green, Longman, Roberts and Green, London, 1863 ; Gervasius Tilberiensis, ed. cit., Bartholomaeus Anglicus, *De Rerum Proprietatibus*, Frankfurt, 1601 ; H. Boese (ed.), Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, editio princeps secundum codices manuscriptos. Teil I : Text, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1973.

20 Cf., entre autres, Rudolf Wittkower, « Marvels of the East. A study in the History of Monsters », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5, 1942, p. 159-197 ; John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1981 ; Claude Lecouteux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne. Essai de présentation*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1993, p. 15-34.

21 Trad. cit. p. 141.

22 Cf. R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*, E.J. Brill, Leiden, 1972.

23 *Loc. cit.* : « *...dicta quod colorem phoeniceum habeat, vel quod sit in toto orbe singularis et unica. Nam Arabes singularem 'phoenicem' vocant* ».

24 Trad. cit. p. 75 : « qu'il n'y a pas d'être vivant habitant sur notre terre dont on ne puisse observer l'image ressemblante chez les poissons de la mer d'Angleterre, du nombril à la tête »

25 *Loc. cit.* : « *Monstra marina sunt ab omnipotente deo in ammirationem orbis data.. [...] Verumtamen dici potest, quod vix in aliquibus rebus sub celo ita mirabiliter operatus sit deus, excepta humana natura [...] Exceptis autem cetis, et alia monstra maris sunt, que sua diversitate vel magnitudine deum mirabilem predicant* ».

26 Cf. Claude Lecouteux, *Les monstres...*, p. 47-50 et la bibliographie.

27 Cf. Claude Lecouteux, *Les monstres...*, p. 127 : « Un mot mal lu ou mal déchiffré, une faute de grammaire ou de graphie, une traduction étymologisante, c'est suffisant pour qu'un nouveau monstre voie le jour. »

28 Bernard Ribémont, *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, p. 170.

29 Cf. Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992.

30 « L'Inde reçoit son nom du fleuve Indus qui forme sa frontière occidentale.[...]. Elle est très peuplée et il y a beaucoup de villes, l'île Taprobane pleine de pierres précieuses et d'éléphants, les îles Chryses et Argyres fécondes en or et en argent.[...] La terre d'Inde, très salubre grâce au souffle du Favonius donne deux récoltes par an [...] Là-bas naissent des hommes de couleur, des éléphants énormes, la bête nommée monoceros, le perroquet, l'ébène et la cannelle et le poivre et la canne aromatique. Elle possède aussi de l'ivoire et des pierres précieuses : des béryls, des chrysoprases, des diamants, des escarboucles, du lychnites, des perles... Là se trouvent les monts d'or, inccessibles à cause des dragons et des gryphes et des gigantesques monstres humains. »

31 Saint Isidore de Séville, ed. cit , I, 29 : *Nam dum uideris unde ortum est nomen, citius uim eius intellegis. Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est.*

32 « On raconte qu'en Scythie vivent les panotéens qui ont des oreilles tellement grandes qu'ils en peuvent couvrir tout leur corps. Car en grec *pan* signifie 'tout' et *ota* 'oreilles'. »

33 Trad. cit. p. 48 : « ...que les Gentils appellent boas, parce qu'ils sont si grands qu'ils sont capables d'engloutir des boeufs entiers ».

34 Trad cit. p. 94 : « on les appelle 'lamies' ou plutôt 'lanies' (du latin laniare, dépecer parce qu'ils dépècent les petits enfants) et encore 'larves', c'est à dire des formes corporelles fantastiques de lares qui présentent semblance et figure d'hommes... ».

35 « Les *portenta* ou *portentuosa* existent soit en vertu de la grandeur de leur taille [...] soit en vertu de la petitesse de leur taille [...] soit en vertu de la grandeur des parties composantes [...] soit en vertu du défaut de certaines parties [...] soit en vertu de la division [...] soit par démultiplication [...] soit en vertu d'une transformation partielle [...] »

36 Trad. cit. p. 60, 68 : « Entre maintes autres merveilles qui arrivent là, voici ce que j'ai entendu raconter par un homme très pieux, Robert, prieur de Kenildewertha, natif de l'endroit... » ; « ...un fait que j'ai recueilli auprès d'hommes d'une foi très éprouvée et sincère. »

37 Trad. cit. pp. 70, 83 : « Comme preuve de véracité, j'ajoute une histoire vraie largement diffusée dans le peuple, que j'ai entendu conter par les habitants et les gens du pays » ; « Beaucoup de gens l'ont vu et admiré : il est long et recourbé à la manière d'un cor de chasse... ».

38 Trad cit. p. 94 : « Les lamies, appelées communément masques ou estries en français, sont, aux dires des médecins, des visions nocturnes... Augustin d'autre part dit, en citant certains auteurs, que ce sont des démons... »

39 Trad cit. p. 81 « Dans cette île de la mer, aucune vermine n'entre jamais : je ne sais si cela est dû à la sainteté de tant de vénérables pères, ou s'il faut l'attribuer à la nature du sol lui-même. »

40 Trad. cit. p. 33, 36, 93, 101 : « Je ne l'aurais pas cru si je ne l'avais experimenté moi-même » ; « Nous avons vu un phénomène identique dans le royaume

d'Arles... » ; « Nous-mêmes avons vu une femme qui avait été enlevée de cette manière... » ; « À ces merveilles s'ajoutent d'autres plus grandes encore, que nous avons vues de nos propres yeux, devant une foule innombrable de gens de l'un et l'autre sexe ».

41 Trad cit. p. 28 : « Il y a au royaume d'Arles, en la province d'Aix, un village du nom de Barjols, où se trouve une Collégiale de chanoines [...]. Il y a là un réfectoire d'antique construction, où nulle mouche ne peut séjourner. Voulant vérifier par l'expérience cette nouveauté dont j'avais entendu parler, je m'y rendis en observateur attentif, pour élucider si les mouches se poseraient, comme elles le font d'habitude, sur des écuelles préalablement enduites de miel ou de graisse. Découvrant que la vérité dépassait réellement ce que l'on racontait, je voulus aider, par la force, la ruse ingénieuse de l'esprit humain qui se trouvait trompée : je me fais chasseur de mouches et je pose ma proie, dans le réfectoire, sur du miel, du lait et de la graisse. Mon émerveillement s'accrut encore quand je constatai que l'effort de l'esprit et la contrainte physique que j'avais mis en oeuvre étaient vains ; c'est ainsi que ma stupéfaction augmenta avec la preuve faite de ce que j'avais entendu dire. »

42 Trad. cit. p. 28 : « En effet, comme nous l'avons mentionné dès le début de l'ouvrage, notre propos est, à l'origine, de rapporter les merveilles de chaque province à notre auditoire raffiné, afin que Son Altesse Imperiale puisse se distraire au milieu de ses méditations chaque fois qu'elle aura un moment de loisir, suivant en cela le précepte du philosophe : 'Interpose parfois des plaisirs entre tes occupations'.»

43 Trad. cit. p. 92 : « On peut certes assimiler ces choses à des paroles creuses pleines de bavardages, mais elles doivent être prises en compte, parce qu'elles peuvent être bien des fois instructives ou inciter à la prudence. »

44 Nicolas de Lyre, Prologue à la Glose ordinaire, *apud* Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, Aubier, Paris, 1959, p. 23 n. 2.

45 Rabanus Maurus, ed. cit. col. 231. « Le basilic représente le diable qui avec le venin de sa méchanceté tue les imprudents ; mais il est vaincu, lui et tous les dommages qu'il fait aux autres êtres, par le soldat du Christ qui met tout son espoir en celui dont la vertu vainc et dépasse toutes les puissances adverses. »

46 *Gesta Romanorum*, ed. Hermann Oesterley, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1872. « En Scythie il y a des hommes qui ont des oreilles si grandes qu'ils en couvrent tout leur corps. Ils signifient ceux qui écoutent volontiers la parole de Dieu par laquelle ils peuvent préserver leur âme et leur corps des péchés. »

47 Henri de Lubac, *ibidem*.

48 Rabanus Maurus, ed. cit., col. 246.

CONSTANȚA GHIȚULESCU

Née en 1969, à Valea Călugărească
Docteur en Histoire et Civilisation, EHESS, Paris, 2004
Chercheur à l'Institut d'Histoire « Nicolae Iorga », Bucarest

Étudiante de l'École Doctorale Régionale en Sciences Sociales pour Europe Centrale et Orientale, 1997 - 1998
Études Approfondies à la Faculté d'histoire, Université de Bucarest, 1998
Études Approfondies à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1999
Bourses AUPELF-UREF et du Ministère de la Recherche, France, 2000, 2001

Livre

În șalvari și cuișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în țara românească a secolului al XVIII-lea [*Église, sexualité, mariage et divorce dans la Valachie du XVIII*[e] *siècle*], Humanitas, Bucarest, 2004

Participation à des colloques et conférences
Études d'histoire sociale et histoire de la famille publiées en Roumanie

HOMMES ET FEMMES DEVANT LA JUSTICE L'EXEMPLE DE LA VALACHIE AU XVIIIe SIÈCLE

I. Le regard de l'Eglise Orthodoxe sur la famille : normes et pratiques

La critique des sources. Notre projet s'appuie sur un ensemble approximatif de 1 000 documents appartenant à la période entre 1720 et 1821. Ils sont pour la plupart inédits (environ 90%) et se trouvent conservés soit à la Direction des Archives Nationales Historiques Centrales (DANIC) soit à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine (BAR). Au moment actuel de la recherche nous avons transcrit presque intégralement les manuscrits suivants : 139, 140, 141, 143, 634, 635, 637, 3932. Ces manuscrits sont, en fait, des registres ecclésiastiques qui ont été tenus par les chanceliers (les loghotètes) de la Métropolie. Les quatre premiers registres renferment dans un grand désordre : des documents se rapportant à l'administration des biens ecclésiastiques, des circulaires du Métropolite qui concernent le respect dû à certaines fêtes et la manière dont on doit les observer, des exemptions d'impôt en faveur des prêtres, le paiement du don de la crosse, ainsi qu'un nombre considérable de procès traitant de la transgression de divers sacrements ecclésiastiques ou du comportement du clerc. A partir de 1780 les questions rattachées au mariage, de même que d'autres questions concernant les écarts par rapport à la morale chrétienne sont enregistrées dans des registres à part, tels les quatre derniers registres conservés à l'Académie Roumaine. C'est effectivement ce nom qu'ils portent. Le titre du manuscrit 637 est inscrit sur la première page : « Registre de documents originaux et de copies sur les questions de mariage ou autres résolues par la Métropolie de Bucarest entre les années 1781 et 1786 ».

D'autres documents qui présentent le même contenu proviennent des fonds divers, comme par exemple les Nouvelles Acquisitions, les Documents Historiques ou la Métropolie de la Valachie. Quel est donc le type de document dont je me sers ? Les archives judiciaires renferment : les pétitions adressées au Métropolite ou au Prince, l'enquête sur le terrain, la lettre de malédiction, les dépositions des témoins, l'anaphore finale adressée au Prince, la sentence, les lettres de réconciliations, les lettres de caution, et d'autres documents écrits, enfin, qui sont autant de preuves dans les procès. Pourtant, on n'a pas conservé tous les documents d'un procès ; il y en a qui ont été transcrits dans le registre, d'autres qui ont été remis à la partie gagnante, d'autres encore qui ont été attachés à la fin du rapport écrit et collés à la cire ou à la poix aux feuilles du registre. Malheureusement, il manque beaucoup de ces documents attachés au registre ou confiés à la garde des plaignants. Les signataires de ces pétitions sont de simples paysans, en même temps que de grands boyards ou encore de petits artisans ou de menus fonctionnaires d'Etat. Ces pétitions proviennent autant du milieu rural que de celui l'urbain. L'enquête, effectuée à l'intérieur de la communauté, nous fournit de nombreuses informations sur la vie quotidienne, aussi bien que sur le mode de fonctionnement d'une communauté, sur la manière dont sont bâties les solidarités ou dont est engendrée et propagée une rumeur, sur les valeurs morales dans un village et sur la sanction des délits, sur la réputation, l'honneur et le déshonneur. Les témoignages déposés par les faubouriens et les villageois sont autant de bribes de la réalité quotidienne. Ils se cristallisent autour d'un certain type de comportement, la dichotomie bien/mal à fonction permanente et, comme on leur demande en même temps l'histoire des faits, il n'y a aucun parmi les témoins qui hésite à la donner. Le bavardage des femmes du XVIIIe siècle est une véritable bénédiction pour l'historien de nos jours.

En l'absence de catalogues, le travail du décèlement de ces documents est rendu extrêmement difficile, et la politique observée par la direction des Archives Centrales de Bucarest est telle qu'on arrive souvent à y renoncer ; par exemple : à la suite d'une décision interne, on n'a plus accès aux documents originaux d'avant 1800 ; il n'y a que les photocopies de ces documents qui sont accessibles à la recherche, et s'ils se trouvent dans un manuscrit on ne peut étudier que le microfilm. Puisque l'alphabet utilisé est cyrilique, et que celui de la seconde moitié du XVIIIe siècle est souvent difficile à lire, surtout que sous l'emprise du temps l'encre s'est déteinte, vous devez vous imaginer l'effort qu'a nécessité le parcours

de tels documents. A cela s'ajoute la mauvaise conservation et garde des documents : puisque l'encre s'est déteinte, on suppose que dans quelques années, ces documents seront perdus pour toujours ; des feuilles détachées du manuscrit se trouvent reliées au centre même du document. Pour ne plus parler des centaines de documents attachés initialement au manuscrit et qui n'existent plus. Dans les manuscrits conservés à la Bibliothèque de l'Académie, il n'y a parfois que l'*anaphora*[1] finale qui se trouve copiée dans le registre, les autres pièces du procès ayant été collées à la feuille correspondante à la cire ou à la poix. Que sont devenus ces documents ? Il n'y a personne qui puisse ou qui daigne nous le dire.

Le conseil ecclésiastique, la dicasterie, la Métropolie. Il est bien difficile de trouver une appellation juste à cette institution. Valentin Al. Georgescu et Petre Strihan, dans leur ouvrage *La Justice princière en Valachie et en Moldavie (1611 - 1831)*, emploient le terme *dicasterie* et ils affirment : « l'organe auxiliaire auprès du Métropolite était appelé, en Valachie de même qu'en Moldavie, *dicasterie* »[2]. L'analyse des documents de l'époque contredit l'affirmation citée plus haut, parce que ni les parties en litige ni les fonctionnaires de l'Etat ou de l'Eglise ne l'utilisent. Qu'est-ce donc la *dicasterie* ? Selon le *Dictionnaire des institutions féodales des Pays Roumains*, la *dicasterie* représente « une institution régulière auprès de la Métropolie de la Valachie et soumise à l'autorité du Métropolite, un conseil ecclésiastique ». Bien que le terme commence être employé de plus en plus fréquemment par certains historiens, il n'apparaît jamais dans les documents du XVIIIe siècle. L'institution apparaît et est organisée sous ce nom en Moldavie, depuis 1649 déjà, tandis qu'en Valachie les tentatives de réorganiser la Métropolie sous cette appellation apparaissent à peine en 1810[3]. Mais, puisque la nouvelle institution ne reçoit pas de cette manière l'objet de son travail, c'est-à-dire des attributions, elle entre en conflit avec le *Divan* (le Conseil princier élargi à tous les dignitaires et qui a plutôt une fonction judiciaire) et, par la suite, elle revient à l'état précédent de «désorganisation » quand elle ne possédait pas d'appellation fixe et qu'elle fonctionnait sans encombrer personne. Nous préférons, par conséquent, ne pas employer ce terme puisque les documents n'opèrent pas avec cette appellation. Pour ce qui est du côté technique, nous allons utiliser l'appellation conseil *ecclésiastique* afin de souligner qu'il s'agit tout simplement d'une institution à l'intérieur de la Métropolie, chargée de juger divers procès ayant des implications dans le droit canon prescrites par la loi et la coutume de la justice ecclésiastique. Nous allons employer

en même temps le terme de *Métropolie*, appellation utilisée par les contemporains. Monter « la colline de la Métropolie » est synonyme à l'époque avec le procès et le tribunal.

« Sur la Colline de la Métropolie ». Le siège du conseil ecclésiastique se trouve sur la colline de la Métropolie à Bucarest, à l'intérieur même du centre spirituel de l'église orthodoxe roumaine[4]. A cause de cela, l'institution juridique finit par se confondre avec le siège métropolitain. C'est d'ailleurs la seule cour de justice de la Valachie qui, au cours du XVIIIe siècle jouit d'un siège fixe. Les autres cours de justice fonctionnent dans les hôtels des boyards, qui y président, et parfois même le choix des juges est conditionné par la possession d'un hôtel à situation centrale.

Puisqu'il n'y a pas de délais de justice établis d'avance, la cour de la Métropolie se trouve presque tout le long de l'année comblée de plaignants et d'accusés. Pauvres pour la plupart, les paysans ne se permettent pas de payer une chambre à l'auberge ou de louer une cellule dans un couvent, aussi couchent-ils à côté des animaux, en plein air, dans la cour, été comme hiver. Le procès se prolonge parfois longtemps, quelques trois ou six mois, période pendant laquelle l'individu, accompagné souvent de témoins est obligé de rester à Bucarest battre le pavé, la journée, et, la nuit, coucher dans la cour, sur une paillasse, à côté d'une dizaine ou d'une centaine d'autres opprimés. D'autre côté, il y a des causes qu'on ne juge qu'à la Métropolie et par le Métropolite. Bien qu'il y eût des évêques à Buzău, Râmnic, Argeș, aussi bien qu'un archiprêtre pour chaque département, on ne procède pas à une décentralisation de la justice. Bien que les pétitions des plaignants soient nombreuses et que la Métropolie constatent elle-même que ceux-ci gaspillent leur temps et leur argent dans des séjours à Bucarest, les choses ne changent pas, l'idée de décentralisation n'existe point. De là misère, agglomération et une perpétuelle agitation difficile à contrôler.

La compétence du conseil ecclésiastique. A la Métropolie sont jugés tous les procès auxquels on attribue un « caractère ecclésiastique », depuis ceux qui concernent les clercs jusqu'à ceux qui portent sur les propriétés et les biens de l'Eglise ou qui se rapportent à la famille et à l'individu. Notre analyse ne s'intéresse qu'à ces derniers. Au XVIIIe siècle la famille se trouve sous la protection de l'Eglise. Toute l'existence de l'individu évolue sous le signe de l'Eglise. Elle participe à l'accueil de l'individu dans le monde chrétien par le sacrement du baptême, et elle le surveille ensuite pendant toute son existence, soit en l'initiant aux autres sacrements, soit en sanctionnant les écarts par rapport à la morale

chrétienne. Tout ce que la loi ou la coutume regarde comme un écart par rapport à la morale chrétienne revient à être examiné et sanctionné par le tribunal métropolitain.

Sous la compétence du conseil ecclésiastique tombent par conséquent des causes civiles ayant des implications dans le droit canon tels les disputes entre les époux et les divorces, la rupture des fiançailles, les disputes entre parents et enfants, les questions de dot ou d'héritage ou de partage d'héritage, d'annulation des testaments, ainsi que les causes pénales suivantes : le mélange de sang, les viols et les enlèvements de pucelles, les séductions et la prostitution, la bigamie et la sodomie. Nous allons envisager en même temps les procès des prêtres jugés et défroqués.

A la suite du nouveau code des lois, *Pravilnicească condică*, publié en 1780, les causes pénales tombent sous la compétence du Prince[5], et Valentin Al. Georgescu et Petre Strihan, dans *Judecata Domnească în Țara Românească și Moldova*, soutiennent que, à partir de ce moment, elles seront jugées par l'instance laïque[6]. En fait, elles restent toujours de la compétence de l'Eglise, comme le témoignent les plaintes envoyées par le Prince lui-même pour qu'elles soient soumises au jugement du Métropolite. Elles comportent, en principe, la résolution suivante : « Que les boyards chargés de la convocation du Divan introduisent les deux parties devant le Révérend Père Métropolite, pour qu'il procède à l'examen et à la délivrance convenable »[7]. Les changements produits pendant cette période sont pourtant d'une toute autre nature. Jusqu'à 1780 le Métropolite conserve une indépendance absolue pour ce qui est des litiges ecclésiastiques, il juge et il a le droit de donner la sentence canonique en même temps que pénale. L'application de cette sentence revient soit aux ecclésiastiques eux-mêmes, soit aux fonctionnaires laïques. Au bout de cette période une collaboration entre ces deux institutions s'impose : le tribunal métropolitain doit faire l'examen ecclésiastique selon la Sainte Loi, proposer une solution, proposer une sanction canonique et pénale ; mais c'est à l'instance civile qu'en revient la mise en application et aussi la décision finale. La collaboration n'est pas toujours réalisée et « la bureaucratie » complique longuement et inutilement le cheminement d'une pétition : de la chancellerie princière à l'un des départements de la justice, de nouveau au Prince, puis au tribunal métropolitain, une fois de plus au Prince. L'examen est effectué aussi bien par l'instance civile que par l'ecclésiastique, les parties en litige se présentent devant les deux tribunaux, dont chacun propose ses solutions. D'habitude, l'autorité et le prestige du Métropolite ont le dessus

et l'opinion de celui-ci est écoutée et imposée avec la sentence finale délivrée par le Prince.

La compétence de l'Eglise est en effet diminuée pour ce qui est des questions concernant l'héritage, la dot ou l'annulation des testaments. Dans ces domaines, le Métropolite commence à être de plus en plus secondé par les boyards des divers départements de la justice délégués par le Prince, de sorte que la décision finale ne lui revient plus[8]. Les autres causes continuent de tomber sous sa compétence, et les lettres de divorce ou les lettres de réconciliation sont délivrées par la chancellerie métropolitaine avec le cachet du Métropolite. D'autre part, à la fin du XVIIIe siècle et au début du siècle suivant, on constate que la justice fonctionne sans dessus dessous[9], les causes étant jugées tantôt par les instances laïques, tantôt par celles ecclésiastiques ou, plus fréquemment encore, par les unes et par les autres, sans exister une évidence là-dessus. Cela encouragera les plaideurs à appeler aux deux instances lorsque la sentence accordée ne les satisfaite pas.

Le Métropolite. Au XVIIIe siècle, en effet, l'institution métropolitaine se confond entièrement avec la personne du Métropolite (le chef de l'Eglise orthodoxe roumaine). Le prélat rend la justice, célèbre les divers offices destinés à chasser les sauterelles, la peste ou à « invoquer la pluie », il s'occupe de l'administration des biens métropolitains, de l'organisation et du bon fonctionnement de l'Eglise, il participe aux séances et aux jugements du Divan, il fait imprimer des livres, s'implique de façon active dans la vie politique, etc. En même temps, il prend soin des problèmes de ses fidèles. Toutes les causes sont jugées au tribunal métropolitain sous sa surveillance, et sa compétence juridique s'étend au peuple entier. Aucune décision ne saurait être prise sans son accord, car il est le seul à en prendre. Quand les causes sont trop nombreuses, un conseil ecclésiastique analyse et examine les faits, en soumettant ensuite la décision à son approbation. Pourtant, sa décision doit aussi être soumise à l'approbation du Prince. Le procès s'achève chaque fois avec *l'anaphora finale*, un rapport remis au Prince en vue de l'approbation avec la mention suivante : « L'examen étant par la suite accompli, nous faisons savoir à Votre Majesté, que c'est à Votre Majesté de délivrer la décision finale. Pour ce qui est des années de Votre Majesté, nous adressons des prières à Notre Seigneur pour veiller à ce qu'elles soient longues et heureuses » ; et cela est accompagné de la signature du Métropolite : « Grégoire de Valachie, fervent et éternellement suppliant à Dieu, humble père spirituel de Votre Majesté »[10].

Cette procédure débute en fait avec le Prince Alexandre Ypsilanti (1774-1782), le premier Prince qui tente de soumettre le conseil ecclésiastique. Le Métropolite Neofit (1739-1753), par exemple, n'élabore pas de tels rapports au Prince. Les actes accordés sont délivrés en son nom et portent sa signature, s'achevant par les paroles qui suivent : « Nous avons donc jugé et décidé, nous et les frères prélats, en renforçant cette lettre de notre pieuse signature »[11]. Le Métropolite Grégoire (1760-1787), dans la première partie de son office pastoral, n'élabore pas lui non plus d'*anaphora* au Prince. Il prend la décision assistée par les prélats ou les clercs de la Métropolie. Ainsi cette pratique s'impose-t-elle avec Alexandre Ypsilanti et on devrait l'appliquer à l'ensemble de l'activité législative de ce Prince. Après lui, la pratique s'est perpétuée, certains Princes renforçant de leur signature l'*anaphora* envoyée par le Métropolite, d'autres ne se sont plus impliqués dans des procès de ce genre. Dans tous les cas que nous avons parcouru la sentence accordée par le Métropolite avait tenu comme étant la meilleure. Le Prince est rarement intervenu et alors il ne le fait que pour nuancer les choses, c'est-à-dire lorsqu'il trouve que le Métropolite se montre trop doux. C'est ainsi que procède Alexandre Ypsilanti le 2 mai 1777, quand, à côté de la sentence donnée par le Métropolite selon la « loi ecclésiastique », il considère de même nécessaire une sanction selon la « loi politique », puisque « ce sont de tels individus qu'il faut punir, avec plus d'acharnement encore pour servir d'exemple contre le vice à d'autres qui, semblablement, sans aucune raison légitime, veulent séparer les gens ».

Le Métropolite ne juge pas seul, une « cour de justice » l'assiste en permanence. Qui fait partie de cette cour ? Il s'agit du *sobor* métropolitain, comme on le trouve dans les documents, qui est formé de certains fonctionnaires permanents de la Métropolie et qu'on retrouve au long de plusieurs années en qualité de signataires de *l'anaphora*. Aux séances du *sobor* participent occasionnellement d'autres personnages. Les boyards du Divan font souvent partie de la cour de justice, quand il leur arrive de se trouver à la Métropolie, avec telle affaire personnelle ou envoyés par le Prince, et quand ils ont quelque intérêt dans le procès en question, cherchant à protéger telle partie. Les évêques que des affaires diverses retiennent dans la capitale sont appelés par le Métropolite afin d'assister aux jugements. Ceux-ci sont parfois attachés aux différents patriarches de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie etc., qui se trouvent en visites canoniques dans les Pays Roumains. Leur participation auprès du *sobor* métropolitain est considérée une véritable bénédiction céleste puisqu'elle

donne aux clercs l'occasion de participer à l'expérience de ceux-ci. Dans le pays, le Métropolite est assisté par l'évêque, l'archiprêtre et le prêtre.

Les évêques. Il est difficile de décider si les évêques peuvent juger des procès de ce genre. Il ressort des documents qu'ils sont chargés des procès de dot ou de solutionner les disputes entre les parents, quand les parties en litige résident dans leur évêché. Néanmoins, il semble que les procès plus difficiles ne leur reviennent pas. Ceux-ci peuvent faire l'instruction d'un procès, voire proposer une sentence, mais ils n'ont pas l'autorité de la décision.

L'Archiprêtre. Chaque district est dirigé par un archiprêtre, nommé par le Métropolite, mais cela à la suggestion de l'évêque, et il est choisi dans les rangs des prêtres du district. Mais il doit être confirmé aussi par le Prince[12]. Lors de sa nomination dans l'office, l'archiprêtre reçoit une lettre d'investiture contenant les charges qu'il devra remplir. On y retrouve aussi bien celles qui portent sur la bonne conduite de ses paroissiens. A savoir :

> qu'il s'enquière sur les actes de fornication et de paillardise et sur les actes qui concernent le mélange de sang, entre frère et sœur, cousin et cousine, parrains et marraines ». Ainsi l'archiprêtre doit surveiller « sur ceux qui s'adonnent à la fornication, telles les pucelles et les veuves, s'il ne leur arrive d'être grosses, sur ceux qui enlèvent les filles de force ou encore de ceux qui les tiennent captives et vivent en concubinage avec elles ou sur ceux qui célèbrent des noces de certaines personnes pour la quatrième fois.

Ou il surveille aussi « sur ceux qui célèbrent le mariage entre ces gens là, tels des prêtres ou des parrains à ces gens, sur les entremetteurs et les entremetteuses ; sur les sorcières ou sur celles qui sèment la zizanie »[13]. Il a la mission de réconcilier les parties en leur imposant un compromis. Il peut encore punir ceux qui ne sauraient se plier en les privant de leur liberté.

En même temps, les archiprêtres veillent à ce qu'enquête soit faite sur les cas envoyés par le Métropolite auxquels sont joints l'enregistrement écrit des témoignages, la décision sur l'administration des preuves, le rapport rédigé de l'examen sur les lieux. Pour chaque cas de réconciliation, ils doivent recevoir deux thalers et demi, à côté des autres sources de revenu que représentent la clôture d'une enquête et la

rédaction des plaintes. De là les accusations contre la corruption et les abus dans l'exercice de ces charges. Ainsi Ypsilanti constate-t-il que, à la suite d'une réconciliation, on ne réclame pas une taxe de deux thalers et demie comme il était convenu, mais davantage, en imposant par-dessus cela le paiement de l'amende pour le commerce charnel. Les uns sont plus insolents encore et colportent des soupçons et des calomnies pour lever l'amende sans présenter aucune preuve sur la culpabilité[14].

Les prêtres et les gens de la paroisse. Les archiprêtres sont toujours assistés par les prêtres de paroisse. D'ailleurs, le prêtre est l'homme clé du système. Par sa position sociale, il possède un rôle très important dans la communauté, car il doit se poser en exemple aux paroissiens. Il a une famille qu'il lui faut administrer le mieux possible, à la limite sans faillir. D'autre part, les péchés au nom desquels il est défroqué ou seulement suspendu de son office sont tout aussi profanes et participent de la société à laquelle il appartient. La bigamie, l'inceste, l'ivresse, le scandale, le vol, la fornication, il n'y a là que quelques-uns des péchés que les documents lui attribuent et contre lesquels il doit lutter. Le prêtre est un instrument aux mains du pouvoir, l'envoyé du Métropolite sur le terrain, celui qui met en œuvres les dispositions métropolitaines et, on oserait le dire, le personnage même qui rend la couleur de l'époque. Ce qui nous intéresse c'est de voir dans quelle mesure le prêtre roumain orthodoxe du XVIIIe siècle s'élève à la hauteur de sa tâche. Est-ce qu'il possède l'apprentissage nécessaire ? Est-ce qu'il représente un exemple réel pour ses paroissiens ? Quels types de relation a-t-il réussi à établir avec la communauté qu'il dirige ? Dans quelle mesure lui obéit-on ? Les paroissiens lui accordent-ils le respect et l'obéissance que sa fonction leur impose ?

Au XVIIIe siècle, la communauté est organisée autour de l'Eglise et, de façon implicite, autour du prêtre. Chaque village et chaque faubourg possèdent une ou plusieurs églises. D'habitude un seul prêtre remplisse le service d'une l'église et un diacre l'assiste parfois, mais dans la seconde moitié du XVIIIe siècle on rencontre trois ou quatre prêtres en même temps, dans la même église. Le 8 décembre 1780, à l'église du faubourg Ceauș David, trois prêtres officiaient la liturgie, Ștefan, Apostol et Mușat. Dans la même église, 14 années plus tard, autres trois prêtres, Dumitru, Gheorghe et Corban, s'occupaient des offices religieux[15].

Les prêtres se recrutent pour la plupart dans les rangs des paysans[16]. Quels sont les critères de leur recrutement ? Savoir lire et écrire semble être un critère important dans leur consécration, d'après ce que nous raconte un habitant de Brașov devenu prêtre dans le domaine du Prince

Michel Suțu rien qu'en sachant lire et écrire[17]. La charge se perpétue dans la famille et, en 1777, les prêtres des trois évêchés de la Valachie demandent au Métropolite Grégoire que leurs fils héritent de leur charge. Le Métropolite envoie leur requête au Prince Alexandre Ypsilanti. On peut observer, en s'appuyant sur cette *anaphora*, que le futur prêtre commence son apprentissage auprès de son propre père, qu'il n'y a pas d'école ou de séminaires destinés aux prêtres, mais que c'est le père même de celui-ci qui lui sert de maître. En même temps le Métropolite met l'accent sur la nécessité de savoir lire et écrire, car cela est tenu pour une chose importante dans la consécration de quelqu'un : « lesquelles connaissances nous leur demandons quand ils se présentent pour solliciter la prêtrise ». Le Prince est d'accord avec la demande des prêtres, mais il exige du Métropolite que seuls les garçons dignes de mérite et possédant une certaine vocation pour ce métier soient élus, encore exige-t-il de sa part de veiller à ce que le nombre des prêtres ne se multiplie pas sans raison[18].

Souvent, le prêtre est nommé dans son village d'origine, ce qui engendre une large solidarité avec les autres parents et amis du village à l'encontre de l'autre prêtre qui, pour sa part, a son groupe de solidarité à lui. De là, de nombreux conflits jaillissent entre les deux jusqu'à l'intervention de l'autorité avec la décision que l'un des deux soit transféré avec famille et bagage dans une autre paroisse.

L'église paroissiale est souvent très pauvre, et le prêtre est obligé de demander de l'aide à ses fidèles soit dans l'intention de la parer d'icônes, soit pour pourvoir aux besoins du culte. Parfois elle ne se distingue en rien des habitations paysannes, c'est une simple chaumière ; d'autres fois elle est bâtie en bois soit par les paysans, soit par les prêtres eux-mêmes. W. Wilkinson nous apprend que chaque village a sa propre église, mais qu'elles sont pour la plupart bâties en bois et très pauvres à l'intérieur[19]. Les grandes églises en pierre sont le privilège des boyards et des marchands[20].

Un prêtre ne se distingue en rien d'un habitant de la paroisse. Dans le village, en dehors du temps qu'il consacre à l'office de la messe sacrée, il s'occupe de l'agriculture comme tous les autres membres de la communauté. En ville, il a de menues affaires personnelles, une petite boutique ou une auberge qui se situe le plus souvent, de façon stratégique, à côté de l'église.

Ce qui différencie le prêtre nettement des autres c'est son maintien : cheveux longs, barbe et la soutane caractéristique. « Les ecclésiastiques

de cet ordre sont choisis dans la classe des paysans, dont ils ne se distinguent à l'extérieur que par une longue barbe »[21]. Parfois cette image est « volée » par une série d'imposteurs. Dans les villages il y a toute une série de faux prêtres qui circulent et officient divers sacrements contre de l'argent ou se contentant de temps en temps de se faire nourrir. Parmi ceux-ci on rencontre Ioniță, le diacre, qui « comme il portait des cheveux longs et une barbe, on l'avait appelé prêtre et on disait qu'il officiait le baptême », et qui, rattrapé et rasé par le prévôt de Buzău n'a aucune intention de se soumettre et, une fois qu'il a retrouvé l'image convenable, il recommence[22]. Un autre est Basile Nusul qui s'était fait prêtre lui-même et officiait dans des villages proches de Bucarest[23]. Une pareille situation soulève deux questions : soit il y a des villages dépourvus d'églises et de prêtres et à cause de cette situation le faux prêtre réussit très facilement à tromper les gens, soit les taxes réclamées par les prêtres locaux sont trop élevées et alors, pour que les enfants de la famille ne restent pas non baptisés, les villageois font appel aux prêtres itinérants. Dans les années 1767 - 1768, un *firman* décide que les pseudo-moines et les pseudo-prêtres, qui erraient par-ci par-là, soient enquêtés et arrêtés[24].

D'abord, quand il sait écrire, le prêtre est le notaire du village ou du faubourg. Pour rédiger un acte dotal ou un testament ou pour élaborer une pétition, les paroissiens font appel aux prêtres de la communauté. En même temps, comme l'établit Antim Ivireanul lui-même dans *Capete de porunci* (*Abrégé de Règlements*)[25], le prêtre est le témoin sans lequel on ne peut pas rédiger d'acte dotal ou de testament. Sa signature et sa simple présence mentionnée dans le document confèrent de la crédibilité à l'acte en question. Grâce au prestige rattaché à la fonction qu'il remplit, le prêtre est réclamé pour témoigner en justice. D'un côté, il doit raconter le déroulement des faits, de l'autre, il est autorisé à parler de la réputation de celui qui se trouve momentanément devant les juges. L'honneur est quelque chose de très important dans une communauté et l'avenir de la personne enquêtée dépendra considérablement de sa bonne ou mauvaise réputation. Un homme vit et travaille dans une communauté qui « porte son regard sur lui et sur laquelle il porte à son tour le sien »[26]. C'est la raison pour laquelle l'autorité confie cette tâche difficile au prêtre paroissien, tout en tenant compte du fait que : celui ci connaît bien ses paroissiens, sa mission est de secourir les gens et il n'ira pas par conséquent tenter de favoriser quelqu'un et cacher ce qu'il sait. Cette tâche vient confirmer le prestige dont il jouit autant parmi ses paroissiens qu'aux yeux de l'autorité.

Cependant l'honneur est quelque chose de difficile à maintenir dans une société fondée sur « la rumeur, la médisance, l'intrigue et l'échange de dons »[27] et elle doit être administrée avec beaucoup de précautions. Tout comme les autres membres de la communauté, le prêtre est lui aussi obligé de s'efforcer de gagner, et surtout de maintenir l'honneur[28]. La vie d'un prêtre n'est point facile, car de sa bonne conduite dépend le bien-être de toute sa famille. D'autre part, à la différence du laïc, le prêtre doit toujours servir de modèle aux gens de son entourage, et ses écarts par rapport aux bonnes mœurs sont plus tôt et plus facilement repérés.

La femme du prêtre doit, elle aussi jouir de cette bonne réputation. Sa vertu représente le plus souvent la cible des rumeurs dans la paroisse. A côté du prêtre, sa femme est un personnage important de la paroisse, et sa vie de couple est plus exposée et mieux surveillée que celle d'autres femmes de la communauté. Quelques rumeurs sur l'honneur de la popesse répandues dans le faubourg suffisent pour détruire la carrière de son époux, qui voit du même coup son honneur menacé.

Pourtant, lorsqu'il ne s'agit plus de simples rumeurs malveillantes, mais de faits notoires, toute la communauté se rallie contre un pareil comportement et ne soutient plus la démarche du prêtre pour reprendre son office ou bien c'est justement la communauté qui est à l'origine du complot de la mise à l'écart et de la condamnation de celui-ci. Bien que le pope Nica soit un brave homme, le faubourg Ceaus Radu ne peut pas cependant accepter le comportement de sa femme. C'est pourquoi, ayant à sa tête Stoian, Preda, Paraschiva, Iane, Ilie, le faubourg se présente devant le Métropolite et demande que des mesures soient prises contre cette femme qui, par sa conduite, déshonore la sainte Eglise. Pour renforcer leurs propos, ils acceptent de prêter serment sur l'Evangile contre Marie, la femme du prêtre qui "vit dans la débauche avec le pope Vladislav, de même qu'avec un fils de Paraschiva, de même qu'avec…[29] et la liste reste ouverte. C'est encore la communauté qui dévoile que le pope Stoian entretient des rapports déshonorants avec sa propre fille. Tous les habitants du village Bogdănești, dans le district de Vâlcea, de même que ceux d'Urluieni, le district Teleorman, se sont plaints au Métropolite et ont demandé la condamnation de celui qui aurait essayé de s'enfuir du district à la dérobée[30].

On observe, par conséquent, comment les deux camps, d'une part le prêtre et sa famille, de l'autre part les paroissiens et leurs familles, se surveillent et se sanctionnent mutuellement. Comment un prêtre doit-il

se conduire et quels rapports doit-il entretenir avec ses paroissiens, c'est ce que nous apprenons par les informations que les documents nous fournissent. Le premier type de documents sera les engagements que prennent les prêtres défroqués au moment où ils cherchent à reprendre leur office. Ils présentent d'abord les faits déshonorants dont ils se sont rendu coupables et pour lesquels ils sont défroqués, et, parallèlement, l'image idéale qu'ils ont l'intention d'adopter. Les prêtres s'engagent à : « s'abstenir d'accomplir des actes déshonorants », « défendre l'ordre clérical, honorer, aimer les habitants du faubourg, leur témoigner sans exception de la tendresse et de la dévotion ».

Pour les paroissiens, le prêtre doit être une personne de confiance à laquelle ils puissent avoir recours à tout moment ; comme par exemple cette Anastasia du faubourg Saint Georges qui trouve asile dans la maison du prêtre Ștefan, chaque fois qu'elle est battue et chassée par son mari[31]. En même temps, les paroissiens ont recours au prêtre pour qu'il leur serve d'intermédiaire dans les divers conflits quotidiens ; le Métropolite lui reconnaît cette qualité et, chaque fois qu'il s'arrête, en passant, à la Métropolie, le prêtre reçoit la mission de diriger des enquêtes pour rétablir les faits et (dans la mesure du possible), en se servant du langage de la douceur et d'exemples bibliques, réconcilier les paroissiens. Il s'avère encore plus important le rôle joué par le prêtre dans la médiation des conflits familiaux. "Les armes" qu'il emploie sont les paroles dévotes, parfois même les menaces de la vengeance divine qui pourrait s'abattre sur la tête de ceux qui n'entendent pas s'y soumettre et, le plus souvent, l'exemple que lui-même peut leur servir. Voilà pourquoi les couples qui se trouvent dans l'impasse sont conseillés de passer une certaine période de temps dans la demeure du prêtre paroissien. Celui-ci et sa femme peuvent leur servir d'exemple et à la fois, le prêtre pourrait les aider par de bons conseils. Le rapport que le prêtre rédige au bout de cette période d'essai, est censé compter beaucoup devant le Métropolite. Malheureusement, cette image idyllique n'est pas censée rester comme telle. Car l'univers des péchés exerce son attraction non seulement sur les gens, mais aussi sur les prêtres. Leurs actes sont d'autant plus détestables qu'ils surviennent au sein de la communauté sur laquelle ils sont tenus de veiller. Il ne s'agit pas seulement pour la paroisse d'assister au spectacle donné par leur pope, mais elle est d'habitude obligée d'intervenir. La taverne et la ruelle sont les endroits idéaux où le scandale se produit et où il prend de larges proportions. Les regards des autres sont attirés par le

spectacle qu'on leur sert et, très vite, toute la paroisse le maîtrisera et le discutera[32].

Comment l'Eglise sanctionne-t-elle les comportements de ce genre ? A la suite de l'analyse des documents, on constate que le Métropolite réagit très vite ; une fois renseigné sur une telle conduite, il fait écarter ou défroquer le prêtre en question sans attendre les résultats de l'enquête. Au bout de l'enquête, ce dernier est sanctionné conformément à l'acte qu'il a commis. L'administration des coups et la privation de liberté sont les mesures préférées du Métropolite contre les prêtres buveurs, casseurs d'assiettes, fornicateurs, qu'il remet néanmoins ensuite dans leurs offices. Pour des fautes plus graves, comme le meurtre, on leur fait couper les cheveux, on les renvoie au monastère et, une fois devenu laïc, on le remet entre les mains de la justice laïque.

La sentence n'est pourtant pas définitive. Au bout de quelques mois, un prêtre défroqué peut rédiger une lettre d'engagement par laquelle il sollicite sa réintégration dans la paroisse où il a fonctionné, en mettant l'accent sur le dénuement où il vit et en promettant de changer. Le pope Constantin du faubourg du Pope Dârvați, défroqué pour raison d'ivresse, est pardonné huit mois plus tard[33]. Pour ce qui est des années qui suivent, certains d'entre eux on ne va plus les retrouver, à la différence d'autres : on aura parfois affaire à des prêtres défroqués pour la seconde ou la troisième fois. Plus de la moitié des 200 prêtres ont été pardonnés et réintégrés au sein de l'Eglise. Pourquoi tant d'indulgence ?

Il est évident que tous ces actes arrivés devant la justice sont des actes exceptionnels et nous en sommes renseignés justement parce qu'ils ont franchi les convenances imposées par la société. Néanmoins, on garde la conviction qu'ils sont beaucoup plus nombreux et qu'ils participent de la réalité quotidienne. D'autre part, on n'a qu'à citer Antim Ivireanul qui dit que la société a engendré non pas des prêtres, mais des laïcs. Sur la même période, les archives ont enregistré un nombre considérable de contraventions aux bonnes mœurs dans les rangs des paroissiens. Les fidèles ne connaissaient pas trop le dogme chrétien et, au XVIIIe siècle, il y avait une série d'ordonnances princières ou ecclésiastiques qui leur conseillait et même les obligeait d'aller à l'église. Partant, telle société, tels prêtres. Cependant l'Eglise, dont la mission est de veiller à ce que la juste morale soit respectée, comment se servait-elle de ce vaste ensemble d'informations qu'elle possédait ? Tout ce qu'elle faisait, c'était de sanctionner l'acte comme tel sans user des informations pour contrôler et surveiller. La faute ne revenait pas uniquement aux

prêtres puisque, plus « on avance vers l'est, vers une Europe orthodoxe, plus la christianisation est superficielle, et, plus on pénètre profondément dans les couches sociales, *l'autre religion*, située à la limite entre l'orthodoxie et la superstition, est présente et, avec tout le risque de l'affirmation, elle est presque dominante au niveau de la pratique religieuse ». L'observation appartient à Toader Nicoară et une analyse rigoureuse sur les différences entre la *religion condamnée* et la *religion vécue* saurait confirmer l'hypothèse[34]. La religion populaire dans l'espace roumain orthodoxe au XVIIIe siècle est un mélange entre le christianisme, les rites païens, le culte des icônes et des saints, où les charmes, les loups-garous et les fantômes occupent un rôle central[35]. Les prêtres sont le produit de cette « religion populaire »[36], et non pas issus de tel séminaire théologique comme cela aurait dû se passer. C'est à peine s'ils connaissent la sainte liturgie et officient les sept sacrements d'après l'ouïe, tout en participant à côté de leurs paroissiens à l'ensemble des autres pratiques populaires que le Métropolite, bon connaisseur du dogme chrétien aurait pu juger de païennes[37]. Selon notre opinion, le prêtre roumain orthodoxe du XVIIIe siècle est très près de ses paroissiens. Même s'il ne connaît pas la Sainte Liturgie ou qu'il ne sait pas comment officier le sacrement du baptême conformément à tel conseil ecclésiastique, il jouit pourtant du respect et de la confiance de ses paroissiens.

Les autres fonctionnaires. Par ailleurs, l'autorité met à la disposition du prêtre, le cas échéant, ses propres fonctionnaires. Il s'agit particulièrement des *ispravnici* (des prévôts), des *armășei* (des préposés à l'application des peines), des *spătărei* (des ensifers). Bien qu'ils n'aient qu'à assister l'archiprêtre ou le prêtre pour mener à bonne fin leur mission, ils s'arrogent les attributions de ceux-ci et, contre de l'argent, ils délivrent des lettres de divorce ou jugent des causes qui ne sont pas de leur compétence. Le Métropolite Grégoire intervient, le 21 mai 1762, et leur interdit de se mêler des affaires des archiprêtres sous la menace de l'anathème et de la sanction ecclésiastique[38].

Le discours de l'Eglise orthodoxe sur la famille et le respect des bonnes mœurs. Une telle politique suppose de la part de l'Eglise orthodoxe roumaine, selon nous, de définir tant la juste morale que la débauche. L'une et l'autre, pour qu'elles soient connues et combattues, devraient être dévoilées au public soit dans les sermons des clercs, soit dans les "débats" au niveau de la société civile. Les péchés sont identifiés aussi bien par l'Eglise que pas l'autorité politique. L'adultère, la fornication, la bigamie, l'inceste, le viol, la séduction passent pour des péchés très

graves. Quand ils sont dépistés, ils sont sanctionnés. Le châtiment est souvent appliqué en public pour servir d'exemple aux autres membres de la communauté.

Néanmoins, la fornication n'est pas devenue sujet des sermons comme cela se passe en Occident à la même époque. 17% des sermons publiés à la fin du XVIIe siècle et au cours du suivant contiennent des conseils, des préventions et des reproches rattachés au mariage, à la virginité et à la sexualité, la fornication occupant en effet la première place au niveau des péchés profanes[39]. L'Eglise orthodoxe n'est pas la seule qui se confronte à des questions de concubinage, de séparation, de prostitution, de viol, d'enlèvement, d'inceste, etc. L'Occident se confronte aux mêmes problèmes qu'il a de la peine à maîtriser. Ce qui manque dans l'espace roumain c'est un débat là-dessus, notamment la prise de conscience. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, en Angleterre, les projets de lois qui ont comme sujet le concubinage, le mariage et le divorce suscitent de vives discussions au Parlement ; la société civile en même temps que l'Eglise s'y trouvant souvent entraînées[40]. En France, la prostitution conduit à la parution d'un nombre considérable de livres et de projets. Il y en a un qui appartient à Rétif de la Bretonne. Le projet intitulé *Le Pornographe des idées d'un honnête homme sur un projet de règlement pour les prostituées propre à prévenir les malheurs qu'occasionne le publicisme des femmes*, et paru en 1769, a suscité des débats agités à Paris, peut-être aussi parce que son auteur propose la fondation d'un monastère de l'amour[41]. Un autre livre qui nous présente l'ensemble de la société parisienne est celui de Louis Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, publié entre 1781-1788. Six tomes qui nous décrivent dans les moindres détails la société parisienne de la seconde moitié du XVIIIe siècle[42].

Pour ce qui est de l'espace roumain, le discours de l'Eglise est très fragile. La voix de la société civile ne peut être saisie qu'à travers les documents judiciaires, le témoignage de la communauté étant particulièrement important, surtout les lettres de dénonciation adressées à l'autorité. Il y a quelques tentatives strictement personnelles appartenant à des Métropolites d'origine étrangère qui, à la suite d'une analyse de la situation existante, suggèrent des solutions. C'est le cas d'Antim Ivireanul (1697-1716) qui, à travers son manuel adressé aux prêtres, essaie de leur enseigner comment officier les sept sacrements, mais aussi comment approcher convenablement les problèmes moraux d'une société. Le manuel, paru en 1710, va être distribué gratuitement aux prêtres à travers le pays[43]. On le réimprimera en 1741 et 1774[44]. Il est probable que le

manuel n'est pas arrivé à tous ses destinataires parce que, au niveau de la pratique, aucun changement n'apparaît et personne ne parle de son existence. L'initiative du Métropolite Antim semble être singulière.

Le Métropolite Neofit (1739-1760) est le premier qui prît l'initiative de tenir des registres pour y faire inscrire toutes les pièces enregistrées à la Métropolie, ceux notamment qui se rapportent au divorce et aux prêtres défroqués. En 1746 et 1747, le Métropolite et sa suite effectuent deux visites canoniques dans le pays. Les récits de ces voyages sont pourtant très pauvres en informations. Le Métropolite est à peine intéressé par l'état de ses paroissiens ou de l'état des églises du milieu rural. Son intérêt porte surtout sur l'état de ses biens métropolitains[45]. Les évêques catholiques d'Italie moderne demandent beaucoup plus d'informations aux prêtres paroissiens. Les questionnaires renferment des questions concernant le nombre des fidèles d'une paroisse, les livres que ceux-ci lisent, les images qu'ils regardent, l'adultère, le concubinage, la fornication[46].

Dans sa politique de surveillance de la famille et de l'individu, l'Eglise est soutenue par la population elle-même. Les dénonciations et les rumeurs lui sont utiles dans la découverte de ceux qui commettent des péchés. La vie privée n'est pas encore enfermée entre des murailles, et le scandale s'impose naturellement aux autres. « Le bruit s'est perpétué et a frappé l'oreille du Révérend Métropolite qui a fait bientôt défroquer un tel » ou « cette rumeur a frappé les oreilles des préfets du district et on a fait sans délais arrêter et mettre en chaînes celui-là ». En même temps, la coutume aussi sanctionne les péchés sexuels. Le coupable est obligé de payer une amende qu'on appelle *dușegubina, gloabă* ou *l'amende de la chair*. Cette *dușegubina* est perçue d'un homme qui s'est rendu coupable de rapports sexuels avant le mariage, d'une femme qui accouche hors du mariage, pour des actes de fornication. L'amende de la chair monte jusqu'à 12 pièces d'or, il est bien entendu que les fonctionnaires ne se contentent pas de si peu[47]. De là une série d'abus, parfois mêmes des innocents étant arrêtés, mis dans les prisons des préfets ou des archiprêtres et obligés à payer l'amende de la chair. Ainsi, en avril 1793, les deux pères d'un couple Barbu et Petre du village de Mircești, dans le district d'Ialomița, adressent une plainte au Métropolite pour avoir été tous les deux mis à l'amende par l'archiprêtre du district, l'un de cinq thalers et demi, l'autre de cinq thalers seulement, sous prétexte que « le fils de celui-ci a commis un péché avec la fille de celui-là avant qu'ils ne soient pas mariés »[48]. L'archiprêtre leur a demandé six thalers de plus pour officier le mariage,

tandis que l'amende de la chair ne prévoit qu'un thaler[49]. Cette amende est profondément encrée dans la mentalité collective, et le coupable sait qu'il doit s'en acquitter lorsqu'il est découvert et qu'il n'y échappera pas où qu'il se cache. Surpris en train de pécher avec sa maîtresse, Marin prend la fuite craignant les coups que le mari de celle-ci allait lui infliger, sans oublier de laisser l'argent pour l'amende à un diacre qu'il prie de la payer pour lui[50].

Le nombre de ceux qu'on juge à la Métropolie est très grand. Pourtant, dans les 100 années de pratique, l'Eglise n'a pas utilisé l'information accumulée dans les registres pour élaborer des manuels destinés à la famille, elle ne s'est non plus impliquée dans une meilleure instruction de ses fonctionnaires. Elle s'est limitée à sanctionner et à intervenir pour chaque cas en particulier avec les conseils appropriés et les punitions prévues. Aux personnes mariées, elle suggère un amour chrétien, à l'exemple de l'amour qui existe entre le Christ et son Eglise. Les évangélistes Marc et Paul sont souvent invoqués lorsqu'elle se confronte à des problèmes conjugaux. Les passages les plus utilisés sont les suivantes : « car l'homme quitte son père et sa mère et s'unit à sa femme et tous deux ne seront qu'un corps » ou « ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas séparer » ou encore « que les hommes aiment leurs femmes comme ils aiment leurs corps, comme le Christ a aimé son Eglise ».

Les viols et les enlèvements, l'Eglise essaie de les résoudre en réconciliant de manière pacifique les deux parties. Si la fille n'accepte pas le mariage, le Métropolite demande que le crime soit racheté par le paiement d'une somme d'argent qui puisse représenter une dot assez attrayante pour un autre homme. Cette pratique imposée par l'Eglise même est devenue impossible à contrôler à la fin du XVIIIe siècle. Le pouvoir politique et le pouvoir ecclésiastique essaient, par l'émission d'une ordonnance, le 4 juillet 1792, reprise ensuite plusieurs fois, d'arrêter ce phénomène[51]. De quoi s'agit-il ? Particulièrement les filles font venir devant l'instance des hommes qu'elles accusent de les avoir séduites puis abandonnées. L'enjeu de cette accusation est-elle d'obtenir une dot ou un époux ? Les uns, pour échapper au déshonneur, acceptent le compromis et ramassent la dot réclamée par la fille. D'autres préfèrent « perdre leur âme », comme nous dit l'Eglise, et jurer la main sur l'Evangile qu'ils n'ont pas eu d'union avec la fille en question. L'ordonnance décrit dans le détail l'ampleur du phénomène et les effets négatifs de cette situation : la prostitution, l'infanticide, l'abandon des enfants, le concubinage. Comment l'Eglise réagit-elle ? Elle demande aux parents

de surveiller leurs enfants et surtout de les doter pour ne pas avoir à recourir à une pareille pratique. Ensuite, elle menace qu'elle ne recevra plus de semblables plaintes et ne rendra plus aucune justice pour la tromperie et la « contrefaçon ». En plus, les filles et leurs parents ou ceux qui leur ont conseillé de porter plainte seront punis. L'ordonnance est lue dans tous les bourgs, les villages et les faubourgs, envoyée à tous les préfets de district et à tous les archiprêtres. Elle ne jouit pas cependant d'un trop grand succès. Elle est reprise l'année suivante par le nouveau Métropolite Filaret, toujours sans effet, de même que les années suivantes[52]. Tout ce que cette ordonnance entraîne de positif, c'est l'annulation de l'amende. Le Métropolite le déclare de façon explicite, considérant, et non pas sans justice, que l'infanticide représente l'effet de cette pratique coutumière. Les filles, pour ne pas payer l'amende pour le péché de la chair, préfèrent mettre à mort leurs nouveau-nés dès l'accouchement.

Le code des lois et ses limites. Les procès sont jugés d'après la Pravila cea Mare (la Grande Loi) ou la Pravila cea Sfântă (la Sainte Loi), c'est-à-dire *Îndreptarea Legii* (La règle de la loi)[53]. Le code fut rédigé et publié à l'époque de Matei Basarab, plus exactement en 1652. C'est un code de lois où sont mêlées les règles du droit canonique et celle du droit laïc de l'ancienne législation byzantine, dans lequel « les lois impériales ont été collées à celles ecclésiastiques »[54]. Il est utilisé de façon continue jusqu'aux Règlements Organiques de 1832-1834. Pendant ce temps, toute une série de manuels ou codes de lois ont paru, le *Manuel de Michel Fotino*, en 1765 ou *Pravilniceasca Condică* (le Code de Lois) en 1780 sous Alexandre Ypsilanti et enfin *Legiuirea Caragea* (la Législation de Caradgea) en 1818 sous le même Prince. Mais il n'y a aucune de ces législations qui fait partie de la pratique du tribunal ecclésiastique. Les causes continuent d'être jugées d'après les articles et les lettres de l'ancienne Loi (*Îndreptarea Legii*). Pourtant, certains articles de *Pravilniceasca Condică* se rapportent aux jugements, aux intendants, aux accusés et accusées, aux sous préfets, percepteurs, aux témoins, au sermon, etc., sont valables pour le tribunal ecclésiastique aussi. D'autre part, il n'y a aucune initiative législative de la part du Métropolite et de son *sobor*. Souvent on constate que l'article de loi invoqué n'est plus actuel, que les temps ont changé, les mentalités ont évolué. Jamais pourtant on ne suggère des solutions. La phase de consignation d'une réalité toute courte n'est pas dépassée. L'initiative fait complètement défaut à cette institution.

La loi est souvent invoquée et, le cas échéant, elle est copiée dans l'*anaphora* finale. Elle a le rôle d'un guide, proposant une solution que les membres du *sobor* débattent éventuellement et pour qui elle sert de point de départ dans la prise d'une décision. Elle est à la fois une « autorité » qui ne pourrait pas être ignorée. Alors, le code de loi est utilisé comme manuel ou comme source d'inspiration et les juges ont une grande liberté de juger, de réagir.

Par ailleurs, le Métropolite est confronté à des actes qui ne se trouvent pas consignés dans la Sainte Loi et plus, que la pratique ne lui a pas non plus enseigné, par conséquent il ne sait pas comment s'y prendre. Cela est arrivé le 7 octobre 1801, quand on a découvert qu'un mariage avait été officié entre deux femmes conformément à toutes les lois ecclésiastiques. La stupeur du Métropolite et de son *sobor* ressort à chaque ligne de l'*anaphora*. En consultant la loi, ils ont constaté que les législateurs byzantins ne se sont jamais confrontés à une situation pareille et le Métropolite n'a eu qu'à improviser : administration de coups et envoi au monastère de la fille qui s'est fait passer pour un homme ainsi que de la marraine qui les avait unies par mariage[55]. La coutume, que le langage de l'époque désigne par «coutume du pays», est également employée. Dans les questions portant sur la propriété, l'héritage, la dot, les testaments, c'est elle qui a la priorité.

Le droit vivant et la transgression de la loi. Quel savoir possèdent les acteurs sur la loi, la coutume et la pratique lorsqu'ils décident de s'adresser à une instance ? Qu'est-ce que la justice que les plaignants réclament si vivement dans leurs pétitions ? A qui appartient le droit de leur accorder cette justice ? Qu'est ce qui les pousse, non contents de la réconciliation accordée par les instances locales, à s'adresser plus haut ? Ce sont là quelques questions légitimes sur la pratique judiciaire au XVIIIe siècle. Au lendemain de 1800, Păuna de Boteni, dans le district de Dâmboviţa, tient le discours suivant : « ainsi, les larmes aux yeux, je supplie Votre Sainte Personne de m'aider à trouver justice en vertu des témoignages que je possède, puisque nous sommes des gens qui se soumettent à une loi et nous sommes des chrétiens, et non pas de Turcs »[56]. Quelle signification revêt-elle pour cette femme le mot « loi » ? Est-ce qu'il se rapporte à la loi du pays ? Ou bien à la pratique juridique ? C'est ce fragment de discours qui nous enseigne que, en fait, cette femme fait appel à la pratique, elle veut trouver une justice qui ne se confond pas avec la Loi, mais qui est fondée sur la véracité des témoignages et sur la crédibilité des témoins. En même temps, il y a une loi connue, mais

celle-ci ne se confond pas avec la Sainte Loi, s'agissant plutôt de la loi chrétienne, des principes de la morale chrétienne. C'est à ceux qui se rendent à la Métropolie qu'arrive le plus souvent d'invoquer la loi, et on peut facilement observer que ce mot est inséré par le logothète qui rédige la pétition. La plainte est écrite au nom du plaignant, à la première personne du singulier. Lorsque le scribe intervient, la manière d'adresse change aussi. « Pour que la disposition soit sage et, pourvu que la Loi le permette, qu'il épouse la fille de cet homme ou qu'il la dote », par rapport au début de la pétition qui est tel :

> les larmes aux yeux, je soutiens ma plainte devant Votre Majesté contre Georges de Negreni, dans le sud du district d'Ilfov, que lui et une fille à moi sont cousins de second degré…et, comme je suis une veuve misérable, il a déshonoré ma fille…[57]

Le peuple connaît plutôt la pratique juridique que la législation conformément à laquelle sont jugées certaines causes. Quand ils ont un problème qu'ils ne peuvent pas solutionner par la médiation de la famille ou des voisins, les paysans ont recours à la personne qui jouit de prestige ainsi que d'une certaine autorité à l'intérieur de la communauté : le prêtre ou le boyard. Ce sont ceux-ci qui les dirigent vers les autres centres de pouvoir, en l'espèce l'archiprêtre et le préfet de district. A peine arrivés à ce niveau de la hiérarchie, ils sont conseillés, voire obligés dans la plupart des cas, de chercher la justice de leurs causes auprès du Métropolite ou du Prince. Ainsi l'apprentissage de la pratique et des autorités se fait-il en chemin et à mesure que le conflit s'amplifie. Il y a sans doute un apprentissage à rebours, du Métropolite au plaideur, lorsque l'enquête est provoquée par une rumeur ou une dénonciation. D'autre part, chaque procès sert d'expérience à tous ceux qui s'y trouvent impliqués. Pour ceux qui vivent dans le milieu rural, la présence à Bucarest et l'itinéraire que suit le « jugement » sont parfois des expériences inédites qu'ils emmènent dans les villages d'où ils sont venus. C'est la voie la plus rudimentaire de transmission d'une information. Le conflit évolue avec le concours de tous les habitants du village, et, aussi bien les héros du conflit que les acteurs secondaires racontent ce qu'ils ont vécu et comment l'histoire s'est achevée. Tout plaideur représente un vulgarisateur de la pratique juridique en puissance. Les faubouriens de Bucarest sont les maîtres les plus avisés de cette pratique judiciaire, puisqu'ils se trouvent tout près de l'administration laïque ainsi que de celle ecclésiastique.

L'Eglise se confronte parfois à des gens difficiles. Il y en a qui, pour échapper à la sanction, mentent, pour répéter ensuite le péché dès le lendemain. Ramenés devant le Métropolite, ils prennent des engagements, se plaignent, se lamentent, font des promesses à nouveau. L'Eglise pardonne et ferme les yeux très aisément. Le Métropolite accorde le pardon très légèrement. La clémence est un de ses attributs fondamentaux. Il en use envers ses paroissiens aussi bien qu'envers ses propres employés. Bien que « la Loi prévît la punition contre le plaideur, mais puisque le prêtre lui avait pardonné, il s'en est tiré réconcilié », voilà comment le Métropolite Dositei met fin à un conflit qui éclata l'hiver de 1799 entre Hrisant, le boulanger de Răzvad et le pope Hrisant du faubourg l'Auberge du Prince Șerban[58]. Parmi les 200 documents qui concernent les prêtres qu'on a soumis à l'analyse, plus de la moitié a été pardonnée et remise en fonction quelques mois après avoir été défroqués. Par contre, les accusations contre d'autres restent très graves. Or, la population sait tirer profit de cet attribut du Métropolite et « pour échapper à la sanction infligée, nous avons baissé nos têtes ». Le repentir n'est presque jamais sincère, et la présence des mêmes personnes au tribunal dans les années qui suivent en témoigne pleinement. Les châtiments, quoiqu'ils nous semblent terribles aujourd'hui, ne sont pas si difficiles à subir pour les contemporains. Parfois ils ne sont pas appliqués jusqu'au bout parce que les exécutants sont susceptibles d'être corrompus. La prison représente un autre châtiment, mais son application est dépendante de la possession de l'espace nécessaire à la privation de liberté. La crainte de la punition n'habite pas l'esprit des gens. L'épidémie, la guerre, l'impôt ou la famine sont des problèmes plus graves encore. L'observation d'une disposition, voire sa mise en application, demande beaucoup d'interventions de la part du pouvoir. Les fonctionnaires « qui ont eu de la peine à s'habituer à recevoir une disposition pour la troisième ou la quatrième fois » ne redoutent pas trop le châtiment dont ils sont menacés par l'autorité, notamment que la même autorité qui les menace fléchit et « nous vous écrivons donc de nouveau pour que personne ne puisse invoquer le motif de l'ignorance »[59]. D'autre part, parmi les lois du pays, il n'y en a aucune qui prévoie avec exactitude l'acte et le châtiment réservé.

D'habitude, un conflit est solutionné par un compromis, et c'est alors que la mise en application même de la loi peut devenir un compromis, une négociation avec le *zapciu* (l'agent exécuteur) nommé et, éventuellement avec le Métropolite lui-même. La transgression de la loi est plus courante que ne l'est son observation, et les Roumains, depuis

les paysans jusqu'au grand boyard, ont appris à se frayer un passage dans le labyrinthe législatif de l'autorité. Or, ce paysan sait tirer partie des vices du système et enregistre des pratiques que l'autorité, par la sanction appliquée a transformées en « normes ». Se construire une dot sur le dos d'un homme devient une « norme » à la suite de la sanction imposée par le Prince Nicolas Mavrogheni. Il résout ce type d'accusations en faisant appel au mariage forcé ou à l'obligation de la dot pour un homme trouvé coupable. A la même époque, les juges des départements proposent encore, en qualité de solution à des causes semblables, le mariage de force[60]. Encouragées par la pratique, beaucoup de filles pauvres y ont eu recours, soutenues par des parents, des voisins, des amis. Ce sont ces mariages ceux qui se sont défaits à la fin du règne de ce Prince, mais dont la pratique n'a pas cessé, car l'autorité ne la maîtrise qu'avec difficulté.

Quel moyen trouve l'Eglise de conseiller à ses paroissiens comment mener leur vie honnêtement en se tenant à l'écart des péchés, puisqu'il n'y a pas de responsabilité individuelle devant la justice divine envers les actes commis. Dieu est grand, bon et miséricordieux, à l'exemple de leur Métropolite. Il suffira au pécheur de faire quelques donations à la fin de sa vie pour qu'il puisse s'acheter une place au Paradis et le pardon des péchés. Si les péchés sont graves, il peut élever un couvent ou une église et, éventuellement, se retirer à la fin de ses jours dans un monastère où il puisse les expier. Et, puis, il y ceux qui sont restés sur terre, et qui ont la mission d'officier les rituels prévus pour sauver les âmes des morts[61].

En même temps, les mesures prises s'avèrent insuffisantes et inconséquentes. Prenons comme exemple l'amende pour le commerce charnel (*gloaba pântecului*). Tandis que certains Princes la font abolir, d'autres la réintroduisent, malgré le fait qu'ils sont tous au courant des abus que provoque cette amende. Alexandre Ypsilanti l'interdit par l'acte du 6 juillet 1777, mais Nicolas Caradgea la réintroduit le 22 septembre 1782. Elle est de nouveau abolie le 4 juillet 1792, et réintroduite le 9 décembre 1795, et réintroduite une fois de plus en 1805, et, à ce qu'il semble, elle est toujours légalement perçue, puisque, le 18 septembre, Ioan Caradgea demande au Métropolite de la supprimer en invoquant le motif que l'Eglise ne devrait « accorder que des conseils spirituels et la confession »[62].

La formation des juges. Un procès est jugé en faisant appel au savoir individuel que possède un « juge », et non pas à un apprentissage préalable que celui-ci aurait acquis dans une école de droit. D'ailleurs, une telle

école n'existe même pas dans les Pays Roumains, et le droit ne constitue pas une discipline à part dirigée vers la théorisation et la conceptualisation, comme c'est le cas pour l'espace occidental[63]. Gardés plus long dans le conseil et jugeant à peu près le même type de causes, les hommes du Métropolite s'instruisent par la pratique quotidienne. Ensuite, quand un procès s'avère plus difficile, on cherche l'archiprêtre ou le prêtre du lieu pour qu'ils témoignent de la véracité des faits. Les membres du *sobor* connaissent plutôt la coutume et la pratique juridique. Le code de lois est ouvert, on cherche dans la *Pravilă* à l'article et à la lettre qui correspondent à telle cause ; « alors nous avons ouvert la Sainte Loi », « alors nous avons cherché dans la Sainte Loi », disent les documents. Il est étonnant qu'aucune des circulaires princières ou ecclésiastiques, ni le nouveau code des lois de 1780 ne mentionnent la formation professionnelle des juges. Ni l'autorité politique, ni l'autorité ecclésiastique ne pensent à fonder une école de droit ou de séminaires théologiques. La loi ne peut pas être imposée à des fonctionnaires qui, autorisés à l'appliquer sont les premiers à la transgresser.

Les logothètes de la Métropolie, des fonctionnaires qui ont la charge des registres peuvent être vus comme des « spécialistes ». Le premier novembre 1777, le Métropolite Grégoire tente d'y mettre de l'ordre, ce qui nous donne une image de la chancellerie métropolitaine. Cinq logothètes, un diacre et un lecteur ont la mission de tenir les registres à jour, d'y consigner toutes les causes jugées. Leur responsabilité est d'écrire et de tenir les registres. En même temps, ils participent de façon obligatoire aux procès pour consigner correctement, mais aussi pour fournir des informations concernant d'autres procès du même genre ou les articles de la loi. Le Métropolite leur demande d'être toujours à ses côtés, qu'il s'agisse de jours de travail ou de jours de fêtes, car les causes ne tardent jamais à se présenter. Les registres se conserveront dans des coffres spéciaux, et la clé portera le nom du district. Pour ce qui est des caisses, celles-ci seront garder dans la cellule des logothètes toujours enfermés à clé « pour qu'il n'arrive aucun dommage à ce qui est dedans »[64].

L'atmosphère dans la salle de justice. La lecture des documents donne l'impression que l'atmosphère est très détendue dans la salle de justice. Le Métropolite semble calme et bienveillant, il prête l'oreille à tout le monde, parfois même il revoit un procès pour la dixième fois. Il se donne en même temps la peine d'être un conseiller plutôt qu'un juge en distribuant des conseils et des compromis. L'attitude des membres du *sobor* est plus difficile à saisir. Nous croyons pourtant qu'elle ne diffère

pas trop de ses confrères appartenant à d'autres départements de la justice, mais soumis à la surveillance du souverain. Le Prince intervient à plusieurs reprises essayant de les discipliner. Ainsi plusieurs ordonnances princières tentent de leur transmettre l'importance de la mission qu'ils ont, à savoir, celle de rendre la justice : « la place du juge est digne de tout l'honneur et de tout le respect »[65]. Pour ce qui est du *Code des Lois* (*Pravilniceasca Condică*), au chapitre *Aux juges*, il leur conseille de prendre au sérieux leurs attributions et de ne proférer « d'autres propos ou plaisanteries, ni de porter dommage aux examens qu'ils ont fait »[66]. Quelques années plus tard, Nicolas Mavrogheni (1786-1790) envoie aux juges de district l'ordonnance suivante :

> Pendant qu'ils siègent en justice, qu'ils s'abstiennent des propos à côté et des plaisanteries ou des rires ; que leur séance soit à leur honneur et sans gains illicites et que leur pensée ne soit dirigée qu'aux affaires du procès et leur esprit ne soit porté que vers Dieu, afin qu'ils puissent reprendre la lumière de la justice, et que, au cours du jugement, ils ne profèrent pas de plaisanteries, de rires ou d'autres propos, et qu'ils ne se permettent non plus de fumer[67]

De leur côté, les plaideurs ne cessent de se disputer et même de se battre devant le *sobor* et le Révérend Métropolite. La loi leur demande d'être « avec respect et soumission, de se tenir debout pendant le procès, et le chapeau à la main »[68]. Or, les plaideurs, non seulement insultent les membres du conseil, mais ils vont jusqu'à les accuser en pleine séance de ce qu'ils sont corrompus et qu'ils sont vendus à celui qui leur a offert plus d'argent. Ainsi le 30 juillet 1786, devant le Métropolite se tiennent Ilinca et son mari Pană, tous les deux de Bucarest. Le procès se juge depuis cinq ans déjà, puisque la femme n'est jamais contente de la sentence et renouvelle toujours ses pétitions. Toutes les séances débouchent sur une bagarre. Ilinca, femme d'une forte personnalité, n'accepte pas d'être contredite de cette façon « comme elle se tenait devant le *sobor* métropolitain, elle le traitait de syphilitique (en roumain, ce fléau s'appelle la maladie française), voleur, buveur, gaspilleur d'économies, et d'autres encore qu'on ne peut pas nommer », dit le registre. Puisque tout le monde lui est hostile, la femme n'a plus rien à perdre, et alors, elle se lance à des attaques encore plus dures à l'adresse du Métropolite et de son *sobor,* se conduisant en femme irritée et hors de son contrôle, insultant les clercs métropolitains qui « se seraient laissés

graisser la patte par son mari, ce qui aurait eu des conséquences sur la justice qui lui était due. Et alors, sans avoir aucune raison ou fondement à l'appui de ses dires, elle n'arrêtait pas de nous ennuyer avec ses pétitions mensongères », se défend le chancelier[69].

L'Eglise orthodoxe, entre la justice et la *voie vegheata* (favoritisme). Les membres du tribunal sont souvent accusés de favoritisme ou de corruption. Le Métropolite ne ferme jamais les yeux devant ces accusations, il demande une enquête sur les personnes accusées d'avoir accepté de l'argent illicite ou d'avoir fait *voie vegheata* en faveur de tel inculpé. Malheureusement, les résultats de ces enquêtes ne nous sont pas parvenus et, s'ils existent, c'est aux recherches à venir de les dévoiler. Ce qui est certain, c'est que l'intervention de certaines personnes influentes auprès du Métropolite même, en faveur de leurs protégés, existe. Les interventions sont évidentes surtout au niveau supérieur de la hiérarchie sociale, là où le Métropolite est l'intime de plusieurs grands boyards, il fréquente peut-être quelques-uns. Il y en a qui sont très riches, richesse qu'ils prodiguent à l'Eglise. D'autres occupent des positions très importantes qui leur confèrent du prestige et de l'autorité. Il serait difficile de ne pas prendre en compte leurs opinions.

Constantin Brezoianu, en procès de divorce avec sa femme Marica Filipescu, profite de son influence auprès du même Métropolite pour gagner la dot de sa femme[70]. Ilinca Socoteanul ne peut pas trouver sa justice parce que celui contre qui elle se dispute est le neveu du Métropolite Grégoire[71]. Et les exemples peuvent continuer à n'en plus finir. Alexandre Ypsilanti, préoccupé par le fléau aussi bien dans les instructions qui précèdent la loi que dans le Code des Lois, demande aux juges de ne pas se laisser dominés par les influences venues de la part d'un « sans vergogne » et surtout de garder ses « mains propres », à savoir de « ne pas accepter de l'argent illicite »[72]. Les accusations de corruption et de prise d'argent illicite sont dirigées notamment contre les menus fonctionnaires de la Métropolie. Il s'agit surtout de ceux qui sont chargés de l'enquête au niveau du pays, à commencer par les archiprêtres et les prêtres, jusqu'aux préfets et aux *armași* (agents exécutifs). Comme la présomption d'innocence ne peut pas être invoquée, accusateurs et accusés échouent dans la prison de l'autorité où ils sont dépourvus de leur argent avant même l'annonce du résultat du procès.

La capacité d'adaptation au système avance très vite. Le pot-de-vin ou « le vol légal », comme le désigne un boyard autour de 1827, l'intervention et le favoritisme deviennent très tôt des pratiques à valeur

presque normative[73]. Plus tard, le siècle suivant, le paysan, avant d'arriver devant le juge, devait passer d'abord par la cuisine de celui-ci pour y déposer le cadeau, et ce n'était qu'après cela qu'il pouvait comparaître devant la justice pour rapporter sa cause[74].

La durée du procès et les dépenses prévues. Le conflit déclenché entraîne une multitude de dépenses, avant que le plaideur n'arrive devant l'instance. Celui qui ouvre le procès est du même coup obligé de supporter les dépenses du jugement. A cela s'ajoute le paiement du logothète qui rédige la pétition, le chemin jusqu'à Bucarest, la nourriture et le loyer pour une période de temps indéterminée pour le plaignant, parfois même pour les témoins. Si le procès se prolonge à l'infini, c'est aussi parce que le Métropolite refuse à une première audience de délivrer une sentence, demandant, voire imposant aux plaideurs de se réconcilier. Le 27 juin 1793, Lazare, le marchand de bure de Bucarest, réclame instamment qu'une sentence soit donnée à son procès qui dure depuis presque trois années et qui a fini par l'appauvrir. Et tout ça parce que le Métropolite a refusé à chaque reprise de lui délivrer une sentence considérant que les problèmes qu'il a avec sa belle-mère ne représentent pas un motif de divorce[75]. De même, en l'absence de l'un des plaideurs, le procès ne peut pas commencer. En octobre 1793, Ancuța de Mehedinți se présente à l'audience qu'elle a avec Barbu Viișoreanul. Au bout de deux semaines, le procès n'est pas encore entamé parce que Barbu a failli d'y paraître. Aux insistances de la femme on décide d'envoyer un *mumbașir*[76] dans le district chargé de rappeler à ce dernier qu'il doit se présenter devant le tribunal. Pourtant, un autre problème s'ensuit, le refus des témoins de rester encore plus :

> moi, toute femme misérable que je suis, je suis venue avec les témoins, se plaint Ancuța, et je les entretiens à mes frais depuis deux semaines déjà. Et ce percepteur qui est allé le chercher ne peut pas arriver avant un mois. Alors, c'est à Votre Grande Sagesse de juger si cela est juste et possible que j'entretienne ces témoins ici présent un mois à Bucarest, misérable que je suis ? Et, par-dessus cela, ils ne vont même pas y rester puisqu'ils doivent bientôt s'acquitter de l'impôt au trésor[77].

Les travaux champêtres sont une autre raison pour que le procès se prolonge. Depuis le mois de mai jusqu'à septembre il est très difficile de faire venir un témoin devant la justice et de l'entretenir à Bucarest sans lui dire avec précision quand il sera libre de rentrer chez lui. Il y en a qui

refusent de s'y rendre « puisque c'est l'époque des travaux » et ils assurent qu'ils seront disponibles, mais seulement « après l'Assomption de la Vierge »[78]. Les requêtes pour la prolongation du procès arrivent surtout pendant les mois destinés à l'agriculture et quand on invoque à n'en plus finir la phrase qui suit : « voilà que je me ruine depuis si longtemps, maintenant juste aux temps des travaux ».

La « citation » ou comment on fait venir une personne à la Métropolie. L'appel en justice est effectué par l'intermédiaire de l'archiprêtre et des préfets de district. L'accusé apprend le contenu de la pétition qu'on a avancé contre lui plutôt par voie individuelle, bien que, selon le *Code des Lois* (*Pravilniceasca Condică*), le plaignant ait l'obligation d'annoncer le contenu de la plainte[79]. Néanmoins, à la suite de l'analyse des documents, on constate que celui qui porte la plainte doit se rendre à Bucarest où il avance la pétition au département de la justice. De son côté, le Métropolite, quand il apprend le contenu de la cause, envoie l'ordre d'enquêter dans le pays, et ainsi l'accusé est renseigné sur l'accusation dont il est l'objet. Le chef de l'enquête a en même temps la mission de lui faire savoir la date de l'audience et surtout l'urgence de se présenter devant l'instance. Comme le jour fixé n'est jamais respecté, les *zapcii*[80] ont la charge de faire venir les plaideurs. Pour les récalcitrants, on use du *mumbașir*, à savoir le fonctionnaire chargé de faire venir les plaideurs devant la justice. Mais celui-ci perçoit le *treapăd*, taxe judiciaire payable par le plaideur et calculée soit en fonction de la distance parcourue, soit du temps que lui coûte de parcourir le chemin. Ypsilanti établit, par le *Code des Lois*, les sommes qu'on perçoit pour l'effort des fonctionnaires[81]. Il constate pourtant que ces mêmes fonctionnaires entraînent les gens dans la dépense d'un tas de sommes d'argent pour le boire, la nourriture pour eux-mêmes et pour leurs chevaux, et non seulement les agents exécutifs, mais aussi les percepteurs perçoivent le *treapăd* des uns et des autres[82].

Le procès est rarement jugé en l'absence de la deuxième partie et on impose parfois la présence des témoins. C'est la raison pour laquelle la citation est rejetée jusqu'à ce que les deux parties se soient présentes ensemble au tribunal. Pour ce qui est de ceux qui refusent d'obéir à l'ordre, le Métropolite fait appel au Prince, en lui demandant de façon impérative de nommer un *zapciu* « qui aille les chercher et les amener devant nous, puisque, quand une partie se présente, l'autre ne le fait pas »[83].

A Bucarest, la situation des juges, en même temps que celle des plaideurs, est de loin plus facile. Les faubouriens peuvent être amenés devant la justice beaucoup plus tôt et sans trop se compliquer la vie.

Il se peut aussi que l'information arrive corrompue à ceux qui sont chargés de s'acquitter de l'ordre. Comme l'identité de la personne qu'il faut faire venir devant la justice est présentée dans des termes assez vagues, les confusions ne manquent pas de se produire. Plus encore, on ignore le domicile du plaignant ; il doit habiter quelque part dans le district, mais on ne sait pas exactement où. C'est alors que les préfets de district reçoivent la charge de fouiller dans tout le district et de rendre de force l'accusé aux mains du *nefer* (soldat mercenaire chargé de l'ordre). Le mélange des fonctionnaires laïcs et ecclésiastiques provoque à la fois des confusions et des abus dans l'exécution de la mission confiée.

La capacité juridique de la femme. Au XVIIIe siècle, la femme possède une capacité juridique complète. Dans les procès de divorce, de séduction ou de viol elle se représente elle-même et essaie de défendre ses intérêts. Elle est autorisée de porter plainte devant le Prince ou le Métropolite, de se défendre devant les accusations dont elle est l'objet, de produire des témoins et des preuves. De même, la cause ne peut pas être jugée en son absence, la présence de la femme devant l'instance étant tout aussi nécessaire que celle d'un homme. Parfois, elle est accompagnée devant l'instance par un de ses parents, père, mère, frère, oncle. Mais ceux-ci représentent le plus souvent la partie endommagée qui défend ses droits. Par exemple, une veuve pauvre porte plainte en faveur de sa fille qui a été séduite puis abandonnée, ce pour quoi elle réclame la justice pour elle-même et une solution pour se débarrasser du déshonneur qu'elle doit subir et par-dessus tout que sa fille soit dotée par l'accusé « car ce serait dommage, Votre Majesté, qu'une femme misérable comme moi voie sa fille vieillir sans se marier et subisse en même temps l'offense ».

Au XVIIIe siècle, la femme est toujours considérée inférieure (de point de vue physique et intellectuel) à l'homme. La Loi recommande qu'on applique à la femme qui se tient devant l'instance un traitement plus doux à cause de « sa nature faible et défaillante », la raison pour laquelle « on réprimandera moins les femmes que les hommes pour les fautes qu'elles auront commises ». De même, puisqu'elle est plus simple et plus encline à commettre des péchés que l'homme, on recommande une indulgence plus large de la part des juges[84]. C'est parce que la même loi recommande à l'homme de battre sa femme. Cependant, à l'article 185, l'homme a le droit de battre sa femme quand « la faute sera menue,

chaque fois qu'il le veut ». On lui permet d'user du soufflet ou du coup de poigne, parce qu'il ne tombera pas sous l'incidence de la loi, qu'il lui arrive de « la battre si durement ou si fréquemment »[85]. Elle mérite d'être battue, disent tous les clercs de l'époque, puisqu'elle est plus encline à la médisance et au bavardage que l'homme et cela à cause de sa nature. A savoir qu'elle a le tempérament colérique « propre à sa méchanceté de femme », elle répand des rumeurs ou des propos méchants « propre à la curiosité et à la méchanceté de sa nature féminine » ou à cause de « la nature simple des femmes ». Le mari lui attribue les qualificatifs suivant : « femme méchante, bavarde et hargneuse et prodigue des propos déshonorants ». L'Eglise arrive souvent a la conclusion qu'une femme est plus encline au péché que l'homme, alors il faut qu'on la tienne en surveillance et qu'on la châtie pour la corriger. L'Eglise est toujours du côté de l'homme dans ce combat pour la connaissance et la domination de la nature féminine. Tout de même, la femme peut se défendre librement devant l'instance.

II. La vie au tribunal : comportements, discours et témoignage

La procédure juridique. Si la plainte ouvre la procédure juridique, elle ne suffit pas à décider de la finalité d'un procès. Elle fournit les informations minimes nécessaires à la poursuite de la procédure judiciaire. Une pétition peut être accompagnée d'une contre-plainte, à savoir la plainte rédigée par la partie accusée. Après avoir reçu la pétition, le Métropolite déclenche une enquête sur les lieux. La personne chargée de diriger cette enquête doit reconstituer les faits, prêter l'oreille à la partie accusée, rassembler les témoignages des gens de la communauté et rédiger un rapport. Ce rapport, joint aux témoignages écrit, est envoyé à la Métropolie. Le plus souvent, pour recueillir les témoignages, on a recours à la *carte de blestem* (lettre de malédiction). Le rapport reçu, les plaideurs se présentent devant l'instance ecclésiastique. Là, chaque partie est autorisée de se défendre et à produire les témoins ou les preuves dont elle dispose. Si des témoins ou des preuves n'existent pas, le recours au serment sur l'Evangile se prescrit. Le Métropolite décide de la gravité des accusations et il essaie, à une première étape, d'étouffer le conflit en réconciliant les parties. Si cela s'avère impossible, il prononce la sentence et la partie qui a gagné le procès reçoit avec cela une lettre de

jugement. Après 1780, tout est conclu par une *anaphora* finale qui renferme la description en entier du procès. Elle est avancée au Prince et soumise à son approbation.

La plainte. L'archive judiciaire témoigne d'une importance particulière dans la reconstitution des destins de jadis. Une fois devant l'instance, les couples font souvent le bilan de leur vie ensemble, en essayant de découvrir par eux-mêmes pourquoi leur existence à deux n'est pas bien allée, comment leur relation a pu se briser de façon si brutale. C'est au fond une analyse à double portée, personnelle et justificative, car elle est destinée à convaincre les autres que la situation ne peut plus continuer comme ça. En même temps, le plaignant ou la plaignante, dans l'intention de convaincre, met en lumière certains aspects moins connus de la vie en couple ou de la vie en communauté et qui, sans cela, ne nous seraient pas parvenus.

Il arrive que la plainte et la contre-plainte soient remises en même temps à la chancellerie métropolitaine. Soit les parties sont réellement mécontentes et c'est ensemble qu'elles entament la plainte à la Métropolie, soit on met en place une stratégie qui vise à détourner la recherche de la réalité des faits et à semer la confusion au rang des témoins[86].

Un procès tourne autour des valeurs morales d'une communauté, de ce qui est permis et de ce qui n'est pas permis. D'autres pétitions mettent en lumière d'autres conflits collectifs éclatés à l'intérieur de la paroisse à la suite des disputes entre les membres d'une même communauté. Les rumeurs et les bruits colportés par le village ou par le faubourg peuvent mécontenter certains gens. Les jurons et les calomnies se constituent en sujet de plainte. Les suspicions tournent souvent en rumeurs, pour déboucher ensuite sur la peignée dans la rue, voire sur la rixe en bonne règle. Les difficultés économiques engendrent souvent des conflits entre parents et enfants, entre frères et sœurs et qui vont au-delà du cadre restreint de la famille. Les disputes entre beaux-parents et beaux-fils, entre belles-mères et leurs belles-filles s'ajoutent aux conflits d'ordre économique. Récupérer la dot contre la famille de l'époux fait éclater d'autres scandales qui attendent la médiation de la justice.

Revendiquer la justice pousse les acteurs sociaux à avoir recours au tribunal. Aussi un fait social, autrement condamné à disparaître à la longue, gagne-t-il en importance une fois mué en litige. Paroles proférées dans la colère, bagarre dans la rue, jurons et rumeurs ne peuvent plus être passés sous silence, puisque la lettre de malédiction menace de

l'excommunication celui qui ne saurait avouer, raconter les faits. Mué en événement, le conflit est transféré en instance et embrase la communauté. Les querelles entre époux, le viol ou les conflits entre voisins sont d'ailleurs des événements ordinaires qui font partie de la vie de tous les jours, mais qui tiennent un rôle considérable dans la construction de la sociabilité[87]. D'autre part, on peut constater que l'image de la famille dont on traite dans l'archive judiciaire est parfois très cruelle et très sombre. Mais il ne faut pas oublier que seulement le conflit seul devient un sujet pour l'intervention du pouvoir et que dans le registre métropolitain ne sont décrites que les situations de suprême tension. La normalité ne devient un sujet pour l'archive judiciaire que lorsqu'on la donne en exemple à ceux qui se trouvent en litige. Dans ce cas, la normalité ne dépasse pas les limites du stéréotype : « et nous nous aimerons comme les autres gens mariés » ; « et nous nous aimerons comme tous les autres voisins » ; « l'entente, la paix et l'amour régneront entre nous » etc. Présentée comme telle la normalité ressemble plutôt à un idéal.

Qui a donc recours au pouvoir au XVIIIe siècle ? La plupart des plaintes adressées en justice appartiennent aux gens du peuple, parfois très pauvres et qui gagnent le plus souvent leur existence du travail de leurs bras ; viennent ensuite les menus officiers de l'Etat, parents de la pauvreté eux aussi. Les petits boyards et les petits commerçants et les petits artisans des faubourgs (tailleurs, savonniers, fourreurs, épiciers, bouchers, maçons, menuisiers, couturiers) sont à leur tour bien représentés dans les conflits conservés dans les registres métropolitains. Les métiers exercés par les femmes sont très peu nombreux. Après l'analyse de la source, on constate que la grande majorité des femmes qui portent plainte n'ont pas de métier. Seulement les femmes très pauvres ou les veuves travaillent en dehors de leur maison, comme des domestiques, vendeuses de vin ou des remèdes populaires, blanchisseuses. Quand parlent d'occupations, les femmes se présentent comme domestiques, sans caractériser leurs attributions à l'intérieur d'une maison.

Moins nombreux sont les grands boyards, non parce qu'ils n'auraient pas divorcé, mais parce que l'évolution du procès n'était pas toujours inscrite dans le registre. Dans ce cas, les boyards gardent tous les actes d'un procès. D'autre part, ils sont moins nombreux par rapport au peuple menu. Les personnages sont des plus divers : des paysans et des faubouriens mécontents de la conduite de leurs épouses, des prêtres et des moines accusés de séduction et même de viol, des femmes de boyards « avec

des prétentions d'émancipation » qui revendiquent un peu d'indépendance, des femmes abandonnées, des veuves chassées sans dot, des jeunes filles séduites puis abandonnées, etc. Le milieu bien représenté reste la ville de Bucarest avec ses faubourgs. La capitale exerce un grand attrait sur le monde rural. Dans ses faubourgs les femmes se cachent de leurs maris, ici les hommes trouvent leur refuge dans les tavernes et les maisons de tolérance. C'est ainsi que, lors du procès, ceux qui sont venus depuis peu dans la capitale se présentent comme s'ils y habitaient, des gens « du coin », même si leur origine est ailleurs. D'autre part les faubouriens, qui sont du côté du pouvoir, en appellent très souvent à l'aide, même dans des questions dépourvues de toute importance.

Les paysans des villages des alentours de Bucarest s'adressent beaucoup plus facilement au pouvoir. Encore moins visibles sont les habitants des régions de Gorj, Dolj ou Vâlcea et Teleorman. Il est possible qu'une partie de leurs causes soit résolue au niveau local, notamment à la *banie* (cour) d'Olténie ou par les évêchés des environs.

Les causes sont des plus diverses et chacun cherche à argumenter au mieux à son profit « les prétentions de justice » et à les intégrer dans un contexte social le plus près de la pratique juridique de l'époque. En même temps, tout acteur social compte les risques et les profits d'un procès. En matière de séduction et d'abandon un jugement devant l'instance peut apporter à la plaignante des dédommagements matériels qu'elle n'aurait pas espérés. Les dédommagements d'ordre moral sont souvent invoqués par les hommes, puisqu'une bonne réputation implique aussi une place dans la communauté, un emploi.

Les écrivains publics. La plupart des plaintes sont des copies transcrites dans des registres par les logothètes métropolitains ou dont le contenu est repris dans l'*anaphora* finale. Quand un plaignant arrive dans la capitale, il a sa plainte déjà fabriquée et écrite par un notable local, le prêtre ou un autre fonctionnaire de l'administration de l'Etat. La société roumaine de l'Ancien régime est en bonne partie tributaire de ces propriétaires de la plume qui rédigent sur demande et, ce qui est probable, moyennant argent, des plaintes pour les gens qui les entourent. Ils sont d'ailleurs très peu nombreux, tandis que l'analphabétisme caractérise la plupart de la population. Lorsqu'un paysan un peu plus doté essaie de rédiger une pétition pour lui ou pour les autres, la maladresse et le manque d'exercice sont très évidents. Le même mot renferme parfois presque toutes les voyelles connues, car on a de la peine à distinguer entre [e] et

[i], entre [o] et [u], entre [ia] et [a], etc. Des scribes publics avec leur table installée au coin de la rue, comme il y en avait en France, voilà quelque chose qui n'existait pas[88]. Néanmoins, tous ces prêtres ou logothètes font figure d'écrivains publics, d'intermédiaires entre la classe populaire et la noblesse, entre le langage vulgaire et celui soigné. Si le plaignant ne possède pas cette plainte, il peut faire appel aux chanceliers ecclésiastiques chargés à dessein de cette question. La Métropolie donne du papier gratuit, mais cette situation se passe surtout à l'époque du Métropolite Grégoire (1760-1787), qui réorganise la chancellerie métropolitaine. Le plaignant s'oblige à payer l'effort du fonctionnaire[89]. Parmi les logothètes de la chancellerie métropolitaine, à l'époque du Métropolite Grégoire, quelques-uns se retrouvent souvent dans les documents. Le logothète Neacșu s'occupe surtout de la transcription des témoignages. « Je lui ai fait dire au logothète de la Métropolie de les enregistrer », ordonne le Métropolite, le 28 juin 1779, à un plaignant qui se présente avec des témoins devant le tribunal[90]. Mais le logothète Neacșu, tout comme le logothète Velcea, s'occupe en même temps de la transcription des plaintes. Les interventions de ces propriétaires de la plume sont souvent très importantes. On peut aisément le saisir, car ce n'est pas rarement que le logothète passe du style direct au style indirect, de la première personne du singulier à la troisième personne du singulier. La plainte commence par une formule obligatoire qui est censée susciter la pitié. « Notre Révérend Seigneur, je viens me plaindre devant vous, à chaudes larmes » ou « je porte ma plainte devant Votre Sainte Personne pleine de bonté et de miséricorde » ou encore « Notre Trop Saint Père Métropolite, je présente devant Votre Sainte Personne mon humble plainte ». La formule finale possède souvent le même ton : « le serviteur de Votre Excellence, Raducan Titean, postelnic de Titu, dans le district de Dambovitza », « la servante de Votre Excellence, Ruxandra de ces lieux, fille du feu Negoitza, troisième logothète ». Entre les deux on retrouve la déclaration finale couchée par écrit et que l'écrivain public a stylisé par-ci par-là. La fidélité entre la déclaration orale et sa transcription écrite est pourtant difficile à maîtriser. Dans quelle mesure a-t-on conservé le langage vulgaire du plaignant ? Les jurons sont souvent éliminés et remplacés par les syntagmes « paroles déshonorantes », « propos bas et dévergondés ». La description du comportement se réduit à des « pratiques et faits diaboliques ou infâmes ». Cela n'empêche l'expression orale de l'emporter sur le style sophistiqué et prétentieux. Aussi la lecture d'une plainte est-elle capable de nous faire passer par tous les états et

toutes les émotions vécues par le plaignant, laissant au lecteur la possibilité de s'imaginer à son aise l'ensemble des scènes décrites. L'expression orale est encore plus présente dans les témoignages recueillis à l'intérieur de la paroisse. Ici, les prêtres ou les logothètes ne se soucient plus de styliser les témoignages ou d'enlever leurs expressions obscènes, mais ils rendent à peu près exactement les paroles des témoins.

Les moyens probatoires. Le plaignant est censé présenter devant l'instance toute preuve qui puisse élucider ou soutenir les affirmations formulées dans la pétition. Le *sobor* est le seul qui décide de l'importance et du fondement de la preuve présentée. D'après le *Dictionnaire des institutions féodales des Pays Roumains*, les preuves sont des « méthodes par lesquelles les plaignants peuvent soutenir leurs prétentions dans un procès civil et l'inculpé son innocence, dans le procès pénal »[91]. La finalité d'une preuve est de convaincre tout en étant « étroitement liée au mécanisme mental, aux croyances qui prédominent dans les milieux ou elle est administrée »[92]. Par conséquent, accepter un système de preuves particulier correspond au mode de vie d'une société, à sa structure économique, à sa manière de penser, à sa conception du monde, à son niveau de culture, etc.[93] Les codes de lois de l'époque insistent très peu sur leur statut et sur leurs modes d'emploi. Ce ne sont que la preuve par témoins et le serment qui sont analysés dans *Pravilniceasca Condică* de 1780, dans les chapitres *Aux Témoins* et *Au serment*[94].

Les actes écrits. Les actes écrits sont des preuves modernes par excellence. Ils possèdent pourtant un rôle important uniquement dans le cadre de certains litiges notamment les procès sur la récupération de la dot ou les conflits éclatés autour de la succession du patrimoine paternel. Ici, l'acte dotal, le testament ou les actes de propriété sont revendiqués instamment par les juges. Plus l'importance de la preuve écrite dans la pratique s'accroît, plus les gens sont intéressés à produire des documents. Depuis la seconde moitié du XVIIIe siècle, les personnes qui se trouvent en litige reçoivent des actes écrits incluant les décisions judiciaires et peuvent les constituer en preuves au cas où le procès serait repris. Les Princes, particulièrement Alexandre Ypsilanti, ont insisté à travers diverses ordonnances sur la nécessité d'actes écrits, aussi bien que sur l'obligation pour les possesseurs de les authentifier. Chaque district doit avoir attaché un logothète et un registre où l'on enregistre les lettres de justice et l'ensemble des actes de propriété des domaines de la région. Les originaux s'accordent aux propriétaires et authentifiés de la signature du juge de district et de celle du logothète[95].

C'est un type de documents qui présente d'ailleurs certains inconvénients, le manque d'exactitude d'un côté, la possibilité qu'ils soient falsifiés de l'autre. Une fois présentés devant l'instance, on passe à leur expertise. Ainsi, un acte dotal, un testament ou un acte de propriété doit être contresigné par des témoins dignes de confiance, parmi lesquels figure un prêtre ou un autre personnage de la communauté, l'archiprêtre, de même que par le supérieur du monastère voisin[96]. C'est la raison pour laquelle les possesseurs de ces actes essayent de les renforcer soit par la signature du Prince, soit par celle du Métropolite ou d'autres hauts membres du clergé en visite aux pays roumains. Ceux qui n'ont pas d'accès direct au pouvoir font appel aux notables locaux, aux *ispravnics*, aux archiprêtres ou aux hauts dignitaires[97].

L'enquête judiciaire. La plainte débouche presque chaque fois sur une enquête. La chancellerie du Métropolite ouvre une investigation sur le terrain. L'archiprêtre du district ou bien le prêtre de la paroisse est chargé de se renseigner sur les détails du cas. « En dernière instance, nous avons exhorté aussi le confesseur et pope Constantin, principal de l'église Saint Nicolas, de se rendre dans le faubourg en question, là où résident ces gens, de sorte qu'il va faire une investigation sur le lieu parmi les voisins de l'endroit ». Cette investigation est associée à l'idée d'une première réconciliation entre les parties grâce à la médiation accordée par un membre du clergé. Maintenant les parties en litige peuvent accepter le compromis proposé par l'envoyé du Métropolite, et renoncer aux accusations. En fait, la médiation assurée par l'envoyé ecclésiastique n'est pas la première tentative de réconciliation, car il y a également les parents et les voisins qui ont essayé de mettre d'accord les parties. Des médiateurs temporels, ceux-ci ne jouissent pas pour autant du prestige du prêtre. Si la cause se poursuit, le prêtre recueille les témoignages des gens de l'entourage qui lui relatent une part des faits. Les témoins n'ont ni été réclamés par les juges, ni proposés par le plaignant, mais pour une meilleure délivrance de la justice il est nécessaire qu'on écoute les voisins. C'est ainsi que, pour ce qui est des dissensions entre Luxandra et Iordache, le prêtre mentionné ci-dessus, rédige un rapport d'enquête où il inscrit également les opinions des gens de l'entourage. Quels sont donc les témoins dans ce cas ? Ils sont tous des faubouriens et des voisins de la famille. Tel Ionita le barbier, « voisin de même mur » ou Basile le barbier, « voisin d'à côté », tandis que Precup le savonnier habite en face. Par conséquent, leurs rapports à cette famille sont des plus rapprochés, dont nous pouvons supposer qu'ils connaissent

à peu près tous les secrets[98]. La constatation faite sur les lieux et les témoignages représente le premier rapport lu et examiné par le Métropolite avant l'appel des plaideurs au tribunal.

La lettre de malédiction. Cet acte est censé établir la vérité dans la poursuite de certaines causes. Une terrible malédiction se jette sur les têtes de ceux qui auraient caché la vérité ou porté un faux témoignage. La lettre de malédiction fait partie de la procédure judiciaire poursuivie par le tribunal ecclésiastique au XVIIIe siècle. Elle est délivrée par l'Eglise à la requête d'un plaideur qui l'achète soit au Métropolite du pays, soit à l'évêque. Néanmoins, des lettres de malédiction se fabriquent aussi bien par les hauts patriarches du jour jouissant par cela d'un prestige d'autant plus grand que leur coût est plus élevé. Peu nombreux sont donc ceux qui se permettent d'avoir recours aux lettres d'un patriarche[99]. L'investigation commence souvent par la lecture d'une lettre de malédiction au centre du faubourg ou du village. D'autres fois, la lecture a lieu dans l'église paroissiale dans l'intention d'empreindre l'acte d'un caractère hautement solennel.

Le prêtre chargé d'effectuer l'enquête accomplit aussi la mission de lire la lettre de malédiction à haute voix devant tout le monde : « sur l'ordre du Révérend Père Métropolite, nous venons donc de lire cette lettre de malédiction, qui renferme un terrible anathème, devant tous les membres et tous les prêtres du faubourg Brezoianul ». Elle n'est pas nominale et s'adresse à tous ceux qui ont vu, entendu ou appris quelque chose sur la vie en commun des deux époux, sur l'origine des rumeurs, si les faits se sont réellement passés ou non ou sur les aventures de la femme ou de l'homme etc.

Voyons comment se présente une telle malédiction. « Par notre dévotion nous venons donc délivrer devant vous cette lettre qui renferme grande malédiction et terrible anathème. Si cela est ainsi, et que vous craignez Dieu et le sort de vos âmes, si vous avouez la vérité sur qui et ce dont vous êtes informés, nous vous accorderons le pardon et la bénédiction. Par contre, s'il y a parmi les faubouriens et les gens de l'entourage de ceux qui, tout en connaissant les actes de cette femme, si elle est une putain, et quelle existence elle mène avec son mari, renie la vérité, qu'il soit maudit et frappé de l'anathème par notre Seigneur Jésus-Christ ainsi que par les 318 saints pères de Nicée et par les saints conciles, de même que par nous autres dévots. Que le fer et les pierres fondent et se dissipent, mais que le corps de celui-là reste intact et non absout après la mort. Qu'il ait le sort et la guérison d'Aria, qu'il hérite les

boutons de Gédéon et qu'il soit terrassé par le tremblement et le déchirement de Caïn. Qu'il ne connaisse non plus le pardon, s'il ne dit pas la vérité. Voilà ce que nous, Grégoire de Valachie, nous mettons par écrit »[100].

Les témoins visés avouent redoutant l'excommunication ou quelque autre châtiment spirituel dans l'Au-delà. Outre les conséquences de la terrible malédiction valable surtout après la mort, l'excommunication entraîne des conséquences immédiates, comme l'exclusion de l'individu hors de la communauté des fidèles. Pour une certaine période de temps et même pour le reste de sa vie, il n'est plus reçu dans l'église, le prêtre refusant d'officier les services religieux intégrés dans la vie d'un fidèle. Les uns sont saisis par les implications spirituelles de la lettre de malédiction et même s'ils admettent de porter témoignage, ils ne veulent pas accepter le serment.

Ce type de documents tout contraignant rend compte du mode de fonctionnement d'une société. A travers la lettre de malédiction, villageois et faubouriens sont forcés d'avouer ce qu'ils ont vu, entendu ou appris des rumeurs quotidiennes. C'est, autrement dit, une invitation très évidente à médire, à surveiller et à intervenir dans la vie de l'autre sous la protection de l'Eglise. Une lettre de malédiction n'aboutit pas pour autant à donner une finalité aux faits et à décider sur la vérité. Elle est parfois un prélude à d'autres lettres de malédiction, à d'autres comparutions devant la justice.

Témoins et témoignages. La preuve par témoins constitue la preuve la plus importante et la plus utilisée par le système juridique et « beaucoup de procès se jouent sur les paroles des témoins »[101]. Dans une société orale et à laquelle les registres paroissiaux font défaut les témoins possèdent une importance capitale. On les appelle non seulement quand un conflit éclate, mais pour légitimer une naissance, un mariage et même la mort d'un membre de la paroisse. Au tribunal, on fait venir le témoin pour qu'il porte témoignage sur les faits ou les personnes qu'il est censé connaître et qui sont engagées dans le litige. Sa seule présence au cours du déroulement de certains faits suffit pour lui conférer la qualité de témoin. N'importe qui ne peut pas pour autant servir de témoin. La réputation et la crédibilité d'un témoin constituent en outre un objet d'enquête. Cette dernière décide « si le témoin est un homme d'honneur », quels rapports il entretient avec l'accusé, « s'il n'est pas par hasard conduit par l'amitié ou par la jalousie » ; s'il est pauvre et simple. On prend encore une série de mesures de précaution car on suspecte un tel individu

de posséder toutes les raisons de mentir, car « il peut, à cause de sa nature craintive ou de sa défaillance intellectuelle ou influencé par quelqu'un moyennant l'argent, déclarer des mensonges »[102].

Le témoignage suppose la préparation des témoins du point de vue spirituel. Une fois la lettre de malédiction lue, le prêtre les instruise sur les implications spirituelles qu'engage le fait de porter un faux témoignage, ensuite on laisse aux candidats le temps nécessaire de réfléchir à la préparation spirituelle et à la compréhension des conséquences de son acte. Les habitants du village Cățelu, emmenés à Bucarest par Manole, un homme du village pour qu'ils témoignent dans le procès où celui-ci et sa femme se trouvent impliqués, sont pris en charge par le prêtre du faubourg Mihai Vodă. A côté de l'autel de l'église, le prêtre leur donne des informations sur les noces, tout en les instruisant sur la manière dont on porte un témoignage. Car un faux témoignage emporte la perte de l'âme, dit le prêtre[103].

Un témoignage se construit autour de la dichotomie bon/mauvais, honnête/dévergondé, brave/dépravé, autant de qualificatifs décrivant au fond le comportement d'un individu dans le cadre de la paroisse et à partir d'un code de normes spécifiques intégrées à telle communauté. De même, le témoignage ne peut pas exclure les sympathies et les antipathies que les témoins ressentent envers les plaideurs, même si « un vrai témoin devait d'être impartial »[104]. Le plus souvent le témoignage ne s'appuie que sur les faits et les personnes engagées dans un litige, mais le besoin de précision détourne certains de la véritable fin de la déposition. Les témoignages sont recueillis par le prêtre de la paroisse, par l'archiprêtre du district ou par un autre fonctionnaire civil chargé d'effectuer l'enquête. Après la lecture de la lettre on procède à l'accumulation des dépositions. Celles-ci se transcrivent souvent à la fin de la lettre de malédiction. Ce type de témoignage s'appelle « témoignage extrajudiciaire », mais si le Métropolite a besoin d'éclaircissements, il exige la présence des témoins au tribunal. Les dépositions qu'on fait devant l'instance deviennent ainsi des témoignages judiciaires[105].

Dans la pratique juridique on ne saurait se contenter d'un seul témoin. Non pas qu'il y en ait un chiffre fixe, mais à partir de deux tous ceux que le plaignant fait venir peuvent être acceptés. Les témoins ont toujours des rapports très étroits avec les parties – voisins, amis, partenaires d'affaires – et ils connaissent ou viennent d'apprendre certaines choses sur la vie et la réputation des parties engagées en litige. Le témoignage n'est pas d'ailleurs une preuve unilatérale comme dans d'autres systèmes

juridiques[106]. L'accusé peut également faire venir des témoins s'il n'est pas capable de soutenir lui-même sa défense ou les accusations qu'il dirige à son tour contre le plaignant. D'habitude, on accorde à l'accusé un délai de trois jours pour lui permettre de faire venir des témoins qui soutiennent ses affirmations.

Les témoins qu'on fait venir devant la justice peuvent être aussi bien directs qu'indirects. Les témoins oculaires sont des témoins de premier ordre. Ils ont participé de façon directe à l'évolution des événements et ils peuvent en fournir la version la plus crédible. Au cours de leur témoignage ils insistent souvent sur les syntagmes « je l'ai vu de mes propres yeux » ou « je l'ai entendu de mes propres oreilles ». Pour convaincre le *sobor* que sa réputation a été sérieusement menacée à cause de la dépravation de sa femme, Velco, vendeur de légumes, a besoin de témoins. Les personnes qu'il vient de choisir sont impliquées de façon directe dans l'histoire de sa vie. Un voisin qui, par hasard, a surpris Sava dans les bras de son amant au cabaret d'en face et qui, à ce qu'il semble, lui a livré toute l'histoire juste avant de porter témoignage devant le Métropolite et sous la terrible malédiction de celui-ci. Georges du faubourg Ceauș Radu, « possédé par la crainte de Dieu », témoigne : « j'ai vu de mes propres yeux dans le cabaret du faubourg des Olteni, en train de commettre le péché charnel en compagnie de Iordache, marchand de drap, Sava la femme de Velco, vendeur de légumes ». Georges est un témoin de premier ordre, un témoin oculaire indispensable à la délivrance de la justice dans cette cause. Un autre c'est Nicolas, pétitionnaire du faubourg Popescu, lui aussi un témoin oculaire qui intervient de façon tout aussi directement dans la sanction de la pécheresse en la livrant aux mains de la garde de la ville.

> J'y suis allé à trois heures de la nuit et j'ai trouvé dans la cave, dans l'obscurité, Sava et ledit Iordache, et comme je les ai surpris ensemble je les ai emmenés devant la porte du pope Ioniță et retenus là jusqu'à l'arrivée de la garde. J'ai ensuite livré entre les mains de la garde les deux, à savoir Sava et Iordache, pour que Velco le mari de celle-ci l'apprenne, et ce fût au capitaine Georges que je les ai remis, qui faisait alors le service de la garde.

Le troisième témoin n'est autre que le parrain qui a logé les deux époux devant le mariage, Stanciul du faubourg Ceauș Radu. Il les connaît très bien puisqu'il les a hébergés depuis le Saint Démettre (26 octobre) jusqu'à l'avènement du conflit, en décembre 1784. Il n'est plus un témoin direct

et ne se prononce plus de façon catégorique sur les faits puisque, bien qu'il ait vu plusieurs fois Sava, la femme de celui-là, qui se rendait chez Iordache, « il ne peut pas savoir ce qui s'y est passé ». Jamais il ne se douta que le but de ces rendez-vous fut l'amour et non pas les affaires. Le couple à peine marié depuis quelques mois se trouve sous la surveillance du faubourg. La femme rusée réussit à duper son hôte sans duper le reste de la communauté. La complicité du monde masculin va entraîner sa perte. Les hommes interviennent souvent en la faveur de tel membre de leur communauté, en faisant arrêter la femme surprise dans des lieux qui ne lui appartiennent pas. De même que l'enquête va le prouver, l'ensemble du faubourg est au courant de ses aventures. Dans ce cas, le témoignage se construit autour du comportement d'une femme mariée qui ne respecte pas son statut et qui ne se soucie pas de la réputation de son époux à l'intérieur du faubourg[107].

Les voisins sont solidaires d'une femme malheureuse. Ils interviennent en sa faveur par temps de paix et lui servent de témoins fidèles au cours d'un procès. Un mari buveur, casseur d'assiettes, s'adonnant aux jeux de hasard, engendre des sentiments de compassion et de solidarité autour de la femme obligée de subir le comportement agressif d'un tel époux. Se solidariser devient une nécessité puisque l'attitude de l'homme perturbe la paix même de la paroisse. Les cris, les coups infligés et les jurons ont lieu sous leurs regards, dans la cour, dans la rue ou au cabaret et appellent instamment l'intervention des autres. Il arrive parfois que l'homme « tire des coups de pistolet vers trois heures de la nuit et qu'il batte sa femme »[108] ; d'autres fois les gens du village sont réveillés par les cris d'épouvante de « aux voleurs, aux voleurs ». Saisis de peur, les habitants du village Poienari, dans le district de Mușcel, se précipitent dehors pour voir ce qui se passe et sont forcés d'intervenir parce que Mincu Roșca, la hache à la main, pourchasse sa femme à travers les rues du village. Les cris de la femme en pleine nuit peuvent être considérés comme un appel à la solidarité. L'arrivée des gens détourne l'homme de ses intentions, qui devient dangereux pour la vie des autres[109]. Le scandale se mue en spectacle auquel les autres sont invités à prendre part. Les voisins s'annoncent mutuellement, les notabilités locales sont également mises au courant avec une rapidité étonnante. On les appelle sans délai au secours.

On admet également la possibilité de se solidariser contre une femme qui n'accomplit pas ses tâches. Pourtant, voilà que les voisins et témoins expriment leur solidarité envers le mari trompé en même temps que leur

mécontentement et même leur agressivité envers une femme qui néglige de façon systématique ses devoirs et prend la place de l'homme au cabaret ou dans d'autres endroits peuplés notamment d'hommes. Les antipathies et les sympathies personnelles jouent un rôle important dans la construction des solidarités. Les sentiments surgissent de chaque témoignage.

Les gens se connaissent très bien entres eux, le secret n'existe pas et chaque membre doit définir d'une manière ou d'autre les relations qu'il établit avec les autres membres : amitié, si ce n'est que bon voisinage, haine, car l'indifférence n'existe pas et ne peut pas exister. Au XVIIIe siècle, un individu ne peut pas vivre solitaire : il fait partie d'un réseau de relations et est soumis à un ensemble de contraintes sans lesquelles l'ordre social ne saurait être maintenu. Devant la justice, chaque témoin se donne la peine de produire des témoins qui lui soient avantageux. Gagner un procès implique un ensemble large de témoins qu'on fait venir pour soutenir sa cause. Se procurer des témoignages contre de l'argent est tout aussi possible.

Les témoins indirects sont eux aussi appelés pour raconter ce qu'ils ont entendu ou reconstituer *les bruits* qui circulaient par les rues du village ou du faubourg sur le compte de tel ou tel personnage impliqué dans le conflit. C'est justement dans une des lettres de malédiction que le Métropolite rappelait qu'il voulait apprendre même les rumeurs qui circulaient au sujet de Madame Marica Filipescu. Le témoignage indirect comporte plusieurs traits et se situe entre deux côtés extrêmes : connaissance indirecte du sujet du conflit et appropriation comme tels des bruits qui circulent par les rues. Appelés en témoins, certains individus ne connaissent point les faits, n'ayant pas été impliqués ; parfois ceux-ci ne connaissent même pas les personnes engagées dans le litige. Une fois, devant un verre, dans un cabaret, il a entendu parler vivement de la femme d'un homme du faubourg ou d'un autre qu'un des convives avait rencontré au cours de ses pérégrinations à travers le monde musulman. Et, pourvu que celui-ci raconte comment il est arrivé à changer sa religion, voilà une information digne d'être retenue et retransmise.

Le bavardage au cabaret est de même susceptible de se muer en témoignage. Les hommes délibèrent passionnément sur l'amour et la réputation des femmes, sur celles qui sont disponibles et sur leur prix. Une nuit d'amour est ensuite racontée pour qu'ils puissent connaître tous dans les détails, car la virilité est une vertu propre au monde des hommes. Iordache, ancien policier de l'*agia*, connaît pas mal d'hommes qui sont

passés par le lit de la veuve Mărioara, ce qu'il tient directement des candidats :

> c'est un marchand qui m'a dit qu'il a commis le péché de la chair avec la dite…, et je sais encore que Tomiță l'officier de l'*agia* a forniqué avec elle, et c'est justement cet officier qui me l'a dit. Mais, celui qui m'a surtout mis au courant de ses fornications avec ladite Maria, c'est le capitaine Sideri.

Or, un témoin direct sait très bien faire la différence entre ce qu'il a appris d'un camarade ou d'un autre et ce qu'il a lui-même constaté. « Il m'a dit qu'il était l'amant de Mărioara, la fille de Pelin l'officier, qu'il dit vivre avec…, encore que mes propres yeux ne l'ont pas vu" » raconte le capitaine Grégoire, le 22 décembre 1786, appelé pour témoigner dans le même procès[110].

La société roumaine du XVIIIe siècle continue d'être une société d'expression orale qui satisfait son besoin d'information en la recueillant et en la retransmettant. Tendre l'oreille aux discussions des autres est une bonne occasion d'apprendre des choses. « J'ai entendu qu'une dispute avait lieu et je me suis rendu plus près de la maison, ce qui m'a permis d'entendre dire le pope Nicolas, à son beau-frère, que celui-ci n'apportait pas de quoi se nourrir à sa femme, c'est-à-dire à la sœur du premier », raconte un voisin curieux qui avait cessé son travail pour écouter la dispute dans la maison à côté. Sa curiosité a été pleinement récompensée, puisque la dispute des deux hommes a fini par la correction de la femme et de la belle-mère : « en effet, quand le curé s'en fut allé, ledit capitaine a battu sa femme aussi bien que sa belle-mère », dit le même voisin[111]. Louer une chambre devient une excellente occasion d'épier et de surveiller les nouveaux venus. Les couples jeunes sont obligés de se déplacer d'une maison à autre et d'un faubourg à autre, chez des amis, des connaissances, des parents. Ceux-ci arrivent à connaître très bien le mode de vivre de la jeune famille, exposée aux regards, à l'observation, à la critique, aux médisances. Le trou de la serrure, la fenêtre, la cour, les étables sont autant d'endroits qui se prêtent à la surveillance sans cesse au service des gens de l'époque. Les murs sont minces, et les cris ou rien que le ton élevé peuvent être entendus, où des yeux et des oreilles curieuses guettent avec impatience des phrases, des cris, des scènes. Leur interprétation rassemble les gens du village ou du faubourg, lesquels sont en effet les premiers juges et médiateurs des multiples conflits à l'intérieur de la communauté.

Experts et expertise. A partir de la seconde moitié du siècle, des personnes qualifiées et capables de porter un témoignage « scientifique » pour mieux élucider les faits et apprendre la vérité sont de plus en plus mentionnés. Parmi ces experts avant la lettre se trouvent les marchands, les médecins, les sages-femmes. Les marchands possèdent des connaissances importantes dans le domaine économique, ils sont capables d'évaluer les objets qui figurent dans un acte dotal ou fixer le prix d'une parcelle de terre impliquée dans le litige. Le chef des marchands est souvent invoqué dans un procès qui met en cause le partage des biens ou la restitution de la dot. On appelle en même temps le médecin pour connaître son opinion là-dessus.

Plus rarement emmenés devant l'instance, les médecins sont, par contre, très fréquemment invoqués par les plaignants dans leurs pétitions. On peut toujours leur faire porter témoignage. C'est le cas de Marco, le médecin qui a soigné Ruxandre contre la syphilis, en lui prescrivant même une diète qu'elle a observée strictement. Or, comme son mari ne veut pas suivre les conseils du médecin, la maladie revient après chaque contact sexuel[112]. Un autre, Georges, se rapporte au médecin Derviș qui a réussi à le guérir d'impuissance, et les exemples peuvent continuer[113]. Les médecins sont donc des personnages qu'on rencontre en cette fin de siècle, capables de servir de témoins aux gens de leur entourage.

La preuve par indices. D'autres éléments matériels servent de preuves tout aussi importantes dans la pratique judiciaire. Ainsi, le chapeau oublié par l'amant ou le savon offert à la femme fonctionnent comme des preuves douées d'importance dans le procès entamé par Cristea contre sa femme. Les indices ont d'ailleurs été découverts par la belle-mère de celle-ci lorsque, par une nuit d'automne, elle s'est aperçue que sa belle-fille péchait avec un autre tandis que son mari était parti sur la colline pour la vendange. Dès qu'elle eut allumé la chandelle, « elle découvrit le chapeau de l'homme abandonné dans la couche de la femme de même que le savon que son amoureux lui avait donné ». Ces indices sont présentés devant l'instance, de telle manière que la femme ne saurait désavouer[114].

Dans un autre procès, la femme fournit comme preuve une écharpe qui semble appartenir à l'amante. La cour accepte cette preuve. Or, comme l'époux lui donne une autre interprétation, le propriétaire de l'écharpe est appelé en instance pour démêler les choses. Les débats autour de l'écharpe raniment l'ensemble de la cour, y compris les plaideurs et les témoins emmenés pour aider à s'en sortir. La femme ne cesse de s'écrier que le fichu appartient à l'amante, cette Maria que l'homme n'a

cessé de visiter ces derniers temps. Maria intervient donc avec les explications nécessaires délivrées sous le serment et devant les saintes icônes. En effet l'écharpe est à elle, mais Pană lui a demandé de le lui prêter pour y garder l'argent qu'il craignait de perdre. En même temps elle n'aurait pas su commettre du péché avec le mari de ladite femme, en raison des liens de parenté qui les approchent. Une autre Maria, la propriétaire de la maison où était logée la prétendue amante, est aussi appelée devant l'instance et obligée de déclarer sous la malédiction que Pană ne s'est pas conduit en amoureux et quelle était l'histoire de l'écharpe. Elle soutient les déclarations de l'autre femme et observe « qu'elle n'avait su y déceler aucune infamie, à ce qu'elle disait, qu'il ni n'approcha d'elle ni jamais lui proposa quoi que ce fût »[115].

On peut donc noter que tout indice est pris en compte et gagne en importance dans une enquête. Même si, dans ce cas c'est la femme qui est accusée, elle est autorisée à se défendre et à soutenir sa cause en s'appuyant sur des témoins ou sur toute autre preuve qu'elle puisse produire. Les juges constatent d'ailleurs que les accusations sont multiples et bien fondées, tandis que le comportement de la femme pendant l'audience trahit nettement sa culpabilité. « Qu'elle ne nous reproche pas par la suite de ne pas avoir su prêter l'oreille à tout ce qu'elle nous exposa », voilà la raison pour laquelle ils acceptent enfin ce type de preuve[116]. On constate par ailleurs que chaque attitude, chaque geste possède une signification bien connue de la communauté. Ce n'est qu'alors qu'on peut décider si les gestes de Pană sont ceux d'un amoureux ou bien les gestes naturels d'un homme marié. Chaque position sociale possède une série de gestes et d'attitudes qui lui sont propre et les gens de l'entourage reconnaissent, analysent ou sanctionnent sans délai.

Le corps peut également figurer comme preuve. Les blessures, les bleus, le sang peuvent soutenir les accusations formulées dans la plainte. Ils sont des signes acceptés par la cour. « On vit donc la plaignante qui était très rudement battue, qu'on avait si violemment frappée qu'elle en eut l'œil poché et il s'en fut de peu qu'elle n'en devienne borgne ; ou encore ». On peut même voir « les bleus qu'il a provoqués sur sa femme lorsqu'il a voulu l'étrangler ». Ou bien « il a déclaré devant nous que c'était une broche qu'il aurait lancée contre elle, alors qu'elle nous montra son dos dont nous vîmes les vêtements taillés d'un couteau et imbibés de sang, entailles que les sergents eux-mêmes avaient vu ». De qu'elle manière ces faits influencent-ils la décision ? Les juges en sont touchés, ils savent se montrer compatissants envers les femmes battues, si

nombreuses d'ailleurs, mais à qui ils ne cessent de demander de retourner dans le lit conjugal et de se soumettre. Ce n'est donc que lorsque les voisins interviennent pour porter témoignage que, dans le premier cas, puisque l'infamie de l'époux ne connaît pas de bornes, on intervient, mais pour n'accorder qu'une séparation temporaire équivalente à une année[117]. Quant au troisième cas, par crainte que les clercs deviennent tous involontairement les complices d'un crime, on décide de procéder à une résolution immédiate. Il faut rappeler que le procès se trouve entre les mains du Métropolite depuis trois ans déjà, et que, pendant ce temps, les malentendus se sont accumulés sans que le mari change son comportement comme on l'avait espéré[118]. Même si les signes de la violence physique sont visibles, le Métropolite ne consent pas, dans une première audience, à accorder la séparation à la femme battue. Il ne cesse de lui demander de se soumettre et d'obéir à son mari, car celui-ci changera sans doute. Quand c'est l'homme qui expose ses blessures, la cour, où ne siègent que des hommes, réagit sur place, indignée, et va chercher dans la Sainte Pravilă, l'endroit où, au livre 42, titre 12, liste 343, on dit : « la femme qui menace la vie de l'homme par n'importe quel moyen, où sachant que d'autres le menacent et qu'elle garde le silence là-dessus, qu'on l'abandonne ». C'est ainsi que Dobre, l'épicier du faubourg Golescu, obtient le divorce plus tôt qu'il ne l'espérait. Sa tête fendue et les récentes blessures convainquent les clercs que vivre en compagnie d'une femme comme celle-là n'est pas chose facile. En outre, puisqu'elle a eu l'audace de lever la main contre l'homme, elle doit être punie et reléguée au couvent des religieuses « pour qu'elle pleure sur ses péchés, et, en second lieu, pour qu'elle serve d'exemple et d'édification à d'autres »[119].

Alors le corps maltraité, le corps malade, le corps souffrant deviennent des preuves, mais leur importance se juge à partir du sexe de l'accusé. Le corps féminin, le plus souvent invoqué, doit se trouver dans un très mauvais état pour acquérir un statut juridique. En même temps, le corps masculin prend le statut de preuve incontestable une fois touché d'une manière visible.

Le serment. C'est un type de preuve étroitement liée à l'importance de la religion dans la société roumaine moderne. Dans les Pays Roumains on y recourt notamment lorsque les parties engagées dans le litige ne possèdent aucun autre type de preuve et ne peuvent soutenir leurs accusations ou se défendre qu'en prêtant serment. Les conflits autour de la dot, ceux qui concernent la défloration ou le viol sont résolus par le

recours à ce type de preuve. L'une des parties consent à soutenir ses accusations ou son innocence en acceptant le serment et la malédiction qu'il renferme. Du même coup, la partie adverse est tenue d'accepter la preuve qu'on vient de proposer, puisque le refus du serment équivaut à un consentement de sa part aux yeux de la cour. On n'aurait prêté le serment qu'après une préparation préalable des individus qui avaient sollicité ce genre d'épreuve. On accorde un délai de trois jours, pendant lesquels les parties prennent leur temps pour réfléchir profondément aux conséquences spirituelles et avouer leur péché. Les uns renoncent ne voulant pas charger leur conscience d'une malédiction. Le jour prévu, les parties accompagnées de leurs familles se dirigent vers l'église métropolitaine où les clercs attirent une fois de plus leur attention sur le pouvoir de la malédiction, après quoi le serment se prête sur l'Evangile. On pouvait prêter le serment dans d'autres églises aussi, ce qui comptait était la présence de l'envoyé du Métropolite, pour témoigner du bon accomplissement du rituel et pour enregistrer par écrit le résultat final de cette épreuve. D'autres fois, la procédure observée est encore plus compliquée. Les témoins produits par la veuve Mihalcea sont soumis à un rituel que ni la plaignante ni les témoins ne sauraient reconnaître et ils vont jusqu'à demander au Prince des explications concernant sa signification.

Alors les témoins ont été introduits dans l'église métropolitaine et un prêtre vêtu du saint costume sacerdotal « a mis aux mains des témoins des torches allumées qu'ils ont éteintes dans l'eau »[120]. Pratiqué aux époques antérieures, un tel rituel avait perdu son importance à cette fin de siècle. Il n'est resté présent que dans la mémoire des clercs qui en connaissent non seulement le déroulement, mais aussi la signification[121]

Le recours à ce type de preuve s'accroît vers la fin du XVIIIe siècle. Tant le pouvoir politique, que le pouvoir spirituel ont essayé par diverses ordonnances de limiter l'accès au serment, en exposant les conséquences fatidiques aux sujets et aux paroissiens. Etre blessé ou perdre son âme ne comporte point de risque pour pas mal d'hommes qui acceptent facilement de jurer qu'ils ne se trouvent pas coupables du péché de chair avec des filles accusatrices et qu'ils ne sont non plus les pères des enfants nés de ces liaisons passagères[122].

La présentation et la construction de la défense. Devant l'instance, hommes et femmes mettent en scène toute une stratégie défensive. L'absence d'avocats ne les encombre point. Leurs plaidoyers sont

argumentés, tandis qu'ils se servent des émois, des larmes et de leur propre corps pour mettre en scène leurs penchants dramatiques. Les accusations faites « par la bouche » et sans s'appuyer sur des preuves ne sont pas prises en compte. Par contre, elles entraînent la sanction des plaignants pour «accusations mensongères». Il faut que la vérité puisse être toujours prouvée. Et pour ce faire, les juges ont besoin des deux parties. Leur présence est obligatoire et leur absence emmène la prolongation inutile du procès. L'accusé est censé rendre compte des accusations dirigées contre lui et il a sans doute le droit de se défendre. Il peut même, d'accusé, devenir accusateur, pourvu qu'il sache soutenir les accusations qu'il vient exposer devant l'instance. La méfiance de la cour par rapport aux accusations produites est toujours manifeste. Elle semble tenir plutôt d'une stratégie adoptée par les clercs pour empêcher les individus de s'aventurer dans des histoires ou des mensonges inutiles. La construction de la défense engendre souvent des discours contradictoires, et, pour voir clair, les juges se reportent soit aux résultats des enquêtes, soit aux témoins.

La femme qui présente sa vie comme une « mer de larmes » peut-elle susciter la compassion des juges ? C'est devant l'instance que la femme joue le rôle de sa vie. Larmes, plaies et vêtements, menace de suicide sont mises en scènes pour un enjeu assez sérieux, comme la récupération de la dot ou une existence plus paisible. Si aux contemporains l'enjeu semble insignifiant, quant à elle, la dot est censée l'aider à survivre ou à trouver un autre mari. Le plus souvent, la femme joue sa propre tragédie.

D'autres fois la défense est construite comme le comble de la confusion et de l'incohérence, entre l'aveu et le désaveu des mêmes actes. On recourt facilement à l'invocation des saints et de la Sainte Croix lorsqu'on devine quelque trace de méfiance chez les clercs. Les plaideurs passent d'un état à un autre, de l'humilité à la violence, du respect à une complète méfiance envers le système judiciaire. Ce sont surtout les femmes qui craignent sans cesse être trompées en raison de leur statut inférieur. La peur devant la peine corporelle entraîne avec elle l'aveu, qui n'est pourtant destiné qu'aux oreilles des membres de la cour, car au-delà des portes de la Métropolie, les gens renient tout et vont jusqu'à entamer une plainte contre leur accusateur, ce qui complique inutilement le procès. D'autres, plus audacieux, adressent une plainte à la cour princière par laquelle ils accusent les clercs « qu'ils leur ont voilé la justice ». Touchés par ce type d'accusation, le Prince et le Métropolite reprennent le procès en allant jusqu'à enquêter auprès des clercs qu'on accuse. La tâche du

Métropolite est tout aussi difficile. Savoir discerner avec patience entre les fragments du réel que chacun présente de son côté, entre les histoires des témoins, entre les investigations exposées par les envois sur les lieux n'est pas chose facile.

Le discours des hommes. Le discours masculin est moins nuancé et moins inventif que celui des femmes. Les hommes mariés s'intéressent à deux choses : l'efficacité économique et la fidélité conjugale. L'inefficacité physique d'une femme est un grand problème chez un couple au XVIIIe siècle. La maladie entraîne avec elle la stagnation du point de vue économique du ménage et parfois même sa ruine. Les rôles sont très bien fixés et une bonne connaissance des attributions et des devoirs de chacun garantit l'efficacité et la survie d'un ménage. La femme a besoin de l'appui masculin pour survivre, l'homme a besoin, en échange, d'une femme saine et bonne maîtresse de maison et qui assure biologiquement et socialement la perpétuation de sa lignée. Lorsque la femme ne correspond pas à ces exigences fondamentales, tout ce qu'il revendique c'est d'écarter le membre malade et de trouver quelqu'un d'autre qui y corresponde. Par conséquent, c'est autour de deux grands aspects de la vie en couple que son discours prend corps : la capacité physique de la femme d'entretenir la maison et sa pureté sexuelle. La fornication chez la femme et la fréquentation de la taverne produit du déshonneur au mari qui ne peut pas la maîtriser. Incapable de la dominer, il sera tout aussi incapable de diriger sa maison. Les gens du faubourg médisent de lui et ils lui conseillent même de prendre position. L'absence d'enfants autorise l'homme à renoncer encore plus facilement à une femme pareille, et les juges eux-mêmes reconnaissent que, « puisqu'il n'a pas d'enfants, il n'y a aucune raison pour qu'il souffre d'être dénigré par les autres, car il est un brave homme et un bon administrateur du ménage »[123]. Aussi l'infidélité conjugale et la conduite débauchée autorisent-elles l'homme à solliciter la séparation, vu que la femme, sa pureté sexuelle et sa bonne conduite représentent l'honneur de la famille.

Quand on l'accuse de séduction et d'abandon, l'homme rejette radicalement la faute sur la femme et sa réputation. C'est ainsi que l'image de celle-ci peut acquérir parfois les aspects d'un monstre à sexualité dévorante. Il se tourne vers le faubourg pour qu'il témoigne de ses désirs charnels indomptables. « Je ne suis pas le seul », s'excuse un accusé. La réputation d'une fille à l'intérieur d'une paroisse devient un objet de recherche pour l'Eglise, de sorte qu'un homme accusé d'un acte semblable fait naître des solidarités de la part des autres hommes. L'accusé

le sait, et il n'en devient vraiment inquiet que lorsqu'on lui demande de prêter serment. Pourtant, il y en a de nombreux qui en prêtent aisément sans qu'ils se soucient des conséquences spirituelles, qui ne deviennent d'ailleurs évidentes que dans l'Au-delà.

Le discours des femmes. Le discours d'une femme prend corps en fonction de l'enjeu du procès. Si elle est pauvre, chargée d'une ribambelle d'enfants et d'un époux alcoolique qui n'accomplit pas ses tâches, la femme insiste sur son infériorité : faiblesse physique, simplicité intellectuelle. La femme victime peut tirer beaucoup de profit à la suite d'un procès de séparation pour ce qui est de la récupération de la dot et du partage des biens nécessaire à l'entretien des enfants. Le plus souvent, le discours réfléchit la réalité quotidienne à l'intérieur de la plupart des couples pauvres dont on traite dans l'archive judiciaire. La femme ne commet aucune erreur lorsqu'elle décrit sa vie comme une « mer de larmes », si ce n'est qu'elle rend trop sombre l'image de celui qu'elle accuse ou qu'elle omet certains faits pour éviter de se mettre elle-même sous un jour défavorable. Son message doit être aussi convaincant que possible et susciter du même coup la compassion de l'assistance, voire arracher des larmes aux membres du *sobor*. Le même discours se manifeste chez les femmes et les veuves qui essaient de récupérer leur dot contre la famille de leurs beaux-parents, chez les jeunes femmes séduites et abandonnées. La femme misérable ne trouve son appui qu'auprès du bon Dieu, du Prince et du Révérend Père Métropolite qui ne sauraient commettre aucune injustice. Ainsi, le dernier se dévoile le protecteur des pauvres ; or c'est à cette catégorie que la femme appartient. Elle a besoin d'être protégée par le monde masculin, en même temps qu'elle doit être défendue contre celui-ci, si agressif parfois. Qui saurait mieux le faire que les dirigeants même de cette société, le Prince et le Métropolite. N'ayant ni père ni frères puissants, elle se présente comme victime afin d'obtenir gain de cause. Sa plainte devient dans ce cas « un récit de malheur »[124].

Les femmes coupables n'usent pas moins de cette stratégie. S'apercevant qu'il y a quelque chose qui ne va pas à l'intérieur du couple, la femme prend le devant de l'homme et adresse une plainte à la Métropolie fondant son discours sur la dichotomie femme soumise et inférieur/ homme autoritaire et supérieur. Pourtant, l'enquête dans le pays prouve tout le contraire. Quand elle n'a plus rien à perdre, la femme change son discours de façon radicale. Elle n'est plus une victime, mais une accusatrice qui fournit mainte accusation contre le monde masculin,

jurant et maudissant tout le monde, allant jusqu'à frapper son mari devant les membres du *sobor*.

Parfois, à côté de la femme siège la mère. Et c'est ainsi que toutes les deux entament la plainte à la Métropolie. La belle-mère, mécontente de l'existence que mène sa propre fille, est aussi autorisée à porter plainte contre son beau-fils. La plainte de Voica, belle-mère de Dobre, brigand de Ploiești, est construite de façon impeccable. Son beau-fils possède tous les vices que la société attribue au mauvais mari : ivrogne fieffé et hargneux, il frappe sa fille du yatagan, au point de la laisser « plus morte que vivante », il ne lui apporte pas de quoi entretenir le ménage, il fréquente d'autres femmes. En plus, pour soutenir ses propos, elle cite dans le discours de la pétition le curé Ivan qui serait intervenu à plusieurs reprises pour donner la communion à la misérable femme. Les faits présentés ne sont pas tout à fait dépourvus de vraisemblance, dont la signification seule a été détournée de façon à servir l'intérêt de la fille de celle-ci. L'enquête qui s'ensuit prouve en effet qu'un jour Dobre lui a donné deux ou trois soufflets, mais cela n'est pas une raison pour qu'elle lui en veuille ou qu'elle divorce de lui, et, à ce qu'il semble, elle a mérité les coups, puisqu'il n'aurait pas foncé sur elle sans raison. A la fois, l'intervention du curé paroissial s'impose parce que la femme a des nombreuses crises d'épilepsie. D'autre part, personne ne témoigne afin de soutenir ses accusations. C'est ainsi que le Métropolite juge la cause sans fondement, tandis que la femme est obligée de rentrer chez elle et de se soumettre à son mari[125].

Les mensonges et la mise en place d'une stratégie aussi crédible que possible représentent également une stratégie. Les faits ont vraiment eu lieu, les personnages invoqués existent réellement. Cependant le plaignant ne livrera que les côtes qui sont à son avantage, en omettant le reste ou en lui donnant une toute autre interprétation. Si les témoins vont contre son intérêt, c'est qu'ils ont été corrompus ou bien qu'ils soient de bons amis de l'accusé, ceux-ci contribuant d'ailleurs à amplifier les dissensions survenues.

La manière dont une stratégie, aussi minimale qu'elle soit, prend corps peut être observée chez n'importe quel plaignant, surtout qu'en l'absence d'avocats chacun est obligé de se défendre d'une manière aussi convaincante que possible. Beaucoup plus élaborée s'avère être cette stratégie dans les rangs des plaignants qui font de fausses accusations tout en espérant obtenir par cela certains bénéfices matériels. Cela se passe notamment au niveau de la paroisse lorsque les accusations dont

les prêtres d'un même village ou faubourg se chargent réciproquement se succèdent et divisent la communauté en deux parties, dont chacune espère écarter les autres et gagner du même coup en membres et en bénéfices. C'est la raison pour laquelle les accusations contre un membre de prestige de la communauté tournent autour de sa réputation et ont comme point de départ les rumeurs fabriquées dans ces circonstances.

Compromis et peine. Le plus souvent le Métropolite agit en arbitre essayant de « rétablir la paix et non pas d'imposer la loi »[126]. D'autre part, le Métropolite aurait peine à accepter de prendre une décision définitive qui entraînerait la perte d'une âme. Il est juge tout en étant prêtre. Or, en sa qualité d'envoyé du Seigneur sur la terre, il se doit d'espérer, de proposer l'amour à la place de la haine, l'entente à la place de la dispute, l'amour du prochain à la place du scandale. Il est médiateur et, en dernière instance, juge. Protecteur de la famille et de la morale chrétienne, le Métropolite s'acharne à ce que ces idées soient toujours valables. Mais, tout en s'y prenant de cette manière, il arrive qu'une dispute ne soit pas éteinte ou que l'accord proposé et arbitré par le Métropolite ne s'achève pas nécessairement par l'apaisement du conflit.

La peine est largement utilisée pour imposer le compromis. Hommes et femmes supportent, en général, le même type de peine. La plus simple, qui est aussi la plus courante, est l'administration de coups. La privation de liberté s'utilise tout aussi largement. Dans l'intention d'obtenir de l'accusé qu'il accepte l'accord proposé par la cour. Le renvoi des femmes au couvent et la prison pour les hommes sont des peines qu'on prononce souvent. L'efficacité de ces méthodes reste en général assez faible. Voilà comment réagit une femme qui s'est sauvée de chez son mari dont elle est restée séparée pour 195 jours et auquel elle était mariée depuis trois ans. A la suite d'une première audience, la femme accepte de retourner chez elle, par l'intervention de son père et des clercs de la cour de justice. On va jusqu'à rédiger des lettres de réconciliation qui renferment des « consentements mutuels » et qu'on passe dans le registre. Pourtant, au moment où elle allait signer, la femme change d'avis et remet aux clercs une plainte dans laquelle elle accuse son mari de méchanceté. La cour, scandalisée devant une telle audace, la relègue au couvent, surtout qu'elle est très jeune et qu'elle a une conduite débauchée de sorte qu'on doute de sa part une rechute dans le péché. Là-bas, au couvent, elle reçoit la visite d'un envoyé de la cour qui cherche à apprendre si elle n'a

pas par hasard changé d'avis et si elle est revenue à des sentiments plus aimables. Heureuse de s'en tirer, la femme promet de donner son accord et de signer l'acte. Cependant, de retour devant la cour, elle refuse toujours de consentir et d'apposer sa signature. Puisqu'on ne peut pas la laisser en liberté, elle est une fois de plus renvoyée au couvent, car « il ne lui sied pas de courir d'un lieu à l'autre, aussi redoutons-nous sa jeunesse, et dans l'espoir qu'elle se remette et consente à retourner à sa condition de femme mariée ». Lorsque « lundi à deux heures » la femme s'est ravisée à signer la lettre de réconciliation, on s'en réjouit pleinement, mais « le lendemain, mardi, à deux heures de la nuit », la femme s'est sauvée, mais non pas les mains vides, et en emportant tout ce qu'elle a pu de la maison de son époux. Parce qu'elle n'a pas su respecter son engagement, le Métropolite décide d'accorder à l'époux une lettre de séparation. La justice est délivrée en l'absence de celle-ci, ne l'ayant pas retrouvée en effet, ce qui ne comptait plus, car les faits furent nets et probants. Malheureusement, le père fut obligé à restituer à son ancien beau-fils tout ce que sa fille avait volé à maintes fois dans la maison de celui-ci[127]. Ce n'est pas du tout un cas singulier, et la tergiversation quand il s'agit de prendre une décision ne fait que compliquer les choses, multiplier les dépenses des plaideurs, en agglomérant surtout le tribunal d'une centaine de causes.

Parfois, l'impuissance et le chagrin de la cour dans de telles conditions transparaissent dans les lignes d'une *anaphora*. Voilà ce que le Métropolite Grégoire écrit dans un cas qui lui donne du fil à retordre :

> Nous avons décidé de la faire entrer en religion malgré elle (ce qu'elle nous avait elle-même promis précédemment) et à cause de sa nature et de ses mœurs infâmes et enclines aux choses terrestres, la religion lui fournit non pas une expiation, mais une condamnation[128].

La peine est infligée de préférence au cours de cette période de négociations quand la cour cherche une solution pour éteindre le conflit et sauver les âmes de ceux qui se trouvent en conflit. La peine corporelle renferme une double fin : la correction du coupable et l'exemple offert à tous ceux qui veulent voir et prêter l'oreille : en outre, pour que cela serve d'exemple à tout le monde, elle est administrée en public, dans la rue. La famille peut faire recours auprès du pouvoir pour demander son intervention punitive envers le membre insoumis[129]. Alors la punition physique est réservée aussi bien à la femme insoumise, qu'au fils rebelle,

à la belle-mère bavarde, à la fille insolente ou au mari prodigue. Les prêtres en erreur subissent aussi la peine corporelle. Les nobles ne subissent pas cette peine déshonorante.

Dans la capitale, les coups sont administrés par les employés de la *spătărie*[130] ou de l'*agie*[131], tandis que dans la province, la tâche d'appliquer la correction est confiée aux agents exécutifs locaux. Le châtiment vêt plusieurs formes : les coups de bâton, les coups à la *falangă*[132], les coups à la plante des pieds et l'attelage au joug[133]. Le nombre de coups appliqués variait en fonction de la faute commise et de la constitution physique du coupable. La femme, par exemple, reçoit moins de coups que l'homme. On ne l'en exempte qu'à condition qu'elle soit enceinte : « j'ai ordonné, de mon autorité, qu'elle soit gardée trois jours en prison, avec décision qu'elle soit punie par la peine corporelle devant tout le monde pour servir d'exemple à d'autres putains, car on l'a mise en liberté pour l'instant, grosse comme elle est ». C'est ainsi qu'on décide dans le conflit entre le fourrier Nicolas accusé de séduction de cette femme depuis quatre ans [134].

En prison. Ceux qui, d'une manière ou d'autre, transgressent les règles de la société, qu'elles soient ou non écrites, sont punis. Or « la prison est une solution détestable, mais dont on ne saurait s'en dispenser »[135]. La privation de liberté devient, vers la fin du XVIIIe siècle l'une des peines les plus utilisées. L'enfermement devient aussi fort dans tous les pays d'Europe. En France, par exemple, les parents et les époux usent des lettres de cachet pour envoyer en prison ou à l'hôpital le membre de la famille qui est touché par le désordre ou le débauche[136].

Les amendes, les peines corporelles sont souvent accompagnées de la réclusion derrière les murs. La privation de liberté s'applique de préférence à la suite de l'enquête ou même après l'audience des parties, avant que la cour ne décide de la sentence. En l'attente de la décision, l'accusé reste enfermé soit dans l'une des monastères des environs, soit dans la prison la plus proche. Comme la présomption d'innocence n'existe pas, les accusés sont jetés dans la prison où ils sont parfois abandonnés à l'oubli. Les amantes sont les premières qu'on enferme derrière les murs. Coupable ou non, la femme ne bénéficie pas d'une enquête juste, car on s'accorde à prouver sa culpabilité par sa nature même. Dans ce cas, au-delà de la privation de liberté, la femme continue de subir la peine, le bannissement au plus loin de la maison de son amant présumé. En effet, ce qui compte c'est de protéger et de conserver la famille, et la femme pourrait constituer un danger réel pour la paix de la communauté.

On observe à la fin du siècle deux types d'enfermement qui cherchent à s'affirmer : la prison corrective et la « prison- peine »[137]. Elles s'appliquent en fonction de la sanction donnée et de la culpabilité de l'individu. Le monastère est destiné à corriger la conduite de celui qui a péché et dont la faute est surtout d'ordre moral. Les monastères de Viforâta et de Dintrunlemn sont les préférés du Métropolite pour y enfermer les femmes. Pour ce qui est des hommes, le pouvoir préfère les reléguer aux monastères de Snagov, de Cernica et de Căldărușani. Les conflits conjugaux sont d'habitude résolus par le Métropolite par le recours à la privation de liberté, le temps passé entre les murs du monastère figurant comme conseiller, tandis que l'endroit était perçu comme un espace spirituel qui oblige le coupable à méditer sur la vie et, s'appuyant sur son entourage à corriger ses erreurs. Le monastère figure par conséquent comme un « instrument de transformation des individus »[138].

Malgré le fait de recevoir les « insoumis », le monastère ne dispose pas de moyens nécessaires pour les surveiller et les instruire. En fait, le pouvoir l'oblige à prendre en charge tous ces rebelles, sans lui donner l'appui nécessaire dans la poursuite du processus de « punition et redressement moral ». L'archimandrite George, le prieur du monastère de Cernica, demandait au Prince Alexandru Moruzi (1793-1796) de ne plus y envoyer personne en vue d'être emprisonné parce que « ce n'est pas un monastère capable de garder celui-là comme il convient, n'ayant pas de palissade de clôture en muraille solide ». Il recommandait d'ailleurs au Prince le monastère de Căldărușani lequel « est monastère doté d'un mur d'enceinte, peut-être même plus paisible et pourvu de tout le nécessaire pour n'importe qui »[139] . Les couvents de femmes se trouvent dans la même situation, comme c'est le cas de celui de Viforâta où la fille d'Ecaterina Ciubucioaia faillit mourir parce que, malade, personne ne s'occupa d'elle, ce que d'ailleurs on n'aurait su faire[140].

Au niveau des districts, les archiprêtres et les *ispravnics* possédaient leurs propres prisons. A Bucarest, la *spătărie* ou l'*agie* porte le nom de celui qui se trouve en tête de l'institution à l'époque. Le 2 octobre 1763, à la prison de Monsieur Pantazi Câmpineanu, on emmène Trandafira, la femme d'Ioniță, le fourreur du faubourg de Gorganu, arrêtée par la garde princière « dans une maison sur Podul Calicilor à 4 heures de la nuit, en compagnie de deux marchands »[141]. Ces petits endroits de réclusion ont un caractère temporaire et transitoire. La femme et ses deux clients vont y passer de deux à quatre semaines. La période dépend en grande partie du degré de rapidité des fonctionnaires et de la promptitude avec laquelle

on sait délier les langues, jusqu'à ce qu'on soit renseigné sur le statut des individus surpris en train de commettre le péché, que le mari en soit mis au courant et qu'on ait avancé la plainte pour la punition des coupables. D'habitude, ce sont les hommes qui payent l'amende, tandis que les femmes sont reléguées au monastère jusqu'à ce que l'époux décide de leur sort[142].

Le travail forcé est réservé de préférence aux hommes. Cette peine s'associe d'ailleurs à un caractère récalcitrant et à la rechute dans le péché. Evcea, fabricant de bougies, est renvoyé en homme de peine servir dans les maisons princières pour une période d'une année parce qu'il était engagé depuis trois ans dans un procès contre sa femme, et il n'y eut aucune autre sanction qui le fasse renoncer au mauvais traitement qu'il lui infligeait, gaspillage de la dot et de la fortune commune[143]. Quelques-uns sont envoyés travailler sur d'autres chantiers princiers dans le pays, voir à Bucarest. Le bagne revient en principe aux meurtriers et suppose le travail forcé. Necula du faubourg Totoiescu est envoyé au bagne, où il restera une année et demie pour avoir essayé de partager sa femme avec les autres soldats, ses camarades[144].

Pareil, les prisons ne jouissent pas non plus d'un meilleur état que les monastères, mais la prison et son régime ne retiennent pas encore l'intérêt de la société roumaine au XVIIIe siècle. Il n'y a pas de programmes ou de règlements capables de fixer des normes concernant le statut des détenus. L'isolement des prisonniers par rapport au monde extérieur est loin de réfléchir la réalité. L'isolement individuel comme « principe fondamental » de la privation de liberté et la solitude comme instrument positif de « redressement » peuvent être réalisés[145]. Il n'empêche : le cachot est associé par certains avec la mort; tout comme dans la tombe, si l'on est envoyé entre les murs d'une prison, c'est pour y pourrir. – « Ce serait dommage que je disparaisse et moisisse en prison, surtout que j'ai une femme et des enfants », dit la plainte de grâce d'un détenu[146].

La sentence. Pour le conseil ecclésiastique, la pratique judiciaire a plus d'importance que la norme[147]. La loi est souvent invoquée au nom de l'autorité, mais la prise d'une décision montre très nettement que le rapport entre la pratique et la norme penche du côté de la première. La sentence se présente comme une perpétuelle négociation entre le Métropolite et les parties engagées dans le litige. Quand les choses ne peuvent plus être redressées, le Métropolite accorde la lettre de séparation, tout en réfléchissant sur le droit au remariage. En fonction de la faute commise, l'un des époux va perdre ce droit. Sa décision est

également influencée par l'âge des inculpés. Neaga et Anastasie Dascălul de Voiculești, dans le district de Ialomița, reçoivent l'un et l'autre le droit au remariage après avoir été séparés. Dans la notification envoyée par l'archiprêtre, les juges justifient cette décision par la jeunesse des deux responsables des péchés[148].

La menace du suicide précipite parfois la fin du procès. Seulement les femmes usent de cette stratégie. Comme elles se trouvent dans des situations désespérées, courant les tribunaux depuis des années, il y en a même de celles qui préfèrent la mort : « elle n'a pas consenti au conseil de faire la paix, déclarant qu'elle voulait mieux avoir la tête tranchée ou être noyée ou bien être mise à mort, plutôt que d'accepter son mari auprès d'elle », menace Rada, le 27 août 1769[149]. Puisque l'Eglise regarde le suicide comme un péché mortel, elle est presque toujours sensible à ce type de menace. En revanche, les hommes ont recours à un autre type d'intimidation, à savoir, ils menacent tuer leurs femmes.

Le Métropolite et sa cour essaient d'encadrer la décision dans les formes rigides de la loi. Pour chaque cas en particulier, on se rapporte au code de lois pour trouver l'équivalent législatif, mais les hommes, avec leurs problèmes s'avèrent être beaucoup plus compliqués que les articles de la loi. Ainsi la sentence est-elle négociée entre les parties chaque fois que celles-ci se présentent devant le tribunal, car des méthodes existent pour accepter réellement un compromis, ce qui dispense le Métropolite d'accélérer la démarche. Avant de prendre une décision finale, on observe un délai qui va de deux à dix ans. C'est ainsi que, le 10 juin 1761, à la cour du Métropolite Grigorie on rencontre Dragușin de Slomn, dans le district de Prahova. Il se plaint contre sa femme Chiva. Le cas n'est point compliqué; le mari a surpris sa femme couchée avec un domestique. Pour s'assurer du succès à la fin du procès, le mari cocu appelle les voisins et les prêtres du village pour qu'ils les voient de leurs yeux faire l'amour juste dans le lit conjugal. Muni de témoignages, confiant, Dragușin comparaît devant la Métropolie. L'enquête effectuée par l'archiprêtre Toma de Prahova lui est avantageuse. Conformément à la loi, un mari est autorisé à tuer sa femme s'il la surprend en train de commettre l'adultère ou bien il peut la chasser, tandis qu'elle perd la dot et les cadeaux des noces[150]. Bien qu'il s'agisse d'un cas d'adultère qui s'appuie sur des preuves incontestables, la loi et ses articles sont ignorés. Par contre, on demande au mari de pardonner sa femme et d'aller à ses affaires. Le 15 juillet 1764, Dragușin répète sa plainte auprès du Métropolite. Entre temps, les choses se compliquent, puisque la femme, non seulement ne se soumet

pas, mais elle devient une habituée du cabaret du village. Une nouvelle enquête, d'autres témoins qu'on fait venir, et de nouveau le Métropolite décide de le réconcilier avec sa femme. Le 4 novembre 1764, Dragușin insiste pour qu'on procède à une autre enquête, à d'autres investigations. L'ensemble du village porte témoignage contre cette femme qui a renoncé au métier à tisser pour la table du cabaret. « Des chemises aux enfants et au mari, elle ne saurait en tisser, si ce n'est pour son père qui subvient toujours à leurs besoins, homme industrieux et brave celui-là, tandis que Chiva ne fait que s'enivrer, ce qui lui a fait prendre d'autres vices encore, comme la fornication ou le vol », avoue un voisin. Le Métropolite ne se laisse pas cette fois-ci non plus convaincre d'accorder la lettre de séparation. Ce n'est que le 27 mai 1765, à la suite d'une nouvelle plainte, que le Métropolite prononça enfin la sentence. Dans la décision finale, le seul article qu'on invoque est celui qui se rapporte à la perte de la dot. C'est au fond une référence inutile, puisque, las de courir les tribunaux, l'homme renonce à ce droit et rend à celle–ci entièrement la dot jusqu'à la moindre chose, tant ne lui importe que de se débarrasser d'une femme qui l'a ruiné et à laquelle il a néanmoins tant de fois payé à boire au cabaret[151]. Ainsi le procès, entamé en juin 1761, prend fin quatre ans plus tard, ce qui le range d'ailleurs parmi les cas les plus heureux.

La sentence comporte toujours un côté pénitentiel. Dans *l'anaphora* on le souligne : « nous leur avons donné en même temps une pénitence ». Malgré tout ça, l'information n'est jamais présentée dans les détails. Le châtiment le plus dur qu'on vient de déchiffrer entre les lignes du code consiste dans la perte du droit de se confesser pour le reste de sa vie. Autres châtiments de nature pénitentielle renferment un ensemble d'autant plus considérable de prières ou de génuflexions.

La décision est inscrite dans une « lettre de justice ». En principe, tous les acteurs sociaux, qui se présentent en instance et qui gagnent, reçoivent une telle lettre renfermant le résultat de l'investigation et la décision offerte. Lors de la reprise du procès, ces documents sont fortement demandés par les juges. La différence entre la pratique et la norme est cependant immense. Les diverses ordonnances princières d'Alexandru Ypsilanti insistent sur l'obligation de ceux qui accordent la justice de rédiger des lettres de justice et de les signer de la main des parties[152]. A la Métropolie, on remplit cette tâche. De ce point de vue, l'avantage, tant pour les juges de l'époque que pour les historiens d'aujourd'hui, est représenté par le registre métropolitain. A partir de 1780, on observe ce

registre régulièrement et on l'emploie lorsque quelque plaignant se rapporte aux procès précédents.

A partir des années 1770, la décision du Métropolite ressemble à *une anaphora*, à savoir qu'elle est un rapport adressé au Prince auquel on demande de confirmer la sentence accordée. En même temps, le Métropolite délivre des lettres de séparation pour les époux divorcés et il fait inscrire dans le registre tout ce qui vient d'être jugé au tribunal métropolitain. Les archiprêtres et les prêtres de paroisse sont informés des décisions prises au conseil. Cette méthode s'impose surtout dans les cas de séparation des époux, puisque quelques-uns perdent le droit de se remarier, tandis que d'autres ne sont séparés que temporairement. En même temps, le prêtre de la paroisse doit surveiller la mise en pratique du châtiment pénitentiel affligé au coupable.

Une sentence n'est pas pourtant valable à l'infini. L'autorité du fait jugé n'existe pas. Le procès est toujours susceptible d'être réouvert. De nouvelles preuves ou de nouveaux arguments fournis peuvent rouvrir un procès souvent au cours du règne du même Prince[153].

L'appel. Insatisfait de la justice offerte à lui par le Métropolite, le plaignant peut avoir recours à la justice du Prince. C'est le cas, par exemple, de Vasile, fabricant de mauresques de Bucarest, mécontent du fait que le Métropolite ne cesse de l'envoyer à la *spătărie*, adresse au Prince une pétition. Voilà le contenu:

> Notre Prince très Majestueux, les larmes aux yeux, je porte plainte devant Votre Majesté contre ma belle–mère Tudora de ces parages, que je n'arrête de poursuivre en justice depuis neuf ans parce qu'elle a enlevé ma femme. A cause de l'archiprêtre Stoica, il m'est impossible de solliciter la justice du Métropolite le très saint, car ledit archiprêtre ne cesse de m'escroquer et de m'envoyer à la *spătărie* où on me menace de me faire battre si je continue d'accuser ma femme[154].

Tout comme dans d'autres cas d'appel, le Prince envoie la plainte à la Métropolie et ordonne qu'on procède à une enquête. Le Métropolite avait d'ailleurs l'obligation de lui envoyer *l'anaphora* renfermant le jugement final et la décision offerte. L'itinéraire de la pétition de la Métropolie à la cour princière est en effet une pratique très courante à l'époque. Le prestige de la justice du Prince est très étendu, et les simples paysans font appel à ce type de justice dans l'espoir d'obtenir des réparations

morales et matérielles, tout en étant convaincus que les autres les avaient tous traités injustement.

C'est toujours le Prince Alexandre Ypsilanti qui essaie de limiter le délai d'appel à soixante jours après l'investigation de la cause, délai qui allait être observé par la suite de façon régulière dans les règlements des codes de lois[155]. Néanmoins, il est difficile de parler, pour ce qui est de notre droit ancien, de procès définitivement clos[156].

NOTES

1 *L'Anaphora* est le rapport fait sur le déroulement d'un procès et ensuite envoyé au prince. Elle contient la plainte, toutes les informations ramassées par les enquêteurs sur le terrain, la défense de l'accusé, le jugement et aussi les sanctions données par les juges.

2 Valentin Al. Georgescu et Petre Strihan, *Judecata domnească în Ţara Românească și Moldova 1611 – 1831*, Ire partie *Organizarea judecătorească*, vol. II 1740-1831), Ed. de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1981, p. 126.

3 *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*, Ovid Sachelarie et de Nicolae Stoicescu (dir.), Bucarest, 1988, p. 156, l'entrée **dicasterie.**

4 La Valachie est organisée de point de vue religieux comme une métropolie avec deux et puis trois évêchés: Râmnic, Buzău et Argeș. Le siège de la Métropolie roumaine se trouve à Bucarest.

5 Pravilniceasca Condică 1780 (*Le Code de Lois* publié en 1780 par le soin du prince Alexandru Ipsilanti), édition critique, Ed. de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1957, p. 76.

6 V. Al. Georgescu et P. Strihan, *op. cit.* p. 123.

7 Directon des Archives Nationales Histoiques Centrales, Bucarest, Fond Manuscrit n° 140, f. 123 (désormais DANIC, mss. et le numéro)

8 V. Al. Georgescu et P. Strihan, *op. cit.*, p. 122.

9 *Ibidem*, p. 161.

10 *Acte judiciare din Ţara Românească 1775 – 1781*, Gh. Crot, Alex. Constantinescu, Th. Radulescu, Ctin. Teganeanu (dir.), Ed de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1973, p. 354.

11 DANIC, mss. 139, f. 218v-219.

12 *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, p. 392-393, l'entrée **protopop**.

13 Nicolae Iorga, *Studii și documente*, București, 1897, vol. VII, p. 53-54, document du 21 mai 1762.

14 Il s'agit de *gloaba*, l'amende prévue pour le commerce charnel.

15 Dumitru Stănescu, *Viața religioasă la români și influența ei asupra vieții publice*, București, 1906, p. 467 et 507.

16 En France, au XVIIIe siècle, les prêtres sont rarement recrutés dans les rangs du peuple. Ils appartiennent à la couche moyenne, et leur situation matérielle est nettement supérieure à celle du peuple qu'ils dirigent. D'ailleurs, avant qu'ils soient consacrés, ils sont obliger de déclarer leur fortune, et leur famille devait se porter garante devant le notaire et les témoins pour ce qui est de la fortune dont le futur prêtre allait jouir. Cette règle fut imposée par le concile de Trente pour éviter la prolifération des prêtres vagabonds. Mais, ici aussi, ce métier aboutit à l'apparition de dynasties familiales. Voir Jean-Pierre Gutton, *La sociabilité villageoise dans la communauté d'Ancien Régime*, Hachette, Paris, 1979, surtout le chapitre VI, *Paroisse et communauté*, p. 185-219.

17 D. Furtună, *Preoțimea română în secolul al XVIII-lea. Starea ei culturală și materială*, Vălenii de Munte, 1915, p. 33. Sur l'enseignement au XVIIIe siècle voir Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, Bucarest, 1971.

18 V. A. Urechia, *Istoria românilor*, Bucarest, 1892 vol. I, p. 63-64, document du 31 juillet 1777.

19 W. Wilkinson, *Tableau historique de la Moldavie et de la Valachie*, Paris, 1821, p. 151; voir aussi Neagu Djuvara, *Între Occident și Orient. Țările române la începutul epocii moderne 1800 - 1848*, Humanitas, Bucarest, 1995, p. 142.

20 Constantin Balan, « Ctitori și societate în ultimele decenii ale veacului al XVIII-lea. Date privind monumentele din partea de vest a Țării Românești » in *Arta românească în secolul luminilor* , Bucarest, p. 146-158, 1984; idem, « Biserica, clerici și ctitori în evoluția socio-politică a Țării Românești, sec. XVII a doua jumătate – sec. XIX primele decenii. Unele considerații », in *Revista istorică*, tom. V, nr. 1-2, p. 75-88, 1994.

21 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 151.

22 V. A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 99.

23 *Ibidem*, vol. I, p. 26, le document du 8 octobre 1801 par lequel le faux prêtre est exempté de son exil au monastère de Margineni.

24 DANIC Fond Mitropolia Țării Românești, DLXIV/9, nr. 31.

25 Antim Ivireanul, *Opere. Didahii*, éd. G. Strempel, Minerva, Bucarest, 1996, p. 351-355.

26 Arlette Farge, *La Vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris, 1986, p. 58.

27 Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Antet, Bucarest, 1996, p. 20.

28 Voir Arlette Farge, *Les Familles de l'honneur et du secret* in *Histoire de la Vie privée*, vol. VI, Meridiane, Bucarest, 1995, p. 331-375.

29 DANIC, mss. 139, f. 230v.

30 DANIC, mss. 139, f. 127.

31 DANIC, mss.143, f. 205-205v, document du 21 juin 1793.

32 Une image négative de cette société nous est rendue par Pompiliu Eliade dans *Influența franceză asupra spiritului public în România. Originile. Studiu asupra stării societății românești în vremea domniilor fanariote*, Univers, Bucarest, 1982, p. 32-41; une autre image chez Neagu Djuvara, *op. cit.*, 141-149.

33 Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Fond Manuscrit n° 634, f. 29, document du 14 mai 1769 (désormais BAR, mss. et le numéro).

34 Toader Nicoara, *Transilvania la începuturile epocii moderne (1680 – 1800). Societatea rurală și mentalități colective*, Dacia, Cluj, 2001, . p. 83-84.

35 A la fin du XVIIIe siècle, les prêtres du village de Stoenești, dans le district d'Argeș, officiaient des absoutes et des messes de consécration pour chasser

les loups-garous. En vue de ce rituel, les corps des deux morts, susceptibles de s'être métamorphosés en loups-garous, ont été déterrés et on a fait lire le saint Evangile à leur intention et puis on les a aspergés d'eau bénite. Mais, puisque les loups-garous continuaient à hanter le village, on a déterré une fois de plus le corps de la femme. Joseph, l'évêque d' Argeș, demande l'intervention du pouvoir jugeant cette pratique comme « hors la loi » et interdite par la Pravila (La loi écrite), de sorte que les prêtres et les paroissiens allaient subir le châtiment « en tant que gens qui ont désobéit à l'Eglise, pour servir d'exemple à d'autres ». V. A. Urechia, *op. cit.*, Bucarest, vol. IV, p. 27.

36 Sur le terme voir Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Gallimard, Paris, 1982, surtout la IIIe partie, *Le populaire en question*, p. 129-210.

37 Le métropolite Neofit est mécontent de la série considérable des rites païens officiés, tels la *drăgaic*a, les *căluș*ari, les *rusalii* : et on a donné ordre aux hommes "de ne pas prendre des habits de femme ni les femmes des habits d'homme, car ce sont là des pratiques de celles que les Grecs anciens faisaient lors des banquets de Dionysos". On retrouve les prêtres à côté des paroissiens, comme autant de garants de ces usages. Les mesures adoptées par le Métropolite, de défroquer les prêtres impliqués et de jeter l'anathème sur les laïcs, ne sont pas suivies, à ce qu'il semble, d'un trop grand succès puisqu'elles se sont perpétués jusqu'à nos jours de sorte qu'on les retrouve dans le calendrier orthodoxe. DANIC, mss. 135, f. 125-126v.

38 Nicolae Iorga, *op. cit.* p. 53-54.

39 Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII - XVIII* (*Le péché et la peur. La culpabilité en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles*), Polirom, Iași, 1998, vol. II, p. 127.

40 Lawrence Stone, *The family, sex and marriage in England 1500-1800,* London, 1979 ; idem, *Road to divorce. England 1530-1987*, Oxford University Press, 1991; Peter Laslett, *Family life and illicit love in earlier generations. Essays in historical sociology*, Cambridge University Press, 1977.

41 Erica-Marie Benabou, *La prostitution et la police des mœurs au XVIIIe siècle*, Perrin, Paris, 1987 ; Voir aussi Francis Ronsin, *Le contrat sentimental. Débats sur le mariage, l'amour, le divorce, de l'Ancien Régime à la Restauration*, Aubier, Paris, 1990. Pour Italie voir Silvana Seidel Menchi et Diego Quaglioni (dir.), *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo. I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani* (I), il Mulino, Bologna, 2000.

42 Louis-Sebastien Mercier, *Le Tableau de Paris*, 12 vol., Amsterdam, 1782 – 1786, introduction et choix des textes par Jeffry Kaplow, Maspero, Paris, 1979.

43 Il s'agit de « Învățătură bisericească la céle trebuincioase și mai de folos pentru învățătura preoților, acum într-acest chip tipărită în sfânta Mitropolie în Târgoviște, la anul de la Hristos 1710 » in Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 323-355.

44 Antim Ivireanul, *op. cit.*, p.XV.
45 « Jurnalul călătoriilor canonice ale mitropolitului Ungrovlahiei Neofit I Cretanul », traduit et présenté par Mihai Caratașu, Paul Cernovodeanu et Nicolae Stoicescu, in *Biserica Ortodoxă Română*, tom 98, 1980, nr. 1-2, p. 243-315.
46 Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy. Essay on perception and communication*, Cambridge, 1990, p. 44-45.
47 *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, p. 180 și 119 – 120, l'entrée **dușegubină** et **concubinaj**.
48 DANIC, mss. 143, f. 144v.
49 DANIC, mss. 143, f. 88, la taxe fixée par le Métropolite Filaret par le document du 27 janvier 1793.
50 DANIC, mss. 143, f. 103v – 104, document du 4 mars 1793.
51 V. A. Urechia, *op. cit*, vol. IV, p. 101 – 103.
52 DANIC, mss. 143, f. 194v – 195.
53 Pravilă signifie la loi écrite.
54 *Îndreptarea legii*, Introduction, p. 16.
55 V. A. Urechia, *op. cit.*, vol. IV, p. 94.
56 DANIC, le fond Mitropolia Țării Românești, CCCLXVII/1, document du 19 juillet 1819.
57 DANIC, mss. 140, f. 114 – 114v.
58 BAR, mss. 3932, f. 118v – 119.
59 *Pravilniceasca Condică*, Annexe I A, document du 27 fèvrier 1779, p. 171.
60 DANIC, mss. 143, f. 141v – 142 et 142v – 143.
61 Voir sur ce problème Daniel Barbu, *op. cit.*,p. 118 – 124.
62 V. Georgescu et P. Strihan, *op. cit.*, p. 123 – 124.
63 *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, sous la direction de André-Jean Arnaud, Paris, 1993, p. 193 – 197.
64 P. Mihailovici, *Mărturii românești din Bulgaria și Grecia, 1468 - 1866*, Chișinău, 1933, p. 25 – 28.
65 V. A. Urechia, *op. cit*, vol. IX, p. 432 –433.
66 *Pravilniceasca Condică*, p. 60.
67 V. A. Urechia, *op. cit.*, vol. III, p. 43 – 44.
68 *Pravilniceasca Condică*, p. 64; voir aussi V. Al. Georgescu et O. Sachelarie, *Judecata domnească, în Țara Românească și Moldova 1611 – 1831*. Partea a II-a *Judecata domnească*, Edition de l'Académie Roumaine, Bucarest, 1982, p. 127 – 128.
69 BAR, mss. 637, f. 10 – 13.
70 DANIC, mss. 139, f. 218-219.
71 *Acte judiciare din Țara Românească*, p. 663-665, document du 27 juin 1778.
72 *Pravilniceasca Condică*, p. 60.
73 Le mémoire de Barbu Stirbei, de 1827, apud Valentin Al. Georgescu et Petre Strihan, *op. cit.*, 161.

74 Ion Ghica, *Scrisori către Vasile Alecsandri* (*Lettres à Vasile Alecsandri*), Bucarest, 1953, p. 211-227.
75 DANIC, mss. 143, f. 215-217v.
76 Mumbașir et un percepteur et un agent exécutif à la fois. *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, p. 313, l'entrée **mumbașir**.
77 BAR, mss. 3932, f. 50v-52.
78 *Acte judiciare din Țara Românească*, p. 665, document du 27 juin 1778.
79 *Pravilniceasca Condică*, p. 64 et 68.
80 Zapcii, sont des agents exécutifs.
81 *Pravilniceasca Condică*, p. 70 – 71.
82 *Ibidem*, Annexe I: A, document du 27 février 1779, p. 172.
83 *Acte juciciare din Țara Românească*, p. 713.
84 *Îndreptarea legii*, l'article 364, p. 343 et l'article 211, p. 217.
85 *Ibidem,* p. 183.
86 Pour une recherche comparée voir le numéro thématique de *Droit et Cultures*, no. 19, 1990, « Porter plainte : stratégies villageoises et institutions judiciaires en Ile-de-France (XVIIe – XVIIIe siècle)". Voir aussi Arlette Farge et Michel Foucault, *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Gallimard, Julliard, Paris, 1982 ; Jean-François Laé, *L'instance de la plainte. Une histoire politique et juridique de la souffrance*, Descartes, Cie, Paris, 1996 ; N. Zemon Davis, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIe siècle*, Seuil, Paris, 1988.
87 R. Muchembled, « Anthropologie de la violence dans la France moderne (XVe – XVIIIe siècles) », in *Revue de synthèse,* no. 1, 1987, p. 32.
88 Christine Métayer, *Au tombeau des secrets. Les écrivains publics du Paris populaire. Cimetière des Saints-Innocents, XVIe – XVIIIe siècles*, Albin Michel, Paris, 2000.
89 P. Mihailovici, *Mărturii românești din Bulgaria și Grecia*, p. 28.
90 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 396.
91 *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, p. 386, l'entrée **proba (la preuve)**.
92 Henri Lévy-Bruhl, *La preuve judiciaire. Etude de sociologie juridique*, Paris, 1964, p. 22 – 23.
93 *Ibidem*, p. 55.
94 *Pravilniceasca Condică*, p. 122 – 128.
95 *Ibidem,* p. 78.
96 *Ibidem*, voir aussi Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 351 – 353.
97 V. Al. Georgescu et O. Sachelarie, *Judecata domnească*, IIème partie, p. 164 – 166.
98 DANIC, mss. 140, f. 127 – 128, documents du 18 octobre et 1 décembre 1793.
99 Pour ce problème voir V. Al. Georgescu et O. Sachelarie, *Judecata domnească,* IIème partie, p. 162 – 164; Dan Horia Mazilu, *O istorie a*

blestemului (*Une histoire de la malédiction*), Polirom, Iași, 2001, p. 268 – 275.

100 BAR, mss. 637, f. 38v – 39.

101 Renaud Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, EHESS, Paris, 1998, p. 10.

102 *Pravilniceasca Condică*, p. 123 – 124.

103 BAR, mss. 634, f. 119, document du 10 janvier 1767.

104 H. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 146.

105 V. Al. Georgescu et O. Sachelarie, *Judecata domnească*, II partie, p. 32.

106 Voir le numéro spécial *La Preuve*. Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, tom III, Moyen Age et Temps Modernes, Bruxelles, 1965.

107 BAR, mss. 637, f. 156v – 157, document du 10 décembre 1784.

108 DANIC, mss. 140, f. 46 – 47.

109 DANIC, Fond Mitropolia Țării Românești, CCCLXXVIII/1. Voir aussi Constanța Ghițulescu « Spațiul public/Spațiul privat. Țara Românească la 1800 » in *Studii și materiale de istorie modernă*, tom XIII, 1999, p. 3 – 17.

110 BAR, mss. 637, f. 284 et 287v.

111 BAR, mss. 637, f. 282v.

112 BAR, mss. 3932, f. 68 – 69, document du 21 avril 1800; voir aussi Lauwrence Stone, *Broken Lives. Separation and Divorce in England 1660 – 1875*, Oxford, London, 1993, p. 36.

113 DANIC, Fond, Mitropolia Țării Românești, CCCLXI/3.

114 DANIC, mss. 139, f. 142, document du 24 novembre 1740.

115 BAR, mss. 637, f. 10 – 13, document du 30 juillet 1784.

116 *Ibidem*.

117 DANIC, mss. 140, f. 28v – 29,document du 29 mai 1798.

118 DANIC, mss. 140, f. 17 – 18, document du 15 octobre 1793.

119 BAR, mss. 3932, f. 87 – 87v.

120 George Potra, *Tezaurul documentar al județului Dâmbovița 1418 – 1800*, Târgoviște, 1972, p. 819 – 820, document du 13 mai 1783.

121 V. Al. Georgescu et O. Sachelarie, *Judecata domnească,* IIe partie, p. 148-153; *Le Serment*, édité par Raymond Verdier, 2 vol., Edition du CNRS, Paris, 1991.

122 V. A. Urechia, *Istoria românilor*, Bucarest, 1892, vol. IV, p. 101, document du 4 juillet 1792.

123 DANIC, mss. 143, f. 103v – 104v, document du 4 mars 1793.

124 Arlette Farge, *Des lieux pour l'histoire*, Edition du Seuil, Paris, 1997, p. 21.

125 BAR, mss. 3932, f. 33 – 34, document du 29 mai 1793.

126 T. Kuhen, *op. cit.*, p. 21.

127 DANIC, mss. 140, f. 108 – 109, documents du 5 septembre et 17 septembre 1793.

128 BAR, mss. 634, f. 128v – 129, document du 17 mai 1765.

129 Voir A. Farge et M. Foucault, *Le désordre des familles*, p. 5 – 36.

130 La *spătărie* est le siège de la police capitale du fait que le chef de cette institution a des attributions propres à la police et à la justice pénale. Le *grand spătar* est surtout chargé d'assurer la garde et l'ordre dans la capitale, mais aussi dans les autres districts du pays. Parmi ses attributions, il doit juger des causes menues tels le vol, les rixes, les injures, les beuveries, qui se passent particulièrement dans les faubourgs de Bucarest. Auprès de cette institution, se trouve en même temps une prison. *Institutii feudale din țarile romane*, p. 449-450; V. Al. Georgescu et P. Strihan, *Judecata domneasca*, partea I, *Organizarea judecatoreasca*, vol. II, p. 135-138. *Pravilniceasca Condica*, p. 74.

131 L'agie devient, vers la fin du siècle, le siège de la police de la capitale. Le *grand aga* veillait à ce que l'ordre soit respecté dans la capitale, sans s'occuper pour autant de ces faubourgs placés sous la juridiction du *grand spătar*. Il a le contrôle sur les marchés, les cabarets, la mise en garde contre et l'extinction des incendies, la police des mœurs. L'agie possède son propre tribunal et sa prison propre. *Institutii feudale din țarile române*, p. 9-10, l'entrée **aga** (préfet de police); V. Al. Georgescu, P. Strihan, *Judecata domneasca*, partea I, *Organizarea judecatoreasca*, vol. II, p. 144-147.

132 Un gros bâton appuyé sur les épaules de deux hommes, auquel on attache le coupable les pieds en l'air, de façon à ce que les deux hommes puissent lui donner les coups. *Institutii feudale din țările române*, p. 39-40, l'entrée **bătaie** « la correction physique»

133 *Pravilniceasca Condica* (Chapitre VII, article 6) prescrivait l'obligation de ne battre que ceux qui insultent les juges, à moins que ce ne soit le juge le premier qui insulte. En pratique, comme nous l'avons d'ailleurs montré, la peine corporelle est employée de façon courante et elle fait partie de la procédure judiciare.

134 V. A. Urechia*, op. cit.* IV, p. 107-108, 10 octobre et 2 novembre 1790.

135 Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii* (*Surveiller et punir. La naissance de la prison*), Humanitas, Bucarest, 1996, p. 344.

136 A. Farge et M. Foucault, *Le désordre des familles*, p. 26.

137 M. Foucault, *op. cit.*, p. 346.

138 *Ibidem*, p. 345.

139 DANIC, mss. 141, f. 55, document du 27 février 1795.

140 V. A. Urechia, *op. cit.*, vol. IV, p. 23, document du 14 novembre 1800.

141 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 455.

142 V. A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, p. 573, document du 25 mai 1806.

143 DANIC, mss. 140, f. 28v – 29, document du 28 mai 1798.

144 DANIC, mss. 139, f. 229v, document du 3 janvier 1742.

145 M. Foucault, *op. cit.* , p. 351.

146 DANIC, mss. 140, f. 27-28, document du 19 mai 1798.

147 Pour le rapport entre norme et pratique, voir surtout Simona Cerutti, « Normes et pratiques ou de la légitimité de leur opposition », in Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expériences. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris, 1996, pp. 127-149.

148 DANIC, mss. 140, f. 156v – 157.

149 BAR, mss. 634, f. 46v – 47.

150 *Îndreptarea legii*, p. 234 , l'article 241.

151 D. Stănescu, *op.cit.*, p. 444 – 449.

152 V. Al. Georgescu et O. Sachelariu, *Judecata domnească*, IIème partie, *Procedura de judecată*, p. 176.

153 A propos de ce problème voir Ovid Sachelarie « Autoritatea hotarârilor judecatorești în vechiul drept românesc », *Studii și materiale de istorie medie*, tom. VII, 1974, p. 234 – 249.

154 DANIC, mss. 140, f. 99v – 100, document du 1 juillet 1793.

155 V. Al. Georgescu et O. Sachelariu, *Judecata domnească*, IIe partie, *Procedura de judecată*, p. 175 – 176.

156 *Ibidem*, p. 184.

LUMINIȚA MUNTEANU

Née en 1960, à Sebeș

Docteur en philosophie, Université de Bucarest, Faculté de Philosophie, 1999
Thèse : *Sufismul în Turcia – experiență mistică și sinteză spirituală* [*Le soufisme en Turquie – expérience mystique et synthèse spirituelle*]

Chargée de cours, Université de Bucarest,
Faculté des Langues et Littératures Étrangères
Chercheur, Institut d'Études Orientales Sergiu Al-George, Bucarest

Bourse de recherche accordée par le Ministère de l'Éducation Nationale de Turquie, 1996
Bourse accordée par *Research Support Scheme*, 1997-1999

Participations aux conférences et symposiums en Turquie et en Roumanie
Contributions aux volumes collectifs, articles et traductions dans le domaine de la littérature dévotionnelle turque et l'histoire des ordres soufiques en Turquie

Livre

Literatura turcă de inspirație sufită [*La littérature turque d'inspiration soufique*], Editura Universității din București, Bucarest, 2001

MARGINAUX ET MARGINALITÉ DANS L'EMPIRE OTTOMAN

I. Pour une typologie des marginaux

La typologie des marginaux, de même que celle de la marginalité, revêt des formes particulières d'une société à l'autre et d'une époque historique à l'autre, suivant les normes d'une éthologie communautaire dont l'élaboration revient, le plus souvent, au groupe socialement ou politiquement dominant, qui assume le statut du centre tant au niveau des discours délivrés qu'au niveau des comportements. Les tendances auto-conservatrices que tout groupe dominant, une fois installé à la tête d'une société, arrive à manifester, se traduisent par la mise en jeu de toute une série de stratégies censées sauvegarder sa position et ses valeurs et, en contrepartie obligée, repousser les entités malcommodes vers les franges du monde « civilisé ».

Dans cette perspective, on pourrait dire que, plus on est spécifique – c'est-à-dire plus on est différent par rapport aux valeurs prônées par le groupe dominant –, plus on court le risque de passer pour, et d'être traité comme marginal, avec tous les désagréments découlant de ce statut. La construction de l'identité globale, qui revient au centre, implique des formules très différentes, selon l'héritage historique, la position géographique, le contenu et les formes spécifiques de la vie spirituelle du groupe, étant, de plus, influencée par les autres identités avec lesquelles elle se trouve en contact. Ce processus enregistrera toujours des variables et des éléments que l'on pourrait simplement qualifier d'invariants. D'autre part, c'est en quelque sorte un truisme d'affirmer que l'identité s'édifie sans cesse, qu'elle est constamment amendée ou, disons, ajustée suivant les circonstances. Pourtant, dans les sociétés traditionnelles, ou conservatrices, ce processus d'adaptation flexible aux nécessités historiques est assez lent, parce que marqué d'inertie ; bien plus, la question de la définition identitaire, d'essence plutôt moderne,

ne saurait même pas être soulevée de manière explicite dans ces milieux empreints d'immobilisme et, plus d'une fois, d'une véritable « terreur de l'histoire ».

Il est en quelque sorte surprenant de constater, d'autre part, à quel point les conceptions et les attitudes à l'égard des individus et des groupes perçus, sinon ouvertement étiquetés, comme marginaux s'avèrent semblables, à travers les époques ou les cartes. Tout aussi semblables nous paraissent les ceintures de protection (ces hypocrites « ceintures de chasteté ») dont s'entoure tout groupe dominant qui adopte le rôle du centre, afin de protéger ses intérêts et imposer ses acquis. C'est ainsi que le marginal, qui porte les marques des dissimilitudes ethniques, raciales, religieuses, sexuelles, arrive à incarner l'image proximale de l'Autre : un Autre redouté et combattu par la société des « purs », hantée par le fantôme d'une homogénéité longuement rêvée, jamais atteinte. Cet Autre, « qui ne nous ressemble pas », est toujours suspect – un bouc émissaire potentiel. Par mégarde ou méconnaissance, il est ressenti comme un corps étranger, sinon comme un monstre, que l'organisme social doit finalement engloutir, dévorer, voire assimiler. La dissimilitude, les épiphénomènes, parce que atypiques, sont à soupçonner, à réprouver, à repousser ; c'est uniquement par ce mécanisme, en outre soigneusement mis au point et activé par les faiseurs de cartes de toute société, plus ou moins autoritaire, que le « troupeau » reste solidaire, prêt à servir et à s'asservir. Se soumettre, c'est garder la juste mesure, l'ordre préétabli, dont les principes ne seront jamais objet de dispute. Les majoritaires, partageant parfois de manière assez superficielle l'éthique du groupe dominant qui « secrète » le centre, se rangeront de son côté pour ce qui est des questions essentielles, afin d'éviter les incertitudes, les angoisses, les doutes dont s'accompagne tout choix personnel ou relevant d'un groupe minoritaire. Le commun du peuple, qui souhaite ardemment la paix sociale et la stabilité, adoptera donc, de manière tacite, les discours et les représentations, les stéréotypes et les clichés du centre à l'égard des marginaux, dont la catégorie coïncide, pour la plupart, aux minoritaires. Aussi, l'image que le majoritaire se forge sur tout marginal sera-t-elle un véritable trésor d'idées reçues, confuses et, plus d'une fois, absurdes, qui ne cessent de surprendre et éveiller la stupéfaction.

L'image est reconstruction, recomposition ; la représentation collective suppose un processus d'élaboration fondé sur un certain consensus à l'intérieur du groupe – consensus fondé, à son tour, sur tout un réseau d'intérêts et de pratiques partagées, souvent difficiles à reconnaître et à

dissocier. Or, la représentation n'est point innocente ; elle est souvent fondée sur des complicités subliminales que l'individu ne reconnaîtra jamais volontiers :

> Ce processus de reconstruction du réel, bien qu'involontaire chez l'individu, n'en est pas pour autant innocent. Il va s'inscrire dans une logique sociale où en tant qu'acteur, chaque groupe tentera de préserver ses intérêts propres. À la façon d'une grille de lecture, la représentation va imposer au réel un ordre, une organisation particulière et c'est cette organisation qui constituera pour l'individu la réalité connue ou plus exactement la réalité perçue. (Moliner 1996 : 26)

Dans les sociétés traditionnelles, l'appartenance à un groupe, dont la cohésion est, du moins partiellement, assurée par les représentations communes, est plus importante encore que dans les sociétés modernes qui, apparemment, exacerbent la différence. Le caractère nettement antagonique, disjonctif, irréductible des représentations aura un effet négatif sur l'interaction des individus qui participent d'une éthique et, finalement, de jeux sociaux différents :

> Elle sera donc déterminée par les représentations mises en jeu, chaque acteur définissant ses propres positions en fonction de ses propres représentations. C'est ce phénomène qui permet de comprendre qu'à propos de certains sujets, et quels que soient les interlocuteurs, le dialogue ou le débat finissent toujours par emprunter les voies du conflit. (Moliner 1996 : 31)

En outre, étant donné que et le centre, et la périphérie représentent, chacun à sa manière, des espaces bien centrés, dont les noyaux ne coïncident jamais, ils sont difficilement conciliables. Chaque entité impliquée dans l'interaction sociale arrive à se considérer, finalement, comme unique détentrice de la vérité et à radicaliser ses choix, en éliminant les éléments de contrariété qui puissent subvertir son propre discours identitaire et, partant, attenter à la logique d'exclusion dont elle se nourrit ouvertement. Être « orthodoxe » signifie donc, dans ce contexte, accepter et exiger que sa manière de penser et ses comportements soient réglementés par le groupe majoritaire – celui qui impose les normes et les cadres sociaux. « Hétérodoxe », dans le sens large du mot, est alors celui qui bouscule l'ordre censé tout court « apodictique », celui qui le renie ou s'y oppose, celui qui conteste le

centre, du fait que le centre dont il se réclame se trouve ailleurs et que ses représentations du monde s'agencent de manière différente par rapport à celles de la majorité ; c'est ce qui se passe souvent avec les esprits forts de toute époque. Ces particularités sont encore plus saillantes à l'intérieur des structures étatiques autoritaires ; le nivellement par la base des options et des partenaires sociaux – qui deviennent, ainsi, facilement contrôlables –, rend les identités plus rigides et moins permissives, les poussant à se définir plutôt par la négation du non-identique que par des tentatives de rapprochement ou de coexistence. L'État paternaliste, tentaculaire, pragmatique supprime toute identité problématique, dénoncée publiquement comme altérité ou, lorsqu'elle se prouve intraitable, la projette au plus loin possible, vers la zone indéterminée des périphéries grouillantes.

Le groupe majoritaire est, cependant, tout aussi hétérogène que les autres segments sociaux, bien qu'on s'efforce d'en souligner la solidarité naturelle, intrinsèque. Ses attitudes et ses réactions sont déterminées et représentées par une élite dirigeante (nous préférons employer néanmoins ce terme tellement abhorré), qui est quasiment la seule à faire entendre son discours, ses théories, ses commentaires des événements. La définition et, souvent, la prescription d'une certaine identité sont naturellement assumées par les élites (politiques, sociales, culturelles), qui ont un certain esprit de corps et se laissent guider, dans leurs démarches, par les aspirations ou les intérêts qu'elles nourrissent (« la raison du plus fort est toujours la meilleure »). Les intérêts de ces dernières peuvent facilement entrer en conflit avec les intérêts des autres groupes, plus ou moins marginaux, qu'ils prétendent dominer ou représenter ; ce conflit devient d'autant plus aigu que la société est moins homogène – plus exposée, en d'autres mots, aux variations culturelles. Toute construction identitaire se soldera, par ailleurs, avec des « restes », des « bribes » – entités non assimilables, rejetées par le corps social et projetées, par conséquent, vers le pourtour du monde familier.

En termes métaphoriques, mais pas seulement, les confins du monde familier – de l'« œcoumène » – restent, depuis la nuit des temps, une terre des horreurs et des monstres, dont le récit ne cesse d'éblouir le menu peuple. Le marginal, tant au sens propre qu'au sens figuré du mot, est imaginé comme habitant cette *terra incognita*, ce territoire des ténèbres et des brumes éternelles ; il est le personnage par excellence des contes bleus, qui exaltent et font frissonner voluptueusement l'imagination. Pourtant, les choses changent visiblement lorsqu'on se trouve face à face

avec lui ; le marginal, cet être fabuleux imaginé naguère avec angoisse, s'avère ennuyeux, pénible, dépourvu de tout intérêt réellement exotique. On peut donc conclure, à plus forte raison, qu'il passera dorénavant plutôt d'excentrique, de suspect, de trouble-fête ou, du moins, de potentiel fauteur de troubles. On en parlera alors de préférence en termes apophatiques, en termes de non-identité : « il ne nous ressemble pas », il est l'image même du refus (un refus à double sens), il incarne une hypostase dangereuse de l'altérité, il évolue dans un espace liminaire, dans un *no man's land* amorphe ou inconsistant, dont nous ignorons les règles, les valences, les valeurs.

Le discours normatif et catégorisant du groupe dominant tente, d'habitude, d'égaliser le paysage social, de passer sous silence toute forme d'évasion, de déviance, tout écart individuel ou collectif. L'utopie de l'homogénéité parfaite, douce, idyllique, qui renvoie à l'image même du paradis terrestre est d'autant plus évidente dans les sociétés despotiques, ayant une base idéologique ferme, où les comportements et les échanges entre les individus et les groupes sont strictement réglementés. Ces sociétés sont dominées en outre par une liberté et une félicité standardisées et surveillées, dans le « meilleur des mondes possibles ». Le type de société en question, très patriarcal par ailleurs, aura recours à n'importe quelle méthode pour réduire au néant la périphérie, la marginalité intenable, impudique, impure et honteuse (« l'idiot de la famille »), en la présentant, par exemple, comme une « variante » malheureuse, déformée ou égarée de l'offre socioculturelle du centre, que l'on doit ramener sur le droit chemin. Le périphérique, qu'il soit individuel ou collectif, fera alors l'objet d'une lutte sans merci, dont le but sera d'éliminer l'inconfort qu'il représente. Sa définition en termes de non-identité deviendra ainsi plus saillante ; dépourvu de *status* (à savoir, d'une position socialement reconnue), il revêtira l'aspect d'un parasite, d'une excroissance, d'une malformation maligne qu'il faut tout juste extirper.

La réaction du périphérique/marginal n'en sera pas moins prompte. Il développera sa propre stratégie de dénégation et refus, parfois son propre discours (qui restera, souvent, inaudible, parce qu'oral), tout aussi violent, radical et diabolisant que celui du centre (car les extrêmes finissent souvent par se rapprocher) ; à son niveau, les rapports imposés par le centre seront nettement inversés, de sorte que l'identité assumée et clamée par le groupe majoritaire sera présentée en termes d'altérité. De fait, les deux concepts sont étroitement liés, ils sont impensables l'un sans l'autre. L'identité ne peut pas se passer de l'altérité, qui est son élément de

contraste obligé. D'autre part, l'altérité se définit comme telle uniquement en fonction de l'identité, par comparaison à laquelle elle constitue une rupture ; elle représente, en quelque sorte, un « négatif » de la construction identitaire. En tant que sous-catégorie de l'altérité, la périphérie se soumet aux mêmes règles ; la non-identité associée au périphérique est, sans doute, profondément marquée par les valeurs identitaires fondamentales du centre.

Mentionnons, quand même, qu'il n'existe pas de marginalité absolue (non plus que d'identité pure, d'ailleurs) qu'en termes théoriques, abstraits. Au niveau pratique, les marginalités restent relatives, suivant le centre auquel elles se rapportent ou auquel elles concèdent cette qualité (« le centre se trouve ailleurs » est le leitmotiv des marginaux se délimitant d'un centre et, implicitement, d'une majorité dont ils ne reconnaissent pas la légitimité normative). Au reste, abstraction faite de la tension centre/périphérie, les identités multiples (ethnique, sociale, religieuse, familiale etc.) de tout individu réduisent sensiblement les risques d'une marginalité tranchée, sans issue. Les degrés de marginalité d'un individu ou d'une communauté varient d'un cas à l'autre, étant déterminés par la nature et l'intensité de leur relation avec le centre ; les difficultés et les distorsions informationnelles agrandissent, d'habitude, la distance (spatiale, mais aussi psychologique) par rapport à ce centre.

Non pas en dernier lieu, observons que la périphérie est généralement plus éclectique, qu'elle présente une certaine instabilité, voire dispersion structurale et comportementale, que son homogénéité s'avère problématique, alors que le centre se présente plus homogène et solidaire, influencé qu'il est par la force structurante de son noyau autoritaire. C'est une conséquence en quelque sorte naturelle du fait qu'à la différence du groupe dominant et, le plus souvent, majoritaire, qui se charge de l'élaboration de la matrice sociale répondant à ses objectifs stratégiques, la périphérie est fondamentalement bigarrée – elle renferme toute manifestation qui contrarie ou qui s'oppose au modèle sociétal du moment. Par conséquent, la périphérie sera toujours caractérisée de tendances centrifuges, qui iront à l'encontre des réflexes centripètes du centre.

Les facteurs déterminants de la marginalité sont très variés, ce qui explique le fait qu'en dépit des drames le plus souvent communs que les marginaux et les exclus de toute espèce subissent, leurs alliances restent éphémères et leurs victoires, incertaines. Des facteurs ethniques (impliquant des dissimilitudes somatiques, linguistiques, d'habitus),

confessionnels, socio-économiques, politiques, culturels ou des critères de discrimination traditionnelle (relevant du sexe, de l'intégrité corporelle et mentale, des professions décriées etc.) divisent et poignardent sans répit ces foules réduites en servitude.

Qu'elle soit permanente ou passagère, individuelle ou collective, totale ou partiale, la marginalité emprunte d'habitude des traits facilement identifiables, sans distinction du contexte. Il en arrive de même avec l'individu qualifié de marginal, qui rejoint la catégorie des déshérités, des démunis, des perdants perpétuels. Il se présente maintes fois comme un aliéné typique, exclu non seulement des hiérarchies, mais aussi des « enjeux sociaux », privé de tout accès aux structures éducationnelles et culturelles du groupe dominant. Il est, par conséquent, obligé à l'isolement, sinon à la réclusion, à l'indétermination et l'instabilité spatiale, contraint de se situer, d'ordinaire, à la limite du licite, afin de survivre ; il se caractérise par un comportement qui exacerbe la différence et par des pratiques atypiques, non conformes aux standards acceptés de la société. Au niveau de l'aspect extérieur, il présente, ainsi que nous venons de le préciser, dans nombre de situations, des dissemblances frappantes et souvent multiples (vestimentaires, linguistiques, physiques ou psychiques etc.).

Le traitement réservé par la majorité à ce type « d'outrances » sera à la mesure de sa stupéfaction, qui s'accompagne, non sans raison, d'une véritable terreur de l'anomie : violences à adresse individuelle ou collective (massacres, pogromes, lynchages, éventuellement à caractère rituel, « cathartique ») ; exclusion sociale, épuration, déportation, colonisation dans des régions d'accès difficile ; « marquage » par des signes extérieurs spécifiques (par exemple, la rouelle), stigmates, discriminations multiples, plus ou moins explicites, restrictions (d'habitus, de circulation, de pratique professionnelle, de participation à certaines structures éducationnelles etc.). Les conséquences de ce type de traitement sont bien prévisibles : le conflit centre/périphérie va grandissant, la périphérie tourne, peu à peu (si elle ne l'a pas été dès le début) en bombe à retardement, difficile à désamorcer ; le sous-développement, souvent endémique, accentue les clivages sociaux et politiques ; les sous-cultures prolifèrent, dans une spécificité qui aggrave les disparités et encourage les scissions. Le tableau social qui en découle touche à la schizoïdie, étant de nature à mettre en gage tout avenir prévisible.

II. Esquisses pour une typologie des marginaux dans l'Empire ottoman

Les contenus du concept de marginalité dans l'Empire ottoman paraissent, au premier abord, prévisibles, mais ils s'avèrent, de fait, plus complexes qu'on ne saurait les discerner lors d'un croquis panoramique. Précisons, une fois de plus, que tout discours direct ou indirect sur la marginalité est censé émaner du centre et de sa perception particulière sur l'ensemble de la société. Une étude focalisée sur une certaine époque serait à désirer dans ce contexte, mais elle nous paraît singulièrement utopique, vu le laconisme, voire même « l'instrumentalisation » indifférente des catégories sociales qui nous intéressent dans les sources historiques (chroniques officielles, registres de recensement et d'impôts, mémoires etc.) dont nous disposons en abondance. Le silence est éloquent en lui-même, mais il n'en reste pas moins insuffisant pour un commentaire appliqué. Il est d'autant plus vrai que les époques les plus mouvementées, les plus troubles du point de vue historique sont le mieux documentées, tandis que les périodes paisibles, de stabilité interne bénéficient d'un traitement dépourvu de tout relief.

Le même silence – cette fois-ci justifié en quelque sorte, vu le caractère oral prépondérant des cultures traditionnelles[1], d'une part, et la censure officielle, d'autre part – entoure l'évolution des groupes ou des individus marginaux, quelle qu'en soit l'extraction sociale. Leurs destinées, leurs aventures existentielles ressortent notamment de quelques sources secondaires – ceci est encore plus valable pour les époques les plus reculées – et bien rarement des témoignages peu ou prou directs ; cette spécificité impose une certaine prudence dans l'interprétation de toute information et rend, de surcroît, inapplicable le principe de « donner audience à l'autre avis ».

Dans ces conditions, nous tâcherons d'identifier, suivant les informations éparses, plus ou moins explicites et plutôt indirectes qui nous sont parvenues, les formes et surtout les critères spécifiques de la marginalité dans l'Empire ottoman. Un point de départ utile à cet égard serait l'équation identitaire assumée par le centre impérial au nom de ses sujets : État islamique, sunnite, fondé sur le respect et la promotion de la loi coranique (*Šarî'a*), c'est-à-dire entité politique structurée par le commandement divin[2] ; empire multiethnique, multiracial, multiconfessionnel – aspect qui imprime une touche particulière à sa définition première et qui la rend plutôt théorique, abstraite ; forme de

gouvernement autoritaire, qualifiée souvent de monarchie à l'orientale, dominée de manière absolue par la personne du sultan, tenu d'obéir, à son tour, à une idéologie impériale aux sources multiples ; une bureaucratie réticulaire, théoriquement soumise de manière inconditionnée au sultan, mais qui n'hésite pas de prendre, sitôt possible, ses libertés, surtout dans les provinces ; une armée plus ou moins surdimensionnée, suivant les exigences du souverain et de l'époque ; des sujets réduits, le plus souvent, à la misère qui, exception faite des hommes de religion, comptent pour des *kul*, « esclaves » et dont l'unique, mais fondamentale utilité est de soutenir la superstructure étatique.

Il faudrait compléter peut-être ce profil en évoquant le soi-disant « cercle d'équité », qui se trouvait à la base des théories politiques de l'État dans maints pays du Proche- et du Moyen-Orient et qui supposait, essentiellement, une dissociation entre la classe militaire dominante (*'askerî*) et les sujets (*re'âyâ*, *litt.* : « troupeau de bétail »), contraints de soutenir l'État par le système d'impôts[3] : « Le cercle d'équité signifiait, en termes plus simples, que, dans l'Empire ottoman, tout homme avait sa place. La fonction du sultan était de veiller à ce que chacun y demeurât. Le sultan qui agissait ainsi, c'est-à-dire qui maintenait la division entre *'askerîs* et *re'âyâ*, était un souverain juste et devait être obéi » (Itzkowitz 1994 : 334). Dans l'acception large du mot, qui correspondait, d'ailleurs, à la réalité historique, cette dernière catégorie renfermait, à part les villageois musulmans ou non-musulmans (*zimmî*), des citadins et des nomades, mais pas des esclaves. Suivant ce principe structurant de l'État, chaque catégorie sociale et, partant, chaque individu bénéficiaient d'une place déterminée sur l'échelle sociale, suivant son efficacité pratique, du respect rigoureux de laquelle dépendaient l'équilibre et la prospérité de « l'engrenage » à long terme. De ce fait, toute déviance et toute tentative de faire obstacle au système étaient rudement sanctionnées. Bien que le statut des *re'âyâ* ne fût aboli qu'en 1839 et que le système sociopolitique de l'Empire ottoman fût souvent qualifié de statique, des évolutions, voire des involutions dans le statut assigné à toute catégorie sociale et, par la suite, aux marginaux étaient toujours décelables. Elles découlaient souvent de son expansion ou de sa régression territoriale, qui influençaient de manière décisive les conditions socio-économiques, l'ascension ou la déchéance de certains groupes, la nature plus ou moins conflictuelle des relations engagées par le centre avec la périphérie, les rapports du politique avec le religieux dans un milieu où l'esprit pragmatique l'emportait, le plus souvent, sur le fanatisme borné et opaque.

Loin de friser l'immobilisme, l'Empire ottoman était, de fait, un monde perpétuellement mouvementé, prêt à toute adaptation circonstancielle en termes de survivance, plus tolérant et plus flexible qu'on ne saurait se l'imaginer, à des époques où ce genre de qualités faisaient plutôt effet de contraste que de règle.

La marginalité revêtait plusieurs aspects et s'étendait sur plusieurs paliers de l'Empire ottoman ; aussi reste-t-elle difficile de résumer dans une étude, forcément limitée. Il est, en tout cas, quelque peu étonnant de constater qu'elle pouvait frapper de manière presque égale et les groupes/individus au *status* bien défini, et les groupes/individus dépourvus d'identité précise, à savoir socialement reconnue et acceptée.

L'identité et le type de légitimité à soubassement religieux déclinés par le pouvoir ottoman impliquaient, de par leur nature même, une division sociale « à la verticale » ou, disons, « explicite », qui projetait vers les franges de la société les non-identiques sous l'aspect confessionnel et/ou ethnique. Deux situations fondamentales seraient à mettre en évidence à ce niveau : l'équation non-turc–non-musulman, subsumant sous le même genre les esclaves/protégés du sultan (*zimmî*) et d'autres catégories de personnes, très hétérogènes, telles les Kurdes, les Lazes[4], les Berbères, les Coptes, les Slaves, les Tziganes etc. Cette formule était complétée par une autre catégorie d'allogènes – les non-turcs musulmans (Arabes, Iraniens et, à partir du XVIIe siècle, Albanais), qui se voyaient souvent méprisés ou rejetés pour des raisons/incompatibilités historiques ou locales, plus d'une fois obscures ; plus leur pays d'origine était proche, voire avoisiné, plus ils étaient conçus comme dangereux, menaçants, intrigants. De plus, les Iraniens étaient shî'ites, ce qui pesait encore plus lourd dans la conscience commune.

S'y ajoutaient, ensuite, les marginalités « à l'horizontale » ou ce que nous préférons appeler les marginalités « implicites », inhérentes à toute société, quels qu'en soient la base idéologique et le passé historique – autrement dit, les catégories sociales périphériques de foi musulmane : les groupes marginaux compacts, structurés suivant un code ontologique spécifique, tels les nomades ou les semi-nomades (*yörük*) et les foules amorphes, anonymes des campagnards (les soi-disant *etrâk bî-idrâk*, « Turcs sans discernement », *etrâk-ı nâ-pâk*, « Turcs impurs/sales », *etrâk-ı mütegallibe*, « Turcs tyranniques/violents » ou *etrâk-ı hâricî/havâric*, « Turcs sécessionnistes » des chroniques officielles – termes appliqués parfois également aux nomades) ; les tenants de certaines confréries soufiques, suspectes d'infiltrations hérétiques (*Malâmatî*, *Kalenderî*,

Hayderî, *Bektaşî*, *Bayrâmî*/*Hamzâvî* et leurs branches respectives), dont les réseaux de solidarité interne renfermaient parfois une composante tribale indéniable ; les membres des corporations dont les métiers passaient pour impurs ; les femmes et les enfants ; les marginaux classiques, plus ou moins asociaux ou anomiques, assimilés le plus souvent à la lie de la société, assez faciles à repérer (délinquants de toute sorte, brigands, prostituées, débauchés, mendiants, vagabonds, fous, lépreux etc.) ; les homosexuels ; certaines catégories de personnes atteintes de pauvreté passagère et déchues de la position sociale dont elles jouissaient auparavant etc.

Plusieurs observations s'imposent vraisemblablement à la suite de ce concis passage en revue, qui n'est point exclusif : tout d'abord, l'attitude de la société envers certains groupes et catégories de personnes supposés aller à l'encontre des principes éthiques et/ou identitaires proclamés par l'État est plutôt ambiguë. C'est ce qui se passe, par exemple, avec le traitement réservé aux homosexuels : le *Coran* interdit la sodomie, mais l'homosexualité est largement pratiquée aux rangs de l'armée, des confraternités religieuses et ainsi de suite, pour ne plus invoquer les cercles du palais impérial.

D'autre part, la marginalité spatiale s'associe souvent à la marginalité sociale, ainsi qu'il advenait avec les *uc*[5] *Türkleri*, « Turcs frontaliers », employés à l'époque seldjoukide comme de véritables butoirs géoculturels, mais taxés presque régulièrement d'incommodes, vu leur style de vie bien typé, relevant d'un nomadisme ancestral jamais abjuré. Une remarque similaire s'impose au sujet des nomades ou semi-nomades, en général, ainsi qu'au sujet des campagnards, qui constituaient la majeure partie des Turcs méprisés, cloués au pilori par les chroniqueurs officiels et nettement opposés aux Ottomans[6] ; leurs rangs grossirent de manière constante, au fur et à mesure que l'Empire commença à chuter et que le nombre des démunis s'accrut. Les réseaux de solidarité qu'ils avaient constitués, le plus souvent de manière instinctive et non pas organisée, s'élargirent continuellement, en raison du fait que les marginaux restent toujours sensibles aux structures périphériques, où ils espèrent trouver refuge et protection. Les campagnards se distinguaient de loin par une sorte d'indifférentisme politique – conséquence directe de leurs conditions rudimentaires d'existence et du manque d'information, ainsi que d'un fatalisme souvent qualifié de spécifiquement islamique[7] : « In Turkey, for a vast body of peasants, central government until the 1930's remained as an extraneous entity imposed on them by alien forces.

Conscription, tax collection, and occasional public services were the only occasions of contact » (Ergil 1974 : 85). Cet indifférentisme n'allait pourtant pas empêcher le ralliement d'un large nombre de mécontents aux mouvements radicaux qui ensanglantèrent constamment le Moyen Âge ottoman.

On est également forcé de constater que les formes de marginalité sont extrêmement variables d'un milieu ou d'un niveau social à l'autre, ainsi que le sont d'ailleurs aussi les critères de discrimination et de refus élaborés par le groupe dominant. Il y a, par exemple, des marginalités individuelles, qui peuvent être parfois du domaine de l'accident et qui s'avèrent réversibles, suivant les circonstances ; en dépit de la diversité casuelle impliquée, ce type de marginalité est souvent assez transparent quant à ses raisons et implications sociales. Il y a également des marginalités collectives, plus significatives dans la perspective du profil sociétal assumé à une époque donnée, qui dérivent, plus d'une fois, soit d'une typologie divergente, soit d'un « choix » volontaire – autre que celui des majoritaires, qui se chargent d'habitude de la « matrice stylistique » interne. N'empêche que ce « choix » puisse relever d'un passé lointain, dont on ne garde qu'un souvenir sans contours précis.

Nous allons nous concentrer, en ce qui suit, sur quelques catégories de « marginaux collectifs » mentionnées ci-dessus et sur leur importance par rapport au système de valeurs – très réaliste, d'ailleurs –, des Ottomans, ainsi que sur les conséquences sociales et politiques de leur vision émergente.

III. L'enjeu politique ou les « marginaux collectifs »

Le marginal « classique » est sans identité précise, sans nom, sans visage. On n'éprouve même pas « l'élan vital » de le connaître. De ce point de vue, l'anonymat est plus conforme à sa typologie. Une fois cet anonymat abandonné, sa marginalité se relativise, se restreint, devient sujette à caution – elle franchit ses déterminations absolues. Aussi la perception collective ou « collectiviste » est-elle plus propre à la marginalité que celle « individualiste » et encore plus transparente pour la perspective historique ou analytique ; d'ici même, l'intérêt et la reconnaissance que nous portons aux communautés qui répondent aux critères de visibilité et de cohérence qui nous font grandement défaut pour les hautes époques. Peu importe que les données factuelles soient

plus d'une fois contradictoires ; si le passé est obscur, il faut un peu l'inventer de toutes pièces. Et l'on se trouve parfois dans la situation « d'inventer », de spéculer courageusement, afin de remplir les « trous noirs » de l'histoire, non pas nécessairement par opportunisme, mais pour faire avancer la connaissance. La théorie a besoin de se passer d'« accidents », sauf quoi elle risque de rester à jamais inaccomplie. D'autre part, la réalité – miroir plus ou moins complet des idées théoriques – restera l'éternelle perdante, puisque incapable de s'élever à la hauteur, parfois trop diaphane, de l'abstraction. L'approche réaliste, non dogmatique, lucide de la réalité reste alors le seul exutoire à opposer et à la « déraison » théorique, et à la prolificité pratique. C'est ce même décalage qui se constate parfois dans le fonctionnement d'une structure étatique et dans l'ordonnance de ses protagonistes sociaux.

1. Les « protégés » (zimmî) et d'autres catégories d'« impies »

L'Asie Mineure était depuis longtemps habitée et abritait un véritable brassage d'ethnies lors des premiers déferlements turcs ; elle jouissait de conditions géographiques particulièrement favorables, étant, de plus, assez dépeuplée à l'époque. La région fut colonisée de manière systématique par les Turcs à partir de la deuxième moitié du XIe siècle, lorsque survint la conquête seldjoukide, qui lui offrit un moule de développement durable, dont les Ottomans n'hésitèrent pas de tirer profit par la suite, lorsque la chance (ou le hasard ?) historique décida de leur sort.

L'héritage seldjoukide allait peser, de fait, lourd dans leurs stratégies d'action, sociales et politiques ; le comportement à l'égard des minoritaires ethniques et/ou religieux est fort convaincant à ce point. Pour résumer, durant le règne des Seldjoukides, les non-musulmans (*zimmî*) étaient tenus de résider dans des quartiers (*mahalle*) enclos se trouvant, pour la plupart, dans la proximité des murailles des centres urbains ; la marginalité spatiale reflétait donc franchement la marginalité sociale assignée aux communautés respectives. Cette répartition, voire ségrégation, qui allait se perpétuer dans les villes anatoliennes jusque dans la deuxième moitié du XIXe siècle, est attestée dans plusieurs agglomérations seldjoukides, dont Konya, Antalya, Uluborlu/Borgulu, Niksar, Divriği, Ankara. Au XIIIe siècle, à Konya (l'ancienne Iconium), la plupart des Chrétiens (surtout d'origine grecque) habitaient au sud de la ville – où se dressaient également leurs églises –, ainsi que dans les villages qui entouraient la capitale des Seldjoukides. Les Arméniens – employés, de même que les

Grecs, notamment comme domestiques et soldats – résidaient, à part quelques auberges, dans un quartier situé au-delà de la muraille, renfermant, entre autres, une taverne (*meyhâne*, *litt.* « maison de vins »). Il en allait de même pour les Juifs (assez peu nombreux, de fait), dont les occupations de prédilection étaient la production et le commerce du vin, auxquels s'adonnaient parfois aussi les Arméniens. Qui plus est, à l'époque en cause, aucun non-musulman ne figurait parmi les possesseurs d'ateliers et d'échoppes, ce qui suggère que les « guildes » turques primitives étaient exclusivement dominées par les musulmans (Baykara 1985 : 43-48 ; 134-138). Durant la même période, les communautés grecque, juive et turque occupaient, chacune, son quartier précis à Antalya, « mais le fait qu'on le signale suggère qu'il n'en va pas de même ailleurs et de fait à Qûnya [Konya], bien qu'on nous parle une fois d'un 'cabaret' arménien, on n'a nullement l'impression d'une telle répartition ségrégative », apprécie Claude Cahen (1988 : 149), à l'encontre de son confrère turc, dont les preuves factuelles en matière ne manquent pourtant pas. D'une manière plus générale, la situation mentionnée n'est point invraisemblable, puisque les non-musulmans anatoliens restèrent quand même nombreux et presque partout largement majoritaires durant le règne des Seldjoukides, malgré le coefficient grandissant des Turcs. En termes administratifs, mais aussi rituels, cette situation imposait un regroupement et un contrôle plus soutenu des différents segments démographiques. Néanmoins, l'atmosphère sociale semblait tolérante et ouverte au dialogue et elle resta ainsi même durant la domination des Ilkhâns, d'autant plus que les Mongols des premières générations étaient ou indifférents, ou chancelants en matière religieuse.

Le paysage humain de l'Asie Mineure, considérablement modifié après l'invasion mongole du XIIIe siècle, devint encore plus embrouillé durant le règne prolongé des Ottomans, en raison de leur politique offensive et de leur stratégie expansionniste, qui allait aboutir à un véritable patchwork, sur une vaste étendue de terres ; la conquête de Constantinople (1453) – rêve poursuivi par plusieurs sultans –, couronna cette *conquista* impétueuse et compliqua, une fois de plus, la mosaïque ethnique et confessionnelle dont leur territoire se constituait d'ores et déjà. Soumis aux épreuves les plus diverses, le destin des non-musulmans allait osciller perpétuellement eu égard aux impératifs des époques, à leur utilité politique et sociale et, pas en dernier lieu, aux caprices des sultans en charge.

Reprenant le modèle de leurs prédécesseurs, qui se réclamaient d'un sunnisme sans tâche, les Ottomans se prévalurent – de manière généralement peu systématique et suivant les circonstances –, de la loi islamique qui réglementait le statut des « gens du pacte » ou « protégés » non-musulmans (ar. *ahl al-dhimma* ou *dhimmî*, tr. *zimmî*) en terres d'islam[8], dont la ségrégation avait empiré à la suite de l'édit du calife Mutawakkil (850). Ce statut, défini par un pacte (*dhimma*) à caractère explicitement contractuel, concernait les soi-disant *ahl al-kitâb*, « gens du Livre » ou, simplement, *kitâbî*, mentionnés dans le *Coran*[9] – les Juifs, les Chrétiens, les Sabéens –, c'est-à-dire les communautés ayant reçu d'un prophète la révélation d'une loi religieuse ; à partir de ce critère, les Mazdéens leur furent, eux aussi, assimilés par la suite[10].

Les adeptes des religions visées par ce « pacte » bénéficiaient de nombre de droits, plus ou moins limités, selon le climat de l'époque et de la société où ils vivaient, ainsi que d'une certaine autonomie judiciaire et administrative, pourvu que leurs actions ne lèsent pas les intérêts des Musulmans majoritaires. Les périodes de coexistence pacifique, parfois même de collaboration, alternaient d'habitude avec celles d'animosité et de suspicion superstitieuse, qui tournaient vite en violences collectives et massacres, dont les boucs émissaires préférés restaient les « infidèles ».

Les *zimmî* étaient soumis à toute une série de restrictions d'habitus : vêtements ou signes distinctifs visibles[11], interdiction de certaines couleurs et pièces de costume, des accessoires de luxe etc. De plus, ils ne pouvaient pas monter à cheval ou porter des armes, étaient tenus de respecter des normes assez strictes quant à la hauteur et les matériaux de leurs bâtiments civils ou religieux, n'étaient pas habilités à construire de nouveaux édifices de culte et devaient obtenir des autorisations spéciales afin d'en réparer ceux délabrés, ne pouvaient pas épouser des musulmanes, et ainsi de suite. Tandis que les nantis arrivaient à se débrouiller toujours d'une façon ou l'autre, vu leur situation matérielle florissante qui rendait les autorités plus sensibles et leur garantissait une certaine protection, les humbles étaient constamment exposés à l'insécurité. Durant les périodes de troubles, de confrontations militaires, de disette ou même d'épidémies sans source évidente, leurs quartiers et leurs échoppes étaient de règle pillés et réduits en cendres.

La position des *zimmî* en terres turcs n'était pourtant pas la pire, vu le creuset ethnique et religieux dont ils faisaient partie, ainsi que la diversité confessionnelle des Turcs mêmes, qui s'accommodaient plutôt difficilement aux rigueurs routinières du sunnisme et préféraient l'adhésion

massive aux *tarîkat*, « confréries soufiques », qui étaient plus lâches en matière de prescriptions et, non pas en dernier lieu, plus « fantaisistes ». De plus, exception faite des actions politiques concertées, qui allèrent en empirant au fur et à mesure que l'Empire se désintégrait – elles devinrent symptomatiques d'une certaine façon d'agir politique surtout dans la deuxième moitié du XIXe siècle, avec les massacres dirigés contre les Arméniens[12] –, les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans se côtoyaient sans trêve dans bon nombre de cités anatoliennes, ayant en commun maints siècles d'heur et malheur partagés.

À partir de la seconde moitié du XVe siècle, les sujets non-musulmans de l'Empire étaient classés en trois grands groupes démographiques, suivant le critère religieux : les Chrétiens orthodoxes (*Rûm*), c'est-à-dire Romains, donc Grecs byzantins ; les Chrétiens orientaux, appelés de manière générale *Ermenî*, donc Arméniens et, par extension, monophysites ; les Juifs (*Yahudî*). Outre la catégorisation rigide, qui remplissait plutôt des nécessités administratives, chacune des communautés religieuses évoquées ci-dessus renfermait plusieurs types de croyants, qui n'étaient pas nécessairement très compatibles les uns avec les autres, ainsi qu'il arrivait d'ailleurs également avec les Musulmans.

L'appellation de *Rûm* était, en réalité, employée non seulement pour les Grecs byzantins, constantinopolitains ou non, mais de façon égale pour d'autres grécophones d'origine plus ou moins incertaine, pour les slavophones balkaniques, les Roumains, les Arabes orthodoxes, les Géorgiens etc. Les Chrétiens orthodoxes, ainsi que certains Arméniens, étaient plus répandus dans l'Anatolie occidentale, dans l'ancien empire de Trébizonde et aux alentours de Kayseri (l'ancienne Césarée de Cappadoce) ; les régions de Tokat et de Sivâs, qui allaient constituer une provocation constante pour les Ottomans, étant donné leur penchant notoire à la sédition, voire à l'hérésie, abritaient traditionnellement beaucoup de Chrétiens, dont l'origine ethnique et l'affiliation religieuse hybride faisaient sans cesse problème aux autorités.

Le terme d'*Ermenî* pouvait sous-entendre, ainsi que nous venons de le préciser, non seulement les Arméniens, en tant que communauté ethnique et religieuse, mais aussi d'autres groupes confessionnels apparentés, supposés être arrivés en terres anatoliennes aux XIe-XIIIe siècles, dans des circonstances historiques très diverses, non sans liaison, peut-être, avec les tentatives répétées des Byzantins de convertir les monophysites à l'église grecque, à la suite du concile de Chalcédoine (451)[13]. Les

Arméniens étaient plus nombreux dans l'Anatolie orientale, mais aussi dans certains centres citadins de l'Anatolie occidentale (à l'exception de Brousse), ainsi que dans la capitale de l'Empire, Istanbul (l'ancienne Constantinople).

Enfin, la communauté des *Yahudî* n'était pas exempte, elle non plus, de complications, car elle se composait de Juifs de plusieurs souches : les Juifs hérités par les Ottomans de l'Empire byzantin ; les Karaïtes qui, bien qu'hérités toujours de haute époque byzantine, se caractérisaient par des pratiques cultuelles différentes et dont l'origine ethnique même reste disputée ; les Juifs séfarades – arrivés en masse de la Péninsule Ibérique, notamment de l'Espagne et du Portugal, à la suite du décret d'expulsion du 31 mars 1492, mais aussi de l'Italie –, auxquels se joignirent des Juifs réfugiés des pays germaniques et même de la Provence ; enfin, les Juifs ashkénazes, provenus notamment de l'Europe centrale et de l'Allemagne, dont la communauté commença à se constituer à partir de 1470, après l'expulsion des Juifs bavarois, durant le règne de Louis X. Les Juifs constituaient des communautés importantes dans les grands centres urbains, notamment à Istanbul, à Salonique[14] et à Avlonya (Valona), étant, semble-t-il, soutenus dans leurs efforts d'émancipation par la politique ottomane, qui visait à affaiblir, par ce stratagème, les éléments arméniens et surtout grecs, encore fort influents dans nombre de régions et domaines économiques.

Mais ceci n'était pas tout ! Le panorama religieux était complété par les Turcs de foi chrétienne, nomades ou sédentaires (leur existence, notamment celle des Turcs nestoriens, est documentée depuis l'Asie Centrale). Ils se trouvaient éparpillés dans presque toutes les zones de la Turquie ottomane, mais surtout dans la province de Karamân. À ceux-ci s'ajoutaient les Lazes, population d'origine caucasienne qui était en partie chrétienne et qui allait se convertir massivement à l'islam à partir du XVIIe siècle. La ville d'Istanbul abritait une communauté italienne prospère, dont les rivalités internes, plutôt économiques, restèrent célèbres. Il y avait aussi bon nombre de Kurdes, partagés entre l'ancien mazdéisme, l'islam, le christianisme et, pas en dernier lieu, les nombreuses sectes islamiques qualifiées d'hérétiques. Ils habitaient surtout dans l'Est de la Turquie actuelle et dans les montagnes du Kurdistan et servaient souvent de masse de manœuvre, vu leurs qualités guerrières. Les routes anatoliennes étaient de plus parcourues, d'un bout à l'autre, par des Tziganes nomades, qui pouvaient être chrétiens ou musulmans ; ceux-ci

étaient organisés en communautés tribales, plus nombreuses dans les régions d'Istanbul, Edirne, Vize, Gelibolı, Yanbolı.

Si l'on se rend à l'évidence, le nombre des non-musulmans était moins significatif dans les provinces de Saruhan, Aydın, Menteșe, Germiyân, Kengeri, Ankara, ainsi qu'à Sinop et à Kastamonu, où l'élément turc, plus ou moins récemment colonisé, avait le dessus.

Au niveau commun, les Chrétiens semblaient être plus considérés que les Juifs, ainsi qu'il ressort, par exemple, des propos d'Omar Haleby, auteur d'un ouvrage sur l'amour en islam datant du XIXe siècle, suivant lequel « le véritable disciple de Jésus ne diffère que très peu du musulman et ne doit pas être confondu avec les idolâtres et les Juifs » (1992 : 43). Pourtant, de manière générale, l'infidèle restait un infidèle, marqué d'impureté, le contact avec lui étant déconseillé : « Les ablutions n'ayant pas force de loi pour les Chrétiens, il arrive souvent que ces derniers, s'ils paraissent propres extérieurement, sont, sous leur uniforme ou sous leur vêtement, presque aussi sales que les Juifs, dont la saleté physique n'est que trop connue et trop légendaire » (Haleby/Régla 1992 : 178)[15].

Les Ottomans se sont montrés – il faut l'admettre – assez réalistes pour éviter les désaccords majeurs avec les populations conquises et disposés, de surcroît, à maintes concessions afin d'assurer le juste fonctionnement de la vie économique et sociale de l'Empire. Le sultan tenait souvent compte, dans ses règlements, du droit coutumier ou du droit ancien des populations soumises ; le droit coutumier ottoman allait adopter, d'ailleurs, toute disposition juridique faisant défaut à la loi canonique (*Šarî'a*), même si l'ordonnance en cause fut forgée auparavant par un pays annexé. En outre, les Ottomans évitèrent, par principe, la turquisation ou l'islamisation forcée des peuples assujettis, reconnaissant ainsi, de manière implicite, qu'ils patronnaient une structure étatique multinationale, dont les sujets appartenaient à plusieurs religions ; sauf les quelques exceptions relevant de la période tardive, ils n'encouragèrent guère les conflits interconfessionnels. Ne parlons plus du fait que les sultans et leurs favoris étaient, dans la plupart des cas, des personnes fondamentalement cosmopolites, ayant vécu leurs premières années dans des harems fort mosaïqués et ayant reçu par la suite une éducation qui n'avait presque rien à voir avec l'idée réductrice de « turcité ». Les restrictions identitaires aux connotations purement ethniques étaient, il faut l'admettre, le dernier souci d'un sultan ottoman.

Le statut marginal était quand bien même relatif au niveau des élites non-turques et non-musulmanes car, en vertu de leur position personnelle, nombre de non-musulmans – « protégés » de l'Empire et, donc, esclaves du sultan ottoman –, allaient accéder aux dignités les plus hautes de l'État, au préjudice des Turcs ; la méfiance des souverains ottomans à l'égard des Turcs, qu'ils jugeaient astucieux et mutins, n'est que trop célèbre pour insister encore là-dessus. (Avis aux amateurs : il s'agissait simplement d'un calcul d'efficacité en termes raisonnables et non pas d'une *political correctness* avant la lettre.) Cela ne fit qu'accroître les ressentiments éprouvés par la population autochtone envers les éléments allogènes, d'autant plus que les minorités ethniques et religieuses, portant les « insignes victimaires » les plus saillants, tendent à polariser les frustrations des majorités et d'en être les victimes les plus faciles à harceler. Lors des périodes d'inquiétude et d'instabilité sociale, ces populations pouvaient facilement devenir des victimes, en tant qu'emblèmes et incarnations de l'Étranger – objet potentiel de méfiance et, de surcroît, favori de tout « rite sacrificiel ». En outre, toute référence aux minoritaires – ces véritables chevaux de Troie de la Cité ! – empruntait la forme facilement reconnaissable des clichés et des stéréotypes, puisque l'image insistante suggère l'existence d'un cliché persistant qui, par la suite, devient stéréotype, c'est-à-dire une modalité de communication influant de manière négative sur le processus de communication.

Les conversions à l'islam, bien que théoriquement désirables, n'étaient en fait point encouragées, vu les avantages économiques assurés par l'imposition des non-musulmans. Des adhésions plus massives et de date relativement tardive s'enregistrèrent parmi les Bosniaques et, partiellement, parmi les Albanais. S'y ajoutaient les adhésions individuelles, qui portaient, le plus souvent, le cachet des intérêts économiques, sociaux ou politiques. Les conversions à l'islam hétérodoxe, notamment à certaines confréries soufiques, n'ont aucune importance pour le contenu profond de la relation des « périphériques » non-musulmans avec le centre impérial, car, dans ce cas précis, il s'agit d'un islam souvent qualifié de « marginal » par les théologiens sunnites et maintes fois poursuivi sans merci. (Le cas des *Bektaşî* et de leurs branches, qui jouissaient d'un grand prestige non seulement en Asie Mineure, mais aussi dans les Balkans, ainsi qu'il ressort, par exemple, des recherches menées par F. W. Hasluck au début du XXe siècle, nous semble fort éloquent quant à cette dernière situation.)

2. Les nomades et le « décompte » interne

Dans une société sédentaire ou en train de le devenir, les nomades font assurément figure de perdants. Leurs valeurs existentielles, éthiques et pratiques, ne sont plus d'actualité, elles font obstacle au progrès, tel qu'il est conçu par la société-ruche qui les abrite. Le conflit centre/périphérie revêt des aspects particulièrement intéressants au niveau des rapports des Ottomans avec leurs sujets nomades ou semi-nomades, dont la base ethnique était largement turque, à savoir turcomane. C'est, en quelque sorte, une « affaire de famille », jamais entièrement réglée, dont les conséquences restent encore visibles dans la société turque contemporaine, où elle revêt des formes souvent paradoxales. Une « affaire de famille » qui commença dans les temps les plus reculés, c'est-à-dire vers la moitié du XIIIe siècle, lorsque nombre de tribus oghouz, portées par les aléas historiques, touchèrent les montagnes s'avoisinant à Ankara. Il y en eut, sans doute, qui rebroussèrent chemin. D'aucuns décidèrent de s'avancer vers la Cilicie, tandis que d'autres choisirent de se grouper autour d'Ertoğrul, le père d'Osmân[16], et de se mettre à la disposition des Seldjoukides, en échange des droits de pâturage, non pas comme armée régulière, mais comme soldats de razzia nomades. De toute évidence et malgré les récits héroïques livrés ensuite par les chroniqueurs officiels ottomans sur les débuts glorieux de la dynastie sous le signe revigorant de l'islam, la société ottomane primitive était essentiellement tribale, aussi bien par ses exploits que par sa manière d'existence. Elle le resta ainsi, du moins partiellement, même à l'époque de Orhân, fils d'Osmân, dont la capitale se trouvait à Brousse, mais qui se plaisait encore, dit-on, de faire de longs séjours dans une tente située dans la proximité de la ville. R. P. Lindner (1983 : 8-9) a grandement raison de soutenir que malgré les belles idées théoriques concernant les liens de sang qui assurent la solidarité des membres d'un clan ou d'une tribu, la pratique atteste une plus grande flexibilité et mobilité au niveau des structures. De ce point de vue, l'accommodement, l'habileté et les intérêts partagés – autrement dit, « la voix de la raison » – semblaient l'emporter sur « la voix du sang ».

Le processus de sédentarisation fut donc assez long et non pas sans à-coups, d'autant plus qu'il ne tarda pas à se heurter à l'opposition des sujets turcomans qu'il affectait et visait de préférence. Pour ces derniers, la seule hypostase acceptable de Osmân et, plus tard, de Orhân était celle de chef de tribu traditionnel, investi de prérogatives spécifiques

par élection, et non pas par succession dynastique – procédé qui n'était pas de coutume parmi les Turcs nomades. N'empêche que, sa fonction étant éligible, le leader de la tribu était censé répondre aux attentes et aux besoins de ses partisans tribaux, sans en transgresser la volonté, les valeurs et les formules existentielles ancestrales, car la tribu est, généralement, une structure fort conservatrice dans ses exigences. Ce fut à ce point précis que survint, probablement, un hiatus, qui s'associa d'une élision, voire d'une « ablation » : celle des nomades, ou plutôt d'une certaine manière d'existence, dont l'agent était la tribu. Avec l'engagement à la solde des Seldjoukides, les Ottomans et leurs adeptes commençaient déjà à s'éloigner de la vie pastorale (la composante économique du nomadisme), au profit des activités guerrières, plus avantageuses. La structure initiale de la tribu fondée par Osmân ne cessa pas de s'élargir, pour accueillir de nouveaux venus d'origines différentes, y inclus des Byzantins, qui espéraient trouver refuge, protection et une vie meilleure sous la tente de ce chef hardi. L'élargissement et, puis, l'éclatement du cadre tribal advint presque sans s'en apercevoir, d'autant plus que parmi les *Osmânlı* de fraîche date se trouvaient maints nomades convertis à la sédentarité et que les terres de la Bithynie – le berceau initial de la nouvelle communauté – étaient plus favorables à l'agriculture qu'au pâturage. Vinrent, ensuite, les conquêtes, à la suite desquelles les Ottomans s'enrichirent d'agglomérations sédentaires – parfois en ruine à la suite de la mauvaise administration byzantine –, aux besoins complexes desquelles ils devaient suppléer. La tribu turque, qui joua jadis un rôle organique dans la survivance d'une spécificité culturelle indéniable, arriva donc à préparer, de manière en quelque sorte ironique – par sa permissivité foncière et sa capacité d'absorption des allogènes, mais aussi par l'option des Ottomans, ses représentants les plus vigoureux au moment propice de l'histoire –, le terrain de son propre anéantissement.

La construction identitaire ottomane n'a pas bénéficié de l'agrément de toutes les tribus anatoliennes, qui provenaient de plusieurs groupes de populations turques, étaient arrivées en Anatolie en plusieurs vagues de migration[17] et étaient exposées, par ailleurs, aux rivalités ancestrales, difficiles à réduire, même dans les nouvelles conditions sociétales. De plus, ces communautés en ébullition permanente méprisaient les citadins, qu'elles qualifiaient de fainéants (*yatuk*). Traitant les communautés nomades en vainqueurs, les Ottomans essayèrent de consolider leur statut de sujets par l'intermédiaire des taxes et des procédures d'enregistrement destinées à en assurer le contrôle et limiter les déplacements. Les nomades

– qui glissaient constamment vers la base néfaste, fourmillante, « vermineuse » de la pyramide sociale, d'autant plus que bon nombre d'entre eux se rangeaient du côté de l'islam hétérodoxe[18] – étaient généralement désignés par le mot *yörük/yürük* (< *yürümek*, « marcher, aller, se déplacer à pied ») et définis par les « règlements organiques » (*kanûnnâme*) comme « enclaves » ou entités à part, faisant contraste aux campagnards sédentaires et, le plus souvent, agriculteurs[19]. Pourtant, la résistance de leurs structures tribales était illusoire, car le régime des terres sous les Ottomans (de même que sous les Seldjoukides) menait à une diminution progressive des pâturages et, partant, à des pratiques de surpâturage qui accentuaient leur impasse économique. Il y avait, ensuite, toute une série de taxes prescrites aux nomades, telles les *resm-i ganem*, « taxe sur les moutons », *resm-i ağıl*, « taxe campement », *resm-i yaylak*, « taxe d'estivage » (perçue pour tout détour des routes de transhumance préétablies qui dépassait trois jours), *resm-i kışlak*, « taxe d'hivernage », *resm-i otlak*, « taxe de pâturage » (destinée à fixer les nomades dans leurs zones de pâturage habituelles), *resm-i kara*, *litt.* « taxe des noirs », *i. e.*, taxe payée par les plus démunis des nomades, qui ne possédaient parfois rien etc. Le montant de ces taxes était très variable d'une époque à l'autre, mais il alla généralement grandissant, ce qui justifia les sentiments de frustration et de colère éprouvés par les groupes imposés de cette manière. Bon nombre de nomades arrivèrent à se sédentariser au fur et à mesure qu'ils devinrent incapables de défier le système d'impôts, mais ils ne pardonnèrent jamais aux Ottomans – qui étaient, de plus, « des leurs » – le sacrifice d'un style de vie et la perte d'une identité qu'ils associaient, tout court, à la « turcité ». À partir de la fin du XVe siècle, les Safavides (supposés être ou d'origine turque, ou kurde) ne firent que tirer profit du désarroi – « The Safavid promise was for the nomads », dit R. P. Lindner (1983 :109) –, sans hésiter par la suite de se débarrasser, à leur tour, de ces adeptes malcommodes, lorsque leur État théocratique fut consolidé.

Il faut admettre que l'attitude des tribus soumises au processus de sédentarisation fut elle-même assez vacillante, vu les traditions combattantes différentes dont elles héritaient. Il y en eut qui acceptèrent la collaboration avec les structures ottomanes et finirent par se sédentariser assez vite. Il y en eut aussi qui s'y opposèrent de toutes leurs forces, continuèrent de mener une vie nomade ou semi-nomade et saisirent toute occasion d'évincer ou, du moins, miner l'autorité des Ottomans, ainsi qu'il advint avec les tribus des Rumlu, Tekkeli, Karamanlu, Ustajlu,

Zu'l-Kader, Avșar, Varsak, Bayburdlu. Les traces de ces dernières tribus (mais pas seulement les leurs !) se retrouvent souvent dans l'anthroponymie anatolienne, ainsi que dans la mémoire collective car, malgré la fuite du temps, le feu couve encore sous la cendre de leurs anciens territoires. Il n'en est pas moins vrai qu'ils bénéficiaient d'une longue tradition de combat au service de leur cause, tradition dont les sources remontent, en Asie Mineure, à l'époque seldjoukide ; les meneurs des grandes rébellions anti-seldjoukides et anti-ottomanes tiennent, d'ailleurs, la place d'honneur dans les récits épiques de leurs successeurs ou sympathisants contemporains, d'autant plus que ceux-ci ont gardé un grain de sédition constant dans leurs rapports avec les autorités.

Claude Cahen (1951) souligne l'état d'agitation permanente des Turcomans frontaliers qui, après avoir clamé initialement leur autonomie, commencèrent à convoiter les territoires centraux de l'Asie Mineure, qu'ils espéraient arracher aux Seldjoukides. Nombre de Turcomans gardaient encore le souvenir des principautés (*beylik*) anatoliennes dont les bases avaient été jetées par des clans célèbres issus de leurs rangs, après la chute de Seldjoukides, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle ; les plus anciennes en étaient celles de Denizli et de Karamân, suivies de celle de Menteșe.

Une partie des familles qui allaient constituer par la suite ces principautés, telle la famille de Karamân, étaient originaires de la région de Sivâs, où elles avaient été mêlées aux grands troubles politiques et sociaux liés à l'émeute de Baba Ilyâs (1239). Associée chronologiquement de près à l'invasion mongole, cette révolte mena, par ses conséquences multiples, à la déchéance progressive des Seldjoukides de Rûm. Bien que généralement connecté aux Turcomans et à leurs leaders, ce grand soulèvement entraîna, à part les nomades ou semi-nomades, bon nombre de mécontents de toute espèce : des campagnards des agglomérations sédentaires (originaires surtout des régions d'Amasya, de Çorum et de l'actuelle Yozgat, dans l'Est de l'Anatolie, ainsi que des régions du Sud-Est anatolien), des paysans de certains villages chrétiens, des groupes de *fityân* et de *gâzî*[20], réduits à la mendicité par les conséquences de la crise économique, ainsi que des catégories de personnes (brigands, aventuriers, mercenaires etc.) que l'on s'accorde à qualifier de marginales, qui s'attachent de règle à ce genre de mouvements et dont le nombre était assez élevé, vu les troubles internes (Ocak 1996 : 55-62).

Le rôle essentiel dans le déclenchement et le déroulement de la révolte que nous venons d'évoquer revint, pourtant, aux derviches

hétérodoxes[21], qui étaient arrivés en Anatolie seldjoukide en vagues successives et qui, quoique appartenant aux ordres soufiques différents, partageaient la même vision non-conformiste de l'islam. Ils étaient couramment désignés par le syntagme *Horasân Erenleri*[22], « les saints hommes de Horasân », indiquant qu'ils se revendiquaient tous, d'une façon ou l'autre, du vaste courant mystique de la *Malâmatiyya* (tr. *Melâmetîlik*), cristallisé en Horasân. Ces derviches jouèrent un rôle de premier ordre dans la mobilisation et l'opposition des tribus turcomanes, d'autant plus que, suivant un modèle assez répandu en Asie Centrale, ils étaient souvent non seulement des leaders religieux, mais aussi des chefs de tribus. Le meneur de l'émeute anatolienne de 1239, Baba Ilyâs – de même que son successeur, Baba Ishâk –, répondait assez bien à cette typologie, qui soutenait de manière évidente le nomadisme et les anciennes solidarités tribales. Ces émeutes, dont le caractère politique et social était en quelque sorte occulté par les discours messianiques à visée apparemment religieuse, allaient se répéter maintes fois à l'époque ottomane. De plus, les régions et les communautés impliquées dans ces actions subversives restèrent presque identiques à travers les siècles, ce qui vient souligner, une fois de plus, les ressentiments historiques durables que nourrissaient les nomades ou les ex-nomades à l'adresse de la couche dirigeante ottomane, qu'ils percevaient comme hostile et éloignée. En fait, celle-ci ne fit, à son tour, rien pour améliorer leur existence, réduire la pression fiscale et encourager leur sédentarisation volontaire, naturelle, aggravant de la sorte les clivages et les rancœurs réciproques :

> […] le pouvoir ottoman lésait ainsi les éléments les plus « turcs » de la population anatolienne, très précisément ceux que les chroniques officielles du temps appellent avec dédain des *etrâk*, terme assorti le plus souvent d'épithètes malsonnantes et qui riment (par exemple : *etrâk-ı bî-idrâk*, « Turcs incapables de discernement »), soit une population nomade, semi-nomade ou fraîchement sédentarisée, profondément attachée à ses traditions, ses privilèges, son mode de vie et qui pourrait sentir un pouvoir issu d'elle lui devenir de plus en plus étranger. Autant que les représentants que celui-ci envoyait auprès d'elle, produits du *devşirme*, donc non turcs par définition. […] on peut admettre qu'un fossé s'élargit ainsi entre une certaine « ottomanité » impériale et centralisatrice et une certaine 'turcité' anatolienne traditionnelle, souvent tribale et, en tout cas, réfractaire à cette centralisation. (Bacqué-Grammont 1985 : 157)

Durant le Moyen Âge ottoman, les révoltes politiques et sociales restèrent difficilement dissociables des révoltes à caractère religieux. Quelque différentes qu'en puissent paraître les causes, elles finissaient presque toujours par fusionner en un seul soulèvement, nettement orienté contre l'autorité centrale. C'est ce qui se passa avec la révolte montée par Bedreddîn de Simavna, au XIVe siècle, à laquelle participèrent des groupes turcomans, des *gâzî* de frontière, des *sipâhî* (cavaliers) dépossédés de leurs *timâr* (petit fief), des étudiants en théologie rêvant d'une réforme religieuse radicale, mais également des paysans chrétiens ; elle fut suivie par deux autres rébellions, fomentées par Borklüce Mustafa et Torlak Kemâl, disciples du premier. Il en arriva de même avec la grande révolte tribale hétérodoxe menée par Karabıyıklıoğlu Hasan Hâlife, surnommé Şâh Kulı (« le serviteur du chah », c'est-à-dire du Şâh Ismâ'îl Safavî), dans les dernières années du règne de Bâyezît II Velî (1481-1512), avec les révoltes de 1520 et 1526-1527, avec les révoltes des bandes rebelles *Celâlî*, qui ensanglantèrent l'Anatolie depuis 1595 à 1610[23] etc. ; la liste n'en serait que trop longue pour continuer. Outre cela, en temps de guerre, le ralliement à l'ennemi, le brigandage et la formation de bandes sur les frontières constituaient également des formes de révolte, plus ou moins poussées ; ces manifestations se multiplièrent surtout à partir du XVIIe siècle.

La politique de sédentarisation forcée pratiquée par les Ottomans, ayant, entre autres, pour but de briser les anciennes solidarités et/ou rivalités tribales, nuisait donc gravement aux intérêts des Turcomans et bouleversait profondément le style de vie ancestral qu'ils refusaient d'abandonner. Les différends d'ordre religieux, d'importance plutôt secondaire, étaient alimentés par des conflits, impossibles à étouffer, entre les valeurs de ces groupes factieux, attachés à la vie pastorale, extrêmement influents dans les régions rurales, et les valeurs promues par les communautés sédentaires, plus dévouées à l'éthique de l'islam sunnite. Ces populations fières et indépendantes ont difficilement accepté le rattachement définitif à l'Empire ottoman, restant fidèles à leurs princes (*bey*) et réagissant le plus souvent violemment aux pratiques fiscales ottomanes. Avec un terme emprunté à la linguistique, on pourrait dire qu'au-delà des circonstances historiques, elles restèrent des communautés potentiellement « élatives », prêtes à saisir toute occasion d'évasion, dont le mythe récurrent s'associait à l'époque d'or de la liberté et de l'errance. Elles présentaient les symptômes spécifiques des « peuplades »

marginalisées, profondément marquées par leur infériorité culturelle et animée d'un véritable complexe de mépris et de rejet. Or, c'est de ces groupes blessés, repoussés par la société globale que se recrutent, d'habitude, les adhérents des mouvements scissionnistes, déviationnistes ; suivant l'approfondissement des clivages sociaux, ils finissent par se radicaliser et devenir ennemis irréductibles de l'État, des élites socialement reconnues ou des groupes ayant un *status*. C'est ainsi qu'ils arrivent à jeter les fondements d'une culture propre, éventuellement d'une hypostase de la soi-disant « sous-culture de la pauvreté », ce qui ne fait qu'augmenter, une fois de plus, les disparités.

*3. Les confréries (*tarîkat*) hétérodoxes et les corporations (*esnâf*) suspectes*

Ainsi que nous venons de le remarquer, l'État islamique classique était conçu comme un conglomérat politique gouverné par la loi divine, qui en réglementait non seulement les aspects doctrinaux et rituels, mais aussi les problèmes juridiques, les aspects de succession, la vie familiale etc. Le devoir fondamental du souverain temporel était de veiller sans défaillance à la préservation de la loi et à l'épanouissement de l'islam, qui se voulait, comme toute religion aux aspirations œcuméniques, globalisant, monolithique, sans fissure. Ces prétentions universalistes, aux allures totalitaires, qui se répercutaient non seulement sur les relations avec les peuples soumis ou servant de cibles aux expéditions de conquête, mais également sur les rapports sujets-souverain, allaient conduire à toute une série de sécessions au sein même de l'islam, tantôt pacifiques, tantôt violentes.

Cette série commença en 657, dans la communauté islamique (*umma*) primitive, avec les Khârijites, « sécessionnistes, sortants », continua avec les shî'ites – qui connurent, à leur tour, nombre de dissidences –, pour se cantonner, de manière plus diverse encore, dans certains courants soufiques, dont les suggestions se retrouvaient déjà dans l'islam inchoatif.

Les shî'ites se dissociaient des sunnites par des différences dogmatiques qui n'étaient pas sans lien avec les confrontations politiques de la *umma* post-prophétique ; les dissimilitudes rituelles allaient se préciser plus tard, sous l'impact des événements, et n'étaient pas, de fait, essentielles. Les différences théologiques ou dogmatiques entre le shî'isme et le sunnisme ne sont pas si tranchées pour mener à une distinction des deux branches

de l'islam en termes d'orthodoxie et hétérodoxie, ainsi que nous serions enclins à apprécier. Nonobstant, pour des raisons qui relèvent plutôt de l'accident historique que du dogme, les théologiens des deux camps impliqués procèdent réciproquement à la disjonction des deux branches majeures de l'islam suivant des critères grandement semblables aux critères opérant en milieu chrétien pour la dénonciation de l'hérésie pure et simple :

> Est orthodoxe celui qui donne son consentement à l'ensemble des vérités reçues, selon une franchise totalement loyale et confiante dans le dialogue avec le Dieu. Est hérétique celui qui, pour des motifs et selon une contestation que nous allons avoir à examiner psychologiquement et sociologiquement, disjoint, par son « choix », tel ou tel élément de ce contenu du mystère. Hérésie, c'est donc vérité, mais vérité partielle, qui, comme telle, devient erreur, en tant qu'elle se prend pour une vérité totale, bientôt exclusive des vérités primitivement connexes. (Chenu 1968 : 11).

Malgré les suspicions réciproques et les affirmations diffamantes qui n'épargnent aucune partie et qui revêtent, pour le profane, le sens d'un ban d'hérésie, les auteurs musulmans – qu'ils soient sunnites ou shî'ites –, préfèrent toujours désigner les groupes issus de la scission islamique primitive par le vocable arabe *firaq* (sg. *firqa* < *faraqa*, « diviser, séparer, distinguer »), au sens de « sub-divisions, sous-groupes, sectes », suggérant de manière implicite qu'ils ne les placent pas en dehors de la « communauté des fidèles »[24]. De manière plus générale, ce terme sert à désigner les mouvements sociopolitiques, les déviations et les schismes parus au sein de l'islam, qui se sont éloignés de l'idéologie des califes et qui ont fait l'objet de nombre de traités « hérésiographiques », notamment aux Xe-XIIe siècles. Néanmoins, vu l'enchevêtrement du politique et du religieux dans les sociétés concernées, il faut souligner qu'il s'agissait, dans la plupart des cas, de rivalités internes qui s'exprimaient à bon escient par des opinions divergentes, défiant l'autorité temporelle, et non pas de schismes dans le sens profondément théologique du mot, ce qui explique, une fois de plus, les ambiguïtés au sujet du traitement réservé à ces manifestations.

L'exclusion du milieu dogmatique de l'islam – accompagnée souvent, dans les sociétés les plus dures, dominées de manière absolue par les menaces eschatologiques des théologiens, de l'exécution exemplaire du prévaricateur –, concernait surtout ceux accusés de *bid'a*[25], « innovation »;

l'hérésie pure et simple était désignée par le vocable *ilhâd*, *litt.* : « détour [du droit chemin] », tandis que les hérétiques étaient appelés *malâhida* (sg. *mulhid*).

Le succès éclatant du soufisme, qui s'insinua tant au niveau des élites qu'à celui du bas peuple, compliqua une fois de plus la carte confessionnelle des terres islamiques. Les confréries soufiques (ar. pl. *turuq*, sg. *tarîqa*) ont proliféré aussi bien dans le monde sunnite que dans celui shî'ite, récupérant souvent, dans leurs vastes alambics, des croyances et surtout des pratiques religieuses préislamiques, et étalant par la suite une typologie très variée, qui s'adaptait sans contrariétés à la variété psychologique des sujets musulmans mêmes. Aussi le soufisme populaire, mettant un accent tout à fait particulier sur le culte des saints et les formules extatiques, a-t-il connu une expansion durable dans les territoires habités par les Musulmans, plus ou moins sensibles à l'autorité des califes. Cette remarque est valable pour la quasi-totalité des régions majoritairement islamiques, y inclus la Turquie, dont la position géographique et la politique expansionniste ont évidemment influé sur la complexité de sa composition confessionnelle. L'héritage seldjoukide de l'Empire ottoman recouvrait même le domaine des groupements hétérodoxes d'affiliation « douteuse », qui coexistaient, à l'époque florissante des Seldjoukides de Rûm, avec les confréries régulières, aux doctrines et rituels transparents, qui entraînaient, en outre, l'entourage même des sultans. Les Ottomans héritèrent des Seldjoukides toute une série de contrariétés qui s'insinuèrent dans plusieurs domaines de la société : les dualités sédentaire/nomade ou semi-nomade, citadin/rural, culture cosmopolite de cour, d'inspiration notamment persane/culture turque traditionnelle etc. Reportées d'une période à l'autre et relativement maîtrisée, ces dualités, voire oppositions, qui se manifestaient, en outre, de manière très claire et rendaient caduque toute intention de dialogue, eurent des conséquences accablantes et affectèrent l'évolution à long terme. Elles ne firent qu'approfondir les animosités et les frictions qui fractionnaient déjà la société et finirent par s'ajouter à la « dot » des Ottomans, qui échouèrent à leur tour dans leur gestion.

Cet héritage, dont la mention nous paraît incontournable, renfermait entre autres une histoire déjà sinueuse des ordres mystiques musulmans qui s'étaient nichés en terres anatoliennes et dont le nombre alla grandissant après l'invasion mongole. Or, à l'époque seldjoukide, l'Asie Mineure était déjà confrontée à deux options soufiques majeures, qui reflétaient non seulement deux types d'approche différents, mais plus encore, des

valeurs intellectuelles et même éthiques divergentes : un soufisme affiné, d'une grande élévation spirituelle, aux aspirations métaphysiques manifestes, et un soufisme que l'on pourrait appeler populaire, qui se concentrait visiblement sur la dévotion débordante et sur un ritualisme essentiellement communautaire.

Les confréries religieuses de l'Empire ottoman étaient divisées, à leur tour, en deux catégories distinctes, dont les critères de répartition, voire de ségrégation, ne soulèvent aucun signe d'interrogation. Il y avait, d'une part, les confréries d'extraction sunnite incontestable, auxquelles l'État pouvait se fier dans maintes situations, comme celles des *Nakșibendî*, des *Halvetî*, des *Mevlevî*, qui se distinguaient par l'organisation, par les hiérarchies et par les rituels clairs, stables, peu soumis aux caprices des leaders et, donc, aux changements. De l'autre part se rangeaient les confréries définies comme secrètes, clandestines ou semi-clandestines, souvent subversives, qui s'opposaient, en degrés différents, à l'autorité étatique et qui jouissaient, le plus souvent, d'un grand succès populaire, comme les *Melâmî*, les *Bayrâmî*/*Hamzavî*, les *Hurûfî*, les *Bektașî* etc., et leurs branches. Plus ou moins importées ou autochtones, ces dernières se remarquaient par la fascination indifférenciée de l'ésotérique (ou, disons plutôt, des « mystère »), par les attentes messianiques et les sympathies pro-alides (très répandues d'ailleurs dans tout le monde musulman), qui allaient être exploitées sans remords par la propagande shî'ite, surtout à partir du XVIe siècle. Vu non seulement la sympathie populaire qui les entourait et qui était une manière de défier les autorités, mais aussi leur penchant à toute revendication touchant aux intérêts de leurs adeptes et minant ceux de l'État, les ordres mystiques de cette dernière catégorie étaient attentivement surveillés, secrètement enquêtés ou espionnés et même mis sous interdiction, au besoin. Les autorités ottomanes mêmes ne furent pas trop conséquentes à ce sujet. Aux XVe-XVIe siècles, lorsque le pouvoir étatique atteignit son maximum et la raison d'État se trouvait au premier plan, les autorités centrales étaient loin de se laisser intimider par la mentalité et les principes religieux, ce qui rendait l'atmosphère confessionnelle plus respirable, voire tolérante et ouverte. Bien au contraire, aux XVIIe-XIXe siècles, la crise permanente de l'empire et la faiblesse grandissante de l'État, qui affectaient de manière néfaste les rapports d'équilibre avec les autorités religieuses, allaient conduire, entre autres, à une observance plus scrupuleuse des prescriptions canoniques et à des relations plus tendues entre les différentes communautés confessionnelles.

Il y avait, donc, des oscillations indéniables dans la perception et le traitement de certains ordres mystiques – les « sociétés de discours », pour emprunter le concept de Michel Foucault – dans l'Empire ottoman, et surtout dans l'attitude envers certaines catégories de derviches. Ces oscillations, qui étaient plus ou moins évidentes d'une époque à l'autre, découlaient à leur tour des ambiguïtés qui avaient marqué les débuts des Ottomans mêmes. Dans la première phase, ceux-ci eurent largement recours à l'aide des groupes turcomans afin de contrebalancer et miner les intérêts seldjoukides en Asie Mineure et, plus encore, tâchèrent de consolider par la suite leur légitimité en accréditant l'idée d'un lien originaire, inconditionné entre la future dynastie et certaines confréries, notamment les *Bektaşî*. En réalité, malgré le soutien indubitable dont les Ottomans jouirent à l'époque louche des commencements de la part de quelques *baba* turcomans (qui remplissaient la double fonction de chefs de tribu et de leaders spirituels[26], suivant une tradition turque qui remontait à la période centre-asiatique), les confréries invoquées étaient loin d'exister comme telles et, partant, de fonctionner comme structures institutionnalisées à la fin du XIIIe siècle. Il est donc évident que la plupart des histoires à ce sujet figurant dans les chroniques officielles et dans nombre d'hagiographies (*vilâyetnâme* ou *menâkıbnâme*) anatoliennes portent le cachet facilement reconnaissable de l'idéologie impériale ottomane, qui se cristallisa plus tard. Quelle qu'en fût la situation, les confréries impliquées dans ce « tissu » identitaire essayèrent d'en tirer parti afin d'accroître le nombre de leurs adeptes et, plus tard, de protéger leurs intérêts devant un pouvoir qui, ayant changé de stratégies et de priorités, s'était pratiquement détaché de ses origines. La plupart des tenants de ces confréries, fort apparentées (*Vefâî*, *Yesevî*, *Kalenderî*, *Hayderî*, *Bektaşî*[27]), étaient encore puissamment liés aux structures tribales et à un nomadisme ou semi-nomadisme traditionnel, qui n'était plus d'actualité pour les Ottomans et qui allait être disloqué par des méthodes de force intenables. Ces anciens adeptes farouches de la dynastie – dont ils se sentaient sans doute trahis et mal conduits –, arrivèrent donc à se transformer, et pas nécessairement du jour au lendemain, en ses ennemis jurés – redoutables et irréductibles. Devenus dorénavant périphériques, rejetés par un centre qu'ils considéraient jadis comme leur allié à jamais, ces groupes anciennement nomades choisirent parfois de survivre aux pressions extérieures sous des formes paradoxales. C'est ce qui se passa, par exemple, avec la confrérie des *Bektaşî*, soupçonnée de provenir d'une structure tribale turcomane « recyclée ». Cette stratégie de camouflage,

non pas moins caméléonesque d'ailleurs que celle adoptée naguère par les Ottomans, a été clairement mise en évidence par l'étude des documents de cadastre, ainsi que d'autres catégories de documents d'archive (Beldiceanu-Steinherr 1991 : 21-79).

Le soubassement tribal de maints groupes et sous-groupes *Bektaşî* est d'autant plus évident au niveau de la branche soi-disant « rurale » de l'ordre, désignée par les mots *Kızılbâş* ou, plus récemment, *Alevî* (au sens d'« adorateurs du calife 'Alî »). Les dénominations des groupes de cette branche, dont la typologie connaissait une grande variété régionale, sont très significatives en elles-mêmes, car elles font référence soit aux noms de certaines tribus turcomanes historiquement attestées (par exemple, les *Çepnî*[28], dont une fraction fusionna avec les *Bektaşî*), soit aux occupations et aux modes de vie spécifiques à nombre de communautés turques, anciennement nomades (les *Tahtacı*, « boiseurs », les *Nalcı*, « ferreurs de chevaux », les *Tat*, « sans-langue, bégayeurs », voire « étrangers »[29], les *Yörük*, « marchants, nomades », les *Torlak*, « amas » etc.). Cette branche « rurale », dont les conflits ouverts avec l'ordre-source des *Bektaşî* et les rivalités hiérarchiques ne sont que trop connus, se heurta souvent à l'attitude hautaine des derviches *Bektaşî* constitués, à partir du XVIe siècle, en ordre régulier et aspirant à une certaine émancipation intellectuelle, vu la concurrence exercée par d'autres ordres, au profil semblable. Ils passaient donc une fois de plus pour périphériques, à l'intérieur même de leur milieu confessionnel ; leur marginalité était, par conséquent, double et point enviable. Ils reprochaient, à leur tour, à leurs confrères *Bektaşî* la relation ambiguë avec l'État ottoman, voire le « collaborationnisme », le crédit et le support en quelque sorte politique assuré aux Ottomans pour la colonisation des Balkans, l'option pour la stabilité et la paix sociale au détriment des sujets les plus dépourvus du sultan qui peuplaient grandement les zones rurales, le silence coupable face à l'injustice, obtenu au prix des revenus stables assurés par les « fondations pieuses » (*vakıf*). À vrai dire, bien que traité par les Ottomans avec une certaine prudence et placé aux rangs des « imprévisibles » nécessitant une surveillance constante, l'ordre des *Bektaşî* était plus proche des groupes au *status* que des groupes proprement marginaux ; il oscillait en permanence entre le centre et la périphérie, suivant les circonstances et les intérêts ou les sympathies des sultans. L'ambivalence qui en marqua l'évolution était assurément liée à son potentiel syncrétique, manifeste dès le début, qui l'exposa à toute sorte d'influences, dont les unes peu compatibles avec les dogmes de l'islam.

Il s'agit non seulement de la revalorisation, plutôt rituelle que dogmatique, de certaines formules dévotionnelles préislamiques, mais également d'éléments chrétiens[30] ou, plus tard, shî'ites – à leur tour, d'une grande diversité. (Rappelons seulement les suggestions *Hurûfî*[31] et celles de source shî'ite duodécimaine, en étroite connexion avec la visée politique des Safavides iraniens.) À partir de certains événements historiques, ainsi que de sa relation pour de bon confuse avec l'État, on est fort enclin à reconsidérer ou du moins à nuancer le rôle rempli par cet ordre dans l'histoire ottomane et à en souligner, une fois de plus, l'importance, sous plusieurs aspects. Il est évident que ladite confrérie a joué, de son propre chef, une place de premier ordre dans la conquête et le repeuplement de plusieurs régions placées ensuite sous suzeraineté ottomane, qu'elle a déployé une irremplaçable œuvre de prosélytisme et de propagation de la culture islamique à l'échelle de masse ; de plus, sans faire figure d'originalité à ce point, elle a largement suppléé aux besoins d'ordre social de la population, à une époque où les services d'assistance publique faisaient largement défaut. Il se peut fort que les *Bektaşî* aient été, à l'origine, un instrument efficace et loyal de l'État ottoman, se donnant pour but de placer sous l'étendard d'un islam tolérant – très visible à l'horizon de la haute époque anatolienne –, le gros de la population qui, faute d'informations précises sur les dogmes de cette nouvelle religion, avait subi les influences des hétérodoxies les plus diverses ; cette action concertée devait probablement conduire, pour le moins dans sa première phase, à un ordre soufique hétéroclite du point de vue de la structure et des rituels, mais pourtant inoffensif et contrôlable par les autorités. Malgré l'offre initiale bénigne et le point de départ fougueux, très conforme aux idéaux ottomans, la confrérie a probablement été influencée, à son tour, par ceux auxquels elle s'adressait de prédilection, d'autant plus qu'ils provenaient du même groupe ethnique et partageaient les mêmes traditions, la même mémoire historique.

La suspicion et les réactions de rejet de la part des majoritaires sunnites étaient d'autant plus évidentes au sujet des communautés ouvertement shî'ites ou pseudo-shî'ites d'Anatolie, dont les unes se revendiquent encore des *Bektaşî* et dont la typologie est, *grosso modo*, très variée. Le pseudo-shî'isme aux connotations politiques affiché par nombre de groupes turcomans, assez peu convaincant, sinon vague sous rapport strictement théologique, pourrait être interprété plutôt comme une réaction traumatique et un défi à l'adresse des Ottomans. Adeptes d'un style de vie ostensiblement isolé, en mouvance permanente, ils ont toujours éveillé

le mépris des sunnites majoritaires, qui les accusaient d'être « malpropres » (impurs) et de ne pas faire leurs ablutions, de « cracher sur les aliments », de s'adonner à des orgies sexuelles lors des cérémonies rituelles, d'entretenir des liaisons incestueuses, d'enterrer leurs morts comme les « impies » (c'est-à-dire, vêtus, et non pas ensevelis en linceul), de négliger les cinq prières quotidiennes prescrites par l'islam, de ne pas observer le jeûne durant le mois sacré de Ramadân, de ne pas accomplir le pèlerinage à La Mecque, de manger du porc et du chat, d'être buveurs, amoraux et matérialistes etc. Cette longue liste de diffamations renferme nombre de stéréotypes usuels de l'horreur, qui se retrouvent dans les discours de maintes cultures majoritaires à l'égard des minoritaires, des marginaux, des « aliénés » etc. Elle découle d'une indicible fascination de l'abominable, qu'on éprouve le besoin de dépeindre et, plus encore, d'amplifier ; la société arrive ainsi à projeter sur ce domaine toutes les inquiétudes et les fantasmes qui l'habitent. Dans cette perspective, le marginal est ignoble mais, en même temps, semble disposer d'une liberté d'action qui, dans certaines circonstances, nous paraît enviable. Il occupe un espace liminal, à partir duquel la chute, la déchéance même se vident de sens ; sans liens, sans attaches, il n'a rien à perdre et, le plus souvent, rien à gagner, autrement dit, il est libre de toute détermination et c'est justement en cela que réside sa force. La lisière sociale à laquelle il est voué est non seulement le domaine de la non-propriété, mais également celui de la non-appartenance ; il se soustrait à la propriété, tant au sens propre qu'au sens figuré, pour la marquer d'une manière plus nette, plus brutale encore par sa présence. Son « proximal » est plutôt son « symétrique », placé de l'autre côté des bornes (linguistiques, ethniques, confessionnelles etc.), que son confrère/concitoyen socialement privilégié.

On pourrait donc conclure que la marginalisation et la répression de certains groupes ou confréries hétérodoxes de l'Empire ottoman s'expliquaient plutôt par des déterminations politiques que religieuses ; à cet égard, on est amené à affirmer que les raisons profondes de cette façon d'agir étaient fort semblables aux raisons premières qui contribuèrent jadis aux scissions parues au sein de l'islam même. Une preuve en serait le traitement disjoint réservé aux factions des groupes qui partageaient à peu près la même idéologie : de manière bizarre, leur sanction ne se produisait pas au niveau des idées, mais à celui des attitudes et des comportements censés négatifs ou dangereux. De ce point de vue pragmatique, les mouvements populaires passaient pour beaucoup plus périlleux et réclamaient des précautions accrues, du fait que les excès

spécifiques à la dévotion populaire pouvaient facilement conduire à des radicalismes politiques et à des alliances considérées tout au moins comme subversifs par les autorités.

Les confréries soufiques – surtout celles qui côtoyaient les franges de l'islam, mettant l'accent sur l'élément *bâtinî*, « ésotérique » –, se sont parfois développées en liaison étroite avec les corps de métiers et, d'une manière plus particulière, avec ceux regroupant les pratiquants des métiers vils, dont le droit de cité restait nécessaire, mais dogmatiquement discutable. Au début, ces organisations, issues elles-mêmes d'une logique sociale ségrégationniste et hypocrite, qui rejetait tout élément impur, ne se composaient que de musulmans. Plus tard, lorsque le fondement religieux commença à s'affaiblir, vu l'épanouissement des confréries soufiques et de l'esprit « conventuel », les non-musulmans furent, eux aussi, acceptés dans les corporations initiales, d'autant plus que l'exercice de certains métiers (le commerce du vin et des boissons alcooliques, par exemple) était interdit aux Musulmans ; les nouveaux venus, pour la plupart d'origine grecque, juive et arménienne, allaient s'intégrer dans le système préexistant et adopter les mêmes formes d'organisation que les Turcs. Ces structures cristallisées à l'ombre du ban publique avaient leurs propres hiérarchies et formes de ségrégation ou d'exclusion internes, qui étaient strictement observées ; la société traditionnelle revêtait, d'ailleurs, dans son intégralité, l'aspect d'une véritable ruche, qui ne s'articulait que par l'interconnexion de ses multiples rayons, et dont les structures et les normes restaient les mêmes – inchangées, à tous les niveaux.

Conformément à leurs statuts (*fütüvvetnâme*), les organisations corporatives anatoliennes (*Âhilik*) de haute époque n'admettaient pas dans leurs rangs les personnes censées porter atteinte à la pureté rituelle des dévots musulmans : non-musulmans (*kâfir*), quel qu'en fût le métier, ainsi que faux dévots (*münâfık*), géomants (*remil atan*) et astrologues (*mümeccim*), buveurs de vin (*şarap içen*), baigneurs (*dellâk*), entremetteurs (*dellâl*), tisserands (*çulha*), bouchers (*kasap*), chirurgiens (*cerrâh*), bourreaux (*cellât*), chasseurs (*avcı*), charlatans (*madrabâz*). De plus, le témoignage en justice était interdit aux pratiquants de certains métiers, ainsi qu'il advenait dans tout le monde musulman. Ces interdictions étaient héritées de la période initiale des corporations islamiques, dont le premier objectif fut de grouper et de protéger les pratiquants des métiers humbles, décriés par les élites privilégiées de l'islam, métiers qui, suivant R. Brunschvig (1962 : 42), étaient

essentiellement manuels ou assimilables à ceux-là[32]. Les marginaux, ayant constitué des associations initiatiques à part, développèrent, à leur tour, une logique propre d'exclusion, de ségrégation, suivant une chaîne discriminatoire reprise sans cesse, sur une autre échelle.

Certaines interdictions corporatives, qui ne semblaient avoir trait ni aux dogmes de l'islam orthodoxe, ni aux infiltrations shî'ites, si redoutées pour leurs implications extra-religieuses, donnent pourtant matière à penser. Nous assumons – même si notre hypothèse puisse paraître en quelque sorte hasardeuse – que, dans nombre de cas, des interdictions magiques préislamiques ont interféré avec des interdictions rituelles propres à l'islam, ce qui enrichit le noyau ésotérique, voire initiatique, de certains corps de métiers et les rendit encore plus clos. Prenons un seul exemple, celui des tisserands, dont la mise au ban de la société pourrait paraître étrange, à moins que nous ne pensions au pouvoir magique attribué, depuis les temps les plus reculés, aux nœuds : le nœud cache, scelle, il recèle un secret qui pourrait être dangereux. R. Brunschvig (1962 : 52) remarque, d'autre part, à ce sujet, que dans le Proche-Orient, le tisserand passait traditionnellement pour pauvre et humble, gagnant péniblement son pain quotidien, mais qu'il y en eut pourtant une catégorie qui arriva à une certaine respectabilité, en s'enrichissant par le tissage de luxe. Les standards sociaux de cette dernière changèrent, mais son statut resta quelque peu inchangé dans la conscience collective.

Pourtant, au fur et à mesure que les organisations corporatives commencèrent à déchoir, étant remplacées par des formules économiques plus souples, les interdictions initiales tombèrent en désuétude. D'autre part, certains corps de métiers perçus comme dangereux ou frisant l'hérésie par leurs pratiques initiatiques toujours suspectes aux yeux des autorités finirent par se dissoudre dans les *tarîkat* qu'ils fréquentaient auparavant.

IV. Les « candidats mineurs », plus ou moins individuels

1. Les esclaves, les femmes, les enfants

On s'accorde généralement à apprécier que l'avènement de l'islam, dans ses terres d'origine ainsi que dans d'autres régions, s'est soldé avec nombre de progrès dans la situation sociale de certaines catégories de personnes que les sociétés antérieures plaçaient plutôt aux rangs des inhumains, voire des « bêtes »[33]. La catégorie des esclaves, qui se retrouve

dans maintes sociétés, nous paraît hautement significative de ce point de vue. Elle bénéficia d'une certaine reconnaissance et d'une réglementation plus précise dans les sociétés islamiques, ce qui ne resta pas sans conséquences pour le statut juridique et les conditions matérielles des personnes assujetties, d'une manière ou l'autre. Suivant la loi canonique de l'islam, le recrutement des esclaves pouvait se produire de deux manières, à savoir la reproduction et la capture, qui furent notamment opérantes durant les premiers siècles de conquête. À ces modalités s'ajoutèrent deux autres méthodes, pratiquées à plus grande échelle encore, dans l'Empire ottoman – il s'agit de l'achat et du tribut. La vente des esclaves, qui supposait des réseaux de commerce très complexes, ainsi que des places spécialement attribuées à ce genre d'activité, devint avec le temps une source d'enrichissement considérable, malgré sa condamnation formelle par les théologiens. Le tribut en esclaves fut très agréé par les Ottomans, qui lui ajoutèrent une dimension fort originale, en appuyant pratiquement tout leur édifice administratif, de même qu'un segment significatif de l'armée régulière sur ce fondement. D'après ce que l'on peut constater, ce système, essentiel pour l'État ottoman, est très difficile à qualifier d'une manière tranchée : il lui apporta et le succès, et la chute, il lui attira, d'une part, des loyautés et d'autre part, des inimitiés tout aussi redoutables et durables. Au reste, comme dans tout le monde islamique, l'esclave ottoman était employé surtout dans l'économie domestiques. Il devait être traité avec humanité par son maître, auquel le dogme recommandait d'ailleurs de ne pas le maltraiter et de l'affranchir, si possible, soit par manumission (suivant les procédures prévues par la *Šarî'a*), soit par la permission de racheter sa liberté. D'autre part, tout esclave avait le droit d'être soigné, vêtu, nourri, entretenu dans sa vieillesse, se marier (avec le consentement de son maître) et avoir des enfants etc. Pourtant, comme toute catégorie sociale au statut inférieur, l'esclave était soumis à nombre d'interdictions et de restrictions d'ordre juridique (par exemple, il lui était interdit de témoigner en justice, alors que le dédommagement prévu pour un délit commis contre ses intérêts se situait à la moitié de celui prévu pour les hommes libres).

Une situation en quelque sorte à part s'enregistrait au sujet des femmes esclaves, qui étaient recrutées, pour la plupart, afin de peupler les harems, en tant que concubines ou servantes, et qui bénéficiaient même d'une certaine instruction – chose assez rare à l'époque ! – afin d'être vendues à un prix plus élevé. Elles provenaient des zones de conquête les plus diverses et parvenaient parfois, à force de mille ruses et habiletés, à

s'insinuer jusqu'aux cercles du pouvoir et à influencer, plus ou moins directement, les aléas politiques (signalons, entre autres, le soi-disant « sultanat des femmes » dans l'Empire ottoman, au XVIIe siècle, qui ne fut cependant singulier). Dans ces cas, la marginalité des femmes – de certaines femmes – semblait plutôt relative, d'autant plus que leur quasi-invisibilité à l'horizon masculin les rendait plus appropriées aux malversations et aux intrigues (de palais ou pas), dont elles étaient loin de se priver, par intérêt ou par simple divertissement. La polygamie – qui ne fut pas « inventée » par l'islam –, restait une pratique légale, répandue notamment aux rangs des élites, vu ses exigences économiques et ses implications juridiques; on lui substituait, en général, le concubinage, qui s'avérait plus commode, d'autant plus qu'une esclave célibataire restait à la disposition de son maître. De manière générale, la femme était entourée d'un halo sentimental, étroitement lié à sa place dans la famille, en tant que « mère génératrice » ; elle acceptait d'ailleurs le plus souvent cette place avec un sentiment d'équilibre, de dignité et de fierté qui paraît assez étrange aux non-familiers des cultures islamiques. D'autre part, à l'encontre de l'opinion contemporaine, la vie dans un harem était plus paisible et moins traumatisante qu'on ne le pense ; les femmes qui menaient leurs existences dans cet espace libre de toute contrainte sociale prenaient leur temps pour toute sorte d'activités qui nous paraissent aujourd'hui futiles, faisaient de la musique, peignaient, brodaient, organisaient ou assistaient aux spectacles etc. De plus, elles s'occupaient de l'éducation des enfants, même si les garçons étaient obligés de quitter cet univers familier et tendre vers l'âge de sept ans. En ce qui concerne les contenus précis de ce processus d'éducation, on n'en sait que trop peu ; sous le rapport social, l'enfant restait un anonyme parmi d'autres encore à l'époque ottomane, d'autant plus que, vu l'assistance sanitaire et sociale défectueuse, ainsi que les connaissances médicales précaires, la mortalité infantile ajoutait à sa fragilité.

2. « Le restant » : les aliénés, les handicapés, la lie de la société

Une autre catégorie de critères concernant la sélection des marginaux, à part ceux culturels et religieux, vise d'habitude les défauts physiques et mentaux. La maladie, la malformation congénitale, la mutilation accidentelle et même l'infirmité passagère sont autant de marques de culpabilité et de critères de ségrégation, de n'importe quelle nature. Par exemple, la plupart des ordres mystiques musulmans acceptaient parmi

leurs membres uniquement des personnes « saines et sauves », tant du point de vue extérieur que mental ; les individus aux défauts physiques étaient repoussés dès le début, n'avaient pas accès à l'initiation, alors que ceux ayant subi des formes moins sévères d'infirmité étaient autorisés à recevoir l'initiation, sans jamais parvenir au degré de maître spirituel (*mürşit* ou *şeyh*). D'autre part, certaines catégories professionnelles, dont les métiers passaient pour impurs et dégoûtants (*mekrûh*), comme celles des chasseurs (*avcı*) et des bouchers (*kasap*), étaient également exclues de toute forme d'initiation.

On ne dispose, jusqu'à présent, d'informations cohérentes sur les pratiques d'internement dans l'Empire ottoman, mais on peut soupçonner que les institutions d'assistance impliquaient, comme dans l'Occident médiéval, une dimension répressive. Les asiles d'aliénés (*timarhâne*), destinés notamment aux pauvres, disposaient de moyens spécifiques pour maîtriser les accès violents de leurs pensionnaires. Ils faisaient, pour la plupart, partie des *imâret* – complexes d'institutions charitables (mosquée, école coranique ou *medrese*, auberge, hôpital, cantine des pauvres etc.) et, en même temps, d'institutions assurant les revenus nécessaires à l'entretien des premières (khan, bain public, teinturerie, abattoir etc.). Ces institutions, ayant le statut de fondations pieuses (*vakıf*), autonomes du point de vue financier et administratif, jouaient un rôle fondamental dans la vie des communautés ottomanes. Leurs assistés étaient, sans doute, des marginaux ou même des misérables, démunis de ressources ou soumis, pour quelque raison (voir les cas de maladie, telles la folie et la lèpre), à une certaine forme de ségrégation sociale, plus ou moins sévère.

Les exemples concernant les formes d'exclusion et de marginalisation (politique, sociale, religieuse etc.) pratiquées dans l'Empire ottoman pourraient, sans doute, se multiplier, vu la complexité non seulement du sujet, mais aussi du conglomérat étatique qui les a engendrées. Leur analyse, l'intelligence de leurs raisons premières et de leurs formes de manifestation seraient à même de démontrer que les fractures profondes qui n'ont jamais cessé de diviser les extrêmes sociales en Turquie, les troubles périodiques, les incompatibilités et le caractère schizoïde de sa vie publique contemporaine découlent d'une longue et sinueuse histoire et que nul avenir n'est possible sans l'assomption critique du passé, des faux pas qui l'ont déchiré à travers les époques.

En l'occurrence, les leçons de l'histoire restant universellement valables, les chercheurs occidentaux seront, sans doute, incités de retrouver leurs thèmes de réflexion mêmes dans un monde considéré autrefois d'accès plutôt difficile, voire hermétique – un monde qui commence à se livrer, à se « décacheter », non sans peine ou réticence, aux esprits les plus ouverts. Ainsi, à partir de ces efforts conjugués, un jour arrivera, peut-être, où le royaume des exclus sera, lui aussi, de ce monde.

NOTES

1 La littérature populaire et la littérature d'inspiration soufique en langue turque anatolienne sont hautement significatives à cet égard ; elles ont commencé à circuler par écrit à partir notamment du XXe siècle.

2 En milieu musulman, les rapports souverain-sujets revêtent, de ce fait, un caractère fondamentalement religieux, de sorte que la politique et la religion arrivent nettement à s'enchevêtrer. La contestation politique, dont les raisons premières sont souvent d'essence sociale, prend plus d'une fois une tournure religieuse, alors que l'adhésion ou la non-adhésion à l'ordre préétabli se traduit en idéologies et en prises de position à teinte religieuse. Cette particularité explique, d'ailleurs, le nombre appréciable des dissidences religieuses dans les terres d'islam et leur succès populaire.

3 Suivant le droit musulman, les sociétés islamiques comportent quatre catégories sociales : les musulmans libres – très importants au début, puisqu'ils constituaient l'élite et monopolisaient toutes les fonctions, l'armée, l'argent publique etc. ; les *mawâlî* (sg. *mawlâ'*), esclaves affranchis ou « clients », devenus protégés et clients de leurs anciens maîtres ; les *dhimmî* ou *ahl al-dhimma*, « gens du pacte », à savoir les membres des communautés non-islamisées qui reconnaissaient la suprématie des musulmans, en acceptaient la protection et concédaient à s'y soumettre, tout en respectant certaines restrictions sociales et le paiement d'une capitation ; les esclaves, dont l'existence est attestée en Arabie dès la période préislamique. La société ottomane était constituée de deux classes essentielles : les *'askerî*, « militaires », qui jouissaient de nombreux avantages et dont la majorité était formée de propriétaires de *tîmâr* (petits fiefs), et les *re'âyâ*, les « sujets », qui soutenaient la classe soi-disant militaire et qui comptaient au début tant des musulmans que des non musulmans, pour se limiter ensuite aux non musulmans. La distinction rigide, presque infranchissable entre les deux classes était une caractéristique essentielle, soigneusement préservée, de la société ottomane.

4 Provenu du nom de Lazique ou Colchide, en Géorgie occidentale, cet ethnonyme désignait une population d'origine caucasienne.

5 Terres à la frange de l'État seldjoukide de Rûm attribuées, notamment au XIIIe siècle, à l'une ou l'autre des tribus turcomanes nomades ou semi-nomades, chacune dirigées par un *uc bey(i)*.

6 Les identités turque et ottomane n'étaient nullement superposables, ainsi que l'on serait tenté de l'affirmer. Qui plus est, les différences de traitement réservées aux membres des deux catégories socio-culturelles représentèrent une source constante de tension dans l'Empire ottoman, jusqu'à l'aube du XXe siècle. Le centre du pouvoir ottoman assumait une civilisation de type dynastique et non pas ethnique – une civilisation fondamentalement cosmopolite et animée d'une volonté évidente de synthèse, qui trouva son expression la plus éloquente dans la langue *osmânlı* et la culture raffinée

tissée à son canevas. Cette option accentua le divorce d'avec la culture populaire et les valeurs turques traditionnelles, ce qui mena, comme on l'a souvent remarqué, à une dualité culturelle aux conséquences redoutables. Au demeurant, l'éclatement de l'Empire allait s'accompagner de violences sans égal entre les soi-disant « citoyens ottomans » qui retrouvaient, peu à peu, leurs identités réelles, après les tentatives de réforme successivement échouées au XIXe siècle.

7 « The peasant's indifference to change, which is no more than a mechanism to maintain his shaky balance with nature, has been constantly reinforced by the rural upper classes in the form of piousness » (Ergil 1974 : 85).

8 Suivant les références historiques, le modèle premier de ce statut fut le « pacte de Najrân », octroyé par le Prophète à une communauté de Chrétiens nestoriens ; ses clauses furent interprétées par la suite de manière plus dure, bien que le Prophète, auquel les califes faisaient toujours référence, y stipulât clairement que ses bénéficiaires ne devaient pas être humiliés. Le pacte dit du calife 'Umar (634-644) traça ensuite le cadre d'un comportement beaucoup plus brutal à l'égard des « protégés » non musulmans, qui n'était pas sans évoquer le traitement réservé aux Juifs minoritaires en Europe : « Le pacte de 'Umar au contraire fixe aux protégés un statut d'humiliation. Il les marque de la rouelle, bleue pour les Chrétiens, jaune pour les Juifs, brune pour les Mazdéens, leur assigne résidence en quartiers fermés chaque soir par des chaînes, et impose maintes limites à leur citoyenneté qui reste cependant reconnue » (Gardet 1984 : 100).

9 À voir, dans ce sens, les surates II, 105, 109 ; III, 64-65, 69-72, 75, 89-99, 110-115, 187, 199 ; IV, 123, 153, 159, 171 ; V, 5, 15, 19, 59, 65, 68, 77 ; IX, 29 ; XXIX, 46 ; XXXIII, 26 ; LVII, 26 ; LIX, 2, 11-12 ; XCVIII, 1, 6.

10 Les Ottomans employaient de façon courante le terme *millet*, qui désignait particulièrement une communauté ethnique ou religieuse, grecque, juive ou chrétienne.

11 Il ne faut pas omettre, quand même, que l'Europe connaissait à l'époque le même climat d'horreur et de terreur généralisées, au nom de la religion chrétienne. L'Église chrétienne imposera le port des signes distinctifs ou des marques vestimentaires spécifiques pour les Juifs européens au début du XIIIe siècle. Cette mesure sera, par exemple, appliquée en France à partir de 1269, le signe distinctif des Juifs étant la rouelle d'une certaine couleur : au début jaune, ensuite jaune mêlé de rouge (Sansy 2001 : 15-36).

12 Les actions dirigées contre les Arméniens à partir notamment de la fin du XIXe siècle bénéficient d'une littérature bien fournie, grâce aux témoignages des diplomates ou voyageurs occidentaux, ainsi que de quelques membres influents de la communauté arménienne en terres ottomanes, qui échappèrent aux pogromes. Rappelons, à cet égard, la correspondance diplomatique (dépêches, télégrammes et rapports) de Gustave Meyrier, vice-consul de la France à Diyarbakır entre octobre 1894 et juillet 1896, qui

documente, en témoin oculaire, l'extermination de plusieurs dizaines de mille d'Arméniens par les Turcs, en 1895 (événements démentis par les autorités ottomanes, qui accusaient, à leur tour, la population arménienne de massacres contre la population turque). Tout aussi éloquents nous semblent les détails de Henry Morgenthau, ambassadeur des États-Unis d'Amérique à Constantinople entre 1913 et 1916, au sujet des célèbres massacres et déportations des Arméniens ottomans, en 1915, qui éveillèrent, à juste titre, l'indignation de maints pays, mais qui ne s'avérèrent qu'un triste prélude aux grands carnages du XXe siècle. Suivant Roland Laffitte (1997), les massacres de 1915 concernaient non seulement les Arméniens, mais aussi les Assyro-Chaldéens (nestoriens depuis 496 jusqu'en 1553), dont un petit nombre survécut dans le Kurdistan turc. Il n'en reste pas moins vrai que nombre d'Arméniens rescapés ou déjà en exil allaient accuser par la suite, et pour de bon, les grands pouvoirs européens, nommément l'Angleterre, d'abandon coupable de leur pays aux mains des Turcs, vu les changements survenus dans leurs intérêts stratégiques.

13 L'unité de l'Église officielle a été brisée par les controverses christologiques du Ve siècle. L'Église d'Arménie, celles d'Égypte et d'Éthiopie, ainsi que la majeure partie de celle de la Syrie byzantine étaient monophysites, alors que l'Église de Perse était nestorienne. Quelles qu'en fussent les doctrines, elles étaient constamment poursuivies et persécutées par les empereurs byzantins ; aussi les monophysites arrivèrent-ils à accueillir les Arabes et, plus généralement, les musulmans comme libérateurs, ce qui n'en fut pas cependant le cas.

14 La ville la plus importante des Juifs ottomans à partir du XVIe siècle.

15 Le prince Dimitrie (Demètre) Cantemir (2001, p. 414), qui passa une bonne partie de sa jeunesse en otage à la cour ottomane, fit état de nombre d'épithètes ou dénominations injurieuses que les Turcs employaient à l'égard des étrangers et qui nous semblent fort suggestifs quant à la perception de leurs « bénéficiaires » en milieu turc. Par exemple : *çifûd*, « chiens », pour les Juifs, *kızılbâş*, « têtes rouges », pour les Persans (et, ajoutons-nous, leurs adeptes turcs), *bohçı/bokçı*, « mangeurs de merde », pour les Arméniens, *bit yeyici*, « mangeurs de poux », pour les Géorgiens, *leş yeyici*, « mangeurs de cadavres », pour les Scythes (?), *dilenci*, « mendiants », pour les Indiens, *akılsız*, « sots, déments, fous », pour les Arabes, *boynuzsuz koyûn*, « moutons sans cornes », pour les Grecs, *ciğerci*, « vendeurs de poumons », pour les Albanais, *Bogdân-ı nâdan*, « Moldaves inhumains », pour les Moldaves, *çingene*, « tziganes », pour les Valaques, *haydûd*, « brigands », pour les Serbes et les Bulgares, *çitak*, « Turcs rustres », pour les habitants de la Dobroudja (possession ottomane), *firavûnî*, « pharaoniens », pour les Bohémiens, *casûs*, « espions », pour les Raguzains (les habitants de Dubrovnik), *potûr*, « razzieurs, dévastateurs », pour les Bosniaques, *Rûs-i menkûs*, « Russes pervers », pour les Russes, *fodûl gâvur*, « infidèles fiers », pour les Polonais, *gurûr kâfir*, « infidèles arrogants », pour les Allemands, *balıkçı*, « pêcheurs »,

pour les Vénitiens, *firenk hezâr renk*, « européens bariolés », pour les Italiens et les Français, *ayneci*, « miroitiers », pour les Gaulois, *peynirci*, « fromagers », pour les Hollandais, *çokacı*, « drapiers », pour les Anglais, *tembel*, « fainéants », pour les Espagnols.

16 Le fondateur quasi-légendaire de la future dynastie, dont les adeptes s'appelèrent par la suite, suivant une ancienne coutume tribale, *Osmânlı*, « ottomans ».

17 D'après ce que l'on connaît, les Turcomans nomades commencèrent à pénétrer en masse à l'intérieur de l'Anatolie après la bataille de Malazgirt (1071) ; la vague des migrations s'ensuivit presque sans à-coups jusqu'au XIVe siècle. La plupart des migrants venaient de la Transoxiane (Maverâünnehir), du Hwârezm, du Hurasân, de l'Azerbaïdjan, de l'Erran. À l'époque des Seldjoukides, ils étaient campés notamment dans les steppes du centre et de l'Est de l'Anatolie, dont le climat et le relief étaient semblables à ceux de leurs anciens territoires ; ils y vivaient en communautés composites, qui engendrèrent par la suite des tribus nouvelles. Ils étaient, pour la plupart, non pas des nomades purs, mais des semi-nomades, très attachés à leurs leaders politiques et religieux.

18 Leur adhésion massive au mouvement politique, teint de promesses messianiques, initié par les Safavides fut surtout l'expression d'un certain état d'esprit anti-ottoman : « Harrassed by their sultan, they created a shah. To the Ottoman dream of peace, they brought the vision of a sword » (Lindner 1983 : 38). Mais l'épisode safavide ne fut qu'une séquence de cette longue histoire d'inimitié et d'amertume qui marqua à jamais les relations des nomades turcomans avec les Ottomans.

19 « The Ottoman *kanûns* emphasize these two aspects of nomadism, movement and independence, because they made the nomads difficult to rule. The Ottoman definition of nomadism rested on political potential and military threat. The nomads, then, were very special subjects, subjects not easily brought into the smooth ordering of government routine as the immobile farmer or townsman » (Lindner 1983: 55).

20 Les *fityân* étaient membres d'une sorte de milice urbaine, assez turbulente par ailleurs, dont le modèle d'organisation et le code d'honneur étaient essentiellement chevaleresques et qui était répandue dans presque tous les pays du Proche- et du Moyen-Orient ; les *gâzî* faisaient à leur tour partie d'une sorte de confrérie religieuse qui se proposait de mener la guerre sainte dans les terres des « infidèles ».

21 Ceux-ci appartenaient surtout aux ordres des *Kalenderî*, *Yesevî*, *Hayderî* et *Vefâî*.

22 Il y a des sources qui ont également recours aux termes *Hâricî* et *Râfizî*, dont le sens revient au même.

23 Celles-ci étaient déclenchées par des soldats démobilisés, privés de leurs soldes et réduits au vagabondage, auxquels se joignirent aussi d'autres groupes de mécontents ou aventuriers.

24 « L'acte de l'hérétique se produit *à l'intérieur de sa foi*, et non pas par une élimination de la foi, en quoi il deviendrait non plus hérétique, mais infidèle, 'apostat'. […] Sa révolte traduit souvent un besoin profond et vrai de l'ensemble des fidèles, dont les meilleurs sont séduits par son exigence audacieuse au service de l'intelligence de la foi. Ainsi suscite-t-il une réaction tantôt angoissée, tantôt rigide, tant des chefs de la communauté que de la masse toute simple, et facilement conformiste, des croyants » (Chenu 1968 : 12).

25 Il s'agit d'un terme juridique et théologique par lequel on désigne toute pratique ou idée nouvelle, non conforme à l'islam primitif, dont le cadre sert de modèle absolu. L'accusation de *bid'a* était très grave dans les sociétés islamiques et entraînait, le plus souvent, la peine de mort ; ainsi qu'il est facile à soupçonner, vu la nature humaine, on en fit souvent abus afin d'éliminer des adversaires malcommodes.

26 On a maintes fois souligné les similitudes comportementales frappantes entre ces *baba* turcomans (parfois, *dede* ou *ata*, ce qui revient au même sens) et les *kam-ozan* centre-asiatiques, dont les attributions au niveau des communautés étaient complexes (personnalités religieuses, divinateurs, thaumaturges, rhapsodes) et dont on reconnaît le rôle de chevet dans la conservation des anciennes légendes préislamiques, converties par la suite en hagiographies islamiques. L'historien turc Ahmet Yaţar Ocak (1996) n'hésite pas de faire référence à un « islam turcoman », qui se remarquait par son caractère éclectique, par les attentes messianiques, la croyance en métempsycose et la manifestation anthropomorphe de Dieu et qui favorisait un culte très marqué des saints.

27 Ces ordres étaient, en fait, étroitement apparentés et ont fini par fusionner ou par se remplacer l'un par l'autre dans maintes régions anatoliennes, après y être arrivés, en plusieurs étapes, sur les vagues des migrations turcomanes, depuis l'Asie Centrale. Ils étaient tous d'influence *Malâmatî* (ils propageaient, donc, les idées non-conformistes et subversives de l'ample mouvement de la *Malâmatiyya*), ce qui les vouait à la suspicion et au ban public. De plus, les derviches relevant de ces groupes – désignés, de façon ordinaire, par le vocable *abdâl* – se remarquaient le plus souvent par l'aspect et le comportement excentriques, ainsi que par des pratiques considérées avilissantes par le commun des gens, qui se bornaient à un ritualisme assez austère (ils consommaient, par exemple, couramment du vin et des drogues comme adjuvants de l'extase et, pas en dernier lieu, étaient des homosexuels notoires).

28 Les *Çepnî*, qui sont partiellement chrétiens et habitent les côtes des mers Méditerranée, Egéenne et Noire, sont les successeurs de l'une des tribus oghouz les plus anciennes, d'où le sentiment de supériorité qu'ils éprouvent face à leurs coreligionnaires : « Les *Çepni* figurent parmi les vingt-quatre tribus oghouz. Chez les Ottomans, ils ont cependant mauvaise réputation.

On les considère comme des gens menteurs, voleurs, sans morale et hérétiques. Leur sympathie pour les Safavides a contribué à détériorer leur image à l'intérieur de l'empire. […] Les *Çepni* habitaient surtout la province de Trébizonde. […] Pour comprendre la genèse de l'ordre des *Bektaşî*, il faut par conséquent tenir compte de toutes ces caractéristiques : population rejetée par les musulmans de bon aloi, repliée sur elle-même, hostile à l'État et présentant au moins jusqu'au XVIe siècle des éléments chrétiens parmi ses rangs » (Beldiceanu-Steinherr 1991: 45-46).

29 « Les *Tat* avaient mauvaise réputation dans l'Empire ottoman. Ils étaient mis sur le même plan que les *Çepnî* et les *Kızılbâş*. De nos jours le mot a un sens péjoratif, à savoir grossier, bête, personne dont la figure est plate et le nez écrasé, mais il signifie aussi personne qui bégaie, qui n'a pas de langue » (Beldiceanu-Steinherr 1991: 51).

30 Il ne faut pas oublier que la région de Kayseri (l'ancienne Césarée de Cappadoce) et ses alentours – qui, suivant les informations renfermées dans la « vita » (*vilâyetnâme*) de Hacı Bektâş Velî, le fondateur présomptif de l'ordre, fut le berceau de ce vaste courant soufique – abritait une population chrétienne d'ancienne date. Il existe peu d'informations sur le profil confessionnel de cette population, mais on peut se douter que nombre de communautés chrétiennes anatoliennes, qui habitaient parfois des régions d'accès difficile, avaient adhéré jadis aux hérésies condamnées et poursuivies par les Byzantins. Ces régions se caractérisaient traditionnellement par un véritable modus-vivendi islamo-chrétien, qui favorisait les influences réciproques : « Il s'agit d'un type de piété populaire fondée sur le plus grand dénominateur commun aux divers groupes confessionnels cohabitant en un même lieu, cette piété étant intégratrice et syncrétiste et non pas exclusive et dogmatique. C'est un pragmatisme qui pousse le fidèle à accorder priorité à l'efficacité religieuse ou magique d'un rite ou du ministre d'un culte plutôt qu'à leur stricte appartenance confessionnelle. Il faut se référer aux nombreux cas relevés jadis par F. W. Hasluck, du Moyen-Âge jusqu'à la première guerre mondiale, comme, pour prendre quelques exemples parmi beaucoup, l'utilisation prophylactique du baptême par les Turcs, les lieux de pèlerinage et le culte des saints identiques pour Musulmans et Chrétiens, les prières faites en commun etc… Des principes aussi radicalement peu conformistes en ces domaines sont exprimés parfois d'une façon spectaculaire : *un saint est pour tout le monde*, disait-on en Anatolie, ou bien, *tout saint, puisqu'il est saint, est naturellement de ma religion*, ou encore, *si les papas ne peut rien pour moi, je vais voir le derviche* (et inversement, bien entendu) » (Balivet 1987 : 261-262).

31 Les *Hurûfî* constituaient une secte extrémiste, qui fit son apparition à la fin du XIVe siècle à Astarabad (sud-est de la Mer Caspienne) et qui se caractérisait par des tendances millénaristes, très répandues d'ailleurs à l'époque. Leur doctrine soutenait l'idée d'un univers en mouvement de rotation permanente,

dont les changements cycliques se caractérisaient par des moments initiaux et finaux similaires ; le fondateur de la secte était vénéré comme Dieu incarné – hérésie absolue en terres d'islam.

32 Tâchant d'établir les raisons des comportements discriminatoires à l'égard de certains gens de métier en islam, R. Brunschvig (1962 : 56-57) arrive à la conclusion que les professions étaient divisées, dans ces milieux, en deux catégories fondamentales : les professions supérieures (marchand d'étoffe, marchand d'épices, orfèvre, changeur etc.) et les professions inférieures (barbier, garçon de bains, gardien, berger, palefrenier, vétérinaire, vidangeur, bottier, tailleur, forgeron, dinandier etc.). Parfois, il y avait également une catégorie intermédiaire. D'une manière plus générale, il serait à constater que le ban ou les interdictions sociales étaient assez variables d'une époque à l'autre et d'une société à l'autre, suivant parfois des coutumes locales très anciennes.

33 Par rapport aux périodes historiques passées, l'islam apporta quand même un progrès visible dans la position de quelques catégories de personnes défavorisées : « Certaines inégalités héritées de l'ordre ancien – touchant, par exemple, les femmes et les esclaves – subsistèrent. Elles furent cependant atténuées par l'islam. Les esclaves n'étaient plus du bétail, mais des êtres humains, jouissant de droits juridiques et moraux définis. Les femmes, bien que toujours soumises à la polygamie et au concubinage, se virent protégées en divers domaines, notamment celui du droit de propriété » (Lewis 1994 : 41).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

L'Angleterre et les Arméniens (1939-1904), 'S-Gravenhage, M. Van Der Beek's Hofboekhandel, [s. l.], 1918.

BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis 1985 – « Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527 », *Studia islamica*, 62, pp. 155-171

BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis 1988 – « Seyyid Tamâm, un agitateur hétérodoxe à Sivâs (1516-1518) », *IX. Türk Tarih Kongresi*, Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, pp. 865-874

BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis 1990 – « Société tribale et décadence des mœurs dans le Bozoq vers 1530 », *IIIrd Congress of the Social and Economic History of Turkey, Princeton University, 24-26 August 1983*. Proceedings edited by Heath W. Lowry and Ralph S. Hattox, Istanbul-Washington-Paris, pp. 97-106

BALIVET, M. 1987 – « Derviches, papadhes et villageois. Note sur la perennité des contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale », *Journal asiatique*, 275, 3-4, pp. 253-264

BAYKARA, Tuncer 1985 – *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

BELDICEANU-STEINHERR, Irène 1991 – « Les Bektaši à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles) », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81, pp. 21-79

BIRGE, John Kingsley 1994 – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres : Luzac Oriental

BRUNSCHVIG, R. 1962 – « Métiers vils en Islam », *Studia islamica*, 16, pp. 41-60

CAHEN, Claude 1951 – « Notes pour l'histoire des Turcomans d'Asie Mineure au XIIIe siècle », *Journal asiatique*, 239, 3, pp. 335-354

CAHEN, Claude 1988 – *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris : Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul

CHENU, M. D. 1968 – « Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien », *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 11e-18e siècles* [communications et débats du Colloque de Royaumont présentés par Jacques Le Goff], Paris-La Haye : Mouton & Co, pp. 9-14

DALÈGRE, Joëlle 2002 – *Grecs et Ottomans, 1453-1923. De la chute de Constantinople à la disparition de l'Empire ottoman*, Paris : L'Harmattan

CANTEMIR, Dimitrie 2001 – *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae sive Aliothman[n]icae Historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae Libri tres* (édition critique : Dan Slușanschi), Timișoara : Amarcord

ELDEM, Edhem 1999 – « Istanbul : from imperial to peripheralized capital », dans Eldem, Edhem / Goffmann, Daniel / Masters, Bruce, *The Ottoman City between East and West : Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 135-206

ERGIL, Doğu 1974 – « Class Relations and the Turkish Transformation in Historical Perspective », *Studia islamica*, 39, pp. 77-94

FOUCAULT, Michel 1972 – *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard

FOUCAULT, Michel 1997 – *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii* [*Surveiller et punir. Naissance de la prison*], Bucarest : Humanitas

FOUCAULT, Michel 1998 – *Ordinea discursului* [*L'ordre du discours*], Bucarest : Eurosong & Book

GARDET, Louis 1984 – *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Bruxelles : Éditions Complexe

GEREMEK, Bronislaw 1999 – « Marginalul » [« Le marginal »], dans Jacques Le Goff (coord.), *Omul medieval* [*L'homme médiéval*], Jassy : Polirom, pp. 317-343

GIRARD, René 1978 – *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Bernard Grasset

GIRARD, René 2000 – *Țapul ispășitor* [*Le bouc émissaire*], Bucarest : Nemira

GÖKALP, Altan 1980 – *Têtes rouges et bouches noires*, Paris : Société d'Ethnographie

HALEBY, Omar / Régla, Paul de, 1992 – *Les Lois secrètes de l'amour en Islam* (introduction de Malek Chebel), Paris : Balland

HANOUM, Leïla 2000 – *Le Harem impérial au XIXe siècle* (version française par son fils, Youssouf Razi ; préface de Sophie Basch), Bruxelles : Éditions Complexe

HASLUCK, F. W. 1929 – *Christianity and Islam under the Sultans*, I-II, Oxford

HASLUCK, F. W. 1928 – *Bekâşilik Tetkikleri* [*Études Bektachies*], Istanbul

HITZEL, Frédéric 2001 – *L'Empire ottoman. XVe-XVIIIe siècles*, Paris : Les Belles Lettres

INALCIK, Halil 1996 – *Imperiul Otoman: epoca clasică, 1300-1600* [*L'Empire ottoman: l'âge classique, 1300-1600*], Bucarest : Editura Enciclopedică

ITZKOWITZ, Norman 1994 – « La Sublime-Porte. Ascension et déclin de l'Empire ottoman », dans Bernard Lewis (dir.), *L'islam. D'hier à aujourd'hui*, Paris : Payot & Rivages, pp. 307-336

KÖPRÜLÜ, Fuad 1991 – *Türk Edebiyatında Ilk Mutasavvıflar* [*Les premiers mystiques musulmans dans la littérature turque*], Ankara : Diyânet Işleri Başkanlığı Yayınları

KUTLU, Muhtar 1992 – « Yaşayan Bir Alt-Kültür Geleneği: Anadolu Göçer Kültürü » [« Une sous-culture vivante : la culture nomade d'Anatolie »], *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, I, Ankara

LAFFITTE, Roland 1997 – « Chrétiens d'Irak : *Rien n'est jamais acquis…* », *Les Cahiers de l'Orient*, 48, pp. 73-79

LEWIS, Bernard 1994 – « La foi et les croyants. Terres et peuples d'Islam », dans Bernard Lewis (dir.), *L'islam. D'hier à aujourd'hui*, Paris : Payot & Rivages, pp. 29-64

LEWIS, Bernard 1952 – *Notes and Documents from the Turkish Archives: A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*, Jérusalem

LINDNER, Rudi Paul 1983 – *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington : Indiana University

MANTRAN, Robert (éd.) 1994 – *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris : Fayard

MANTRAN, Robert 1962 – *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris : Adrien Maisonneuve

MEYRIER, Gustave 2000 – *Les massacres de Diarbekir. Correspondance diplomatique du Vice-Consul de France, 1894-1896* (présenté et annoté par Claire Mouradian et Michel Durand-Meyrier), Paris : L'Inventaire

MOLINER, Pascal 1996 – *Images et représentations sociales. De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Grenoble

MORGENTHAU, Henry 2000 – *Ambasador la Constantinopol. Memorii* [*Ambassadeur à Constantinople. Mémoires*], Bucarest : Ararat

OCAK, Ahmet Yaşar 1996 – *Babaîler Isiyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Islâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* [*La révolte des Babaî. Le substratum historique du mouvement Alevî ou la cristallisation de l'hétérodoxie islamique-turque en Anatolie*], Istanbul : Dergâh Yayınları

POPOVIC, Alexandre / Veinstein, Gilles (éds.) 1995 – *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul : Isis

SAKAYAN, Dora 2000 – *Smyrne 1922. Entre le feu, le glaive et l'eau. Les épreuves d'un médecin arménien* (traduit de l'anglais par Ethel Groffier), Paris : L'Harmattan

SANSY, Danièle 2001 – « Marquer la différence : l'imposition de la rouelle aux XIIIe et XIVe siècles », *Médiévales*, 41 [*La rouelle et la croix*], pp. 15-36

SCHEMSI, Kara 1918 – *Les Turcs et la question d'Arménie*, Genève

STILES, Andrina 2001 – *Imperiul Otoman. 1450-1700* [*L'Empire ottoman. 1450-1700*], Bucarest : Bic All

STILLMAN, Norman A. 1995 – « The Jew in the Medieval Islamic City », dans Daniel Frank (éd.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London, 1992*, Leyde-New York-Cologne, pp. 3-13.

SÜMER, Faruk 1980 – *Oğuzlar* [*Les Oghouzes*], Istanbul : Ana Yayınları

TÜRKDOĞAN, Orhan 1995 – *Alevi-Bektaţi Kimliği. Sosyo-Antropolojik Araştırma* [*L'identité Alevi-Bektaşi. Recherche socio-anthropologique*], Istanbul : Timaş Yayınları

WORTLEY MONTAGU, Mary 2001 – *L'islam au péril des femmes : une Anglaise en Turquie au XVIIIe siècle* (introduction, traduction et notes d'Anne-Marie Moulin et Pierre Chuvin), Paris : La Découverte

NONA-DANIELA PALINCAȘ

Born in 1965, in Sighetu Marmației

Ph.D. in Archaeology, "V. Pârvan" Institute of Archaeology, Bucharest, 1999
Dissertation: *The Late Bronze and the Early Hallstätter Ages in the Argeș Region*
Researcher, "V. Pârvan" Institute of Archaeology, Bucharest

DAAD Fellowship at the University of Heidelberg, 1994-6

Participation in international conferences, symposia, etc. both in Romania and abroad
Numerous papers, studies, and articles published in Romania, Hungary, and Austria

ON CLASSIFICATION IN ARCHAEOLOGY*

Some form of classification is inherent in any research work, being either its point of departure or end product. However, it was only after publication of "De quelques formes primitives de classification" (1903) by Durkheim and Mauss that classification itself came to be considered a legitimate subject of research in its own right. This was the result of it being argued for the first time that "classifications generally *express* the societies within which they are elaborated" (Ellen 1979: 3). This is the same as saying that different societies use different classifications for the same phenomena. Anthropology, philosophy and historical studies were forced to redirect their endeavors towards the investigation of the classificatory process if they were to understand human society and the validity of human knowledge. Of the extensive literature on this topic, I will concentrate only on that which is directly connected to archaeology. I intend to present a fair summary of this material as this paper in fact represents a first attempt to bring the attention of Romanian archaeologists to the issue of classification. Despite the long history of this debate in other archaeological schools, it has as yet not been discussed in Romania. Its particular importance derives from the fact that most archaeological analysis begins by presenting an archaeological record by means of one or more typologies. Any conclusions the archaeologist might draw depend upon his or her point of departure: the typologies. Given the variability of artifacts, a series of questions arise: how can a type be identified? On what grounds can we state that an artifact belongs to a certain type and not to another? How does variability range within a type to be determined or, in other words, "How different is different"? Are there types/categories

* 2000-2001 Fellow. As her paper was not ready to be published in the yearbook of her series, it was introduced into the present issue.

in the "world out there" or types merely created by archaeologists? This last question asks whether there is an inherent structure to the world, which we can discover if we act correctly. What does a type really mean? Do the answers to these questions have a bearing on the results of archaeological analysis and if so, in what way?

The "typological debate" took place mainly in English and American archaeology. It leads to the realization of the existence of a close link between explanations of artifact variability (i.e., the way type has been conceived) and the main theoretical approaches in archaeological research.

*

Why is Classification Worth Considering in its own Right?

Historically, and in some cases still today, archaeologists have not considered classification worthy of discussion. However, this does not presuppose the lack of a theoretical stand point on their part. It simply shows their thinking to be within the Cartesian frame which is dominant in modernism. For Descartes there existed a complete division between mind and body, between subject and object. Objects had constant properties, so, for the purposes of studying them, thorough and 'objective' (i.e., detached, impartial) observation was sufficient. This defined the philosophical basis for empiricism, a concept that dominated archaeology until the beginning of the 20th century (Thomas 1998: 150 - 154).

However, as R. Rorty has written,

> On the periphery of the history of modern philosophy, one finds figures who, without forming a "tradition", resemble each other in their distrust of the notion that man's essence is to be a knower of essences. Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, and later Wittgenstein, then later, Heidegger, are figures of this sort [...] These writers have kept alive the suggestion that, even when we have justified true belief about everything we want to know, we may have no more than conformed to the norms of the day (Rorty 1979:367 after Boast 1997: 182).

Today, the number of scholars who agree with Descartes is continually declining. There are several reasons for this.

Firstly, the information we receive about the world "outside there" is filtered through our senses. This is a fact. "Lacking a frame of reference it is impossible for the human mind to know the amount and kind of this filtering." (Voorrips 1982: 95) Experiments have shown that every species has its own sensory and perceptual characteristics within which it perceives the world. For example, we have words for only those colors which fall within our visible spectrum; an octopus is unable to feel weight (Hinde 1998: 175 – 176). This means that we cannot perceive the world as it really is. Furthermore, the "making conscious" of observations is an activity that differs from individual to individual (Voorrips 1982: 95). On the other hand, it is also true that the impact of this upon human cognition should not be overemphasized: there are some general rules of how humans "construct their psychological world". We tend towards achieving agreement between our view of the world and that of others. Otherwise we experience strong feelings of insecurity and lack of control. "The more our perceptions of the world coincide with those of others, the more willing we are to accept them as true." (Hinde 1998: 176) This means that our representation of the world depends on the culture in which we were socialized. We cannot observe and describe the world independently of our culture. The simple act of using words presupposes the learning of categories. These are then recognized in the world around us. Different cultures categorize the same things differently.[1] Archaeologists, as bearers of a culture different from that of the prehistoric people, necessarily classify in a different way. Not only do folk classifications differ from their scientific counterparts, the latter also differ among themselves, such that truly objective classification (and knowledge) becomes impossible. Probably the most convincing demonstration was made by Michel Foucault (1966). In analyzing the evolution of scientific research from the Renaissance up to the 19th century, he was able to show that for the same domains of investigation (nature, language, etc.) scholars elaborated theories over time, which were totally incompatible with each other; knowledge hadn't simply developed from the 16th till the 19th century by accumulation: it had been restructured. The ultimate basis of an époque's knowledge is the "episteme": a specific way of constructing categories and binding them together in structures. An episteme is a system that connects our eye to the world and makes a particular discourse of that world appear to be true; but this only applies in a given époque (Foucault 1966, throughout). Once a new episteme has been established, others – both previous and competing – are declared false. Legitimate knowledge

is a matter of agreement, and thus truth is more a matter of power than a matter of adequacy in respect of the subject of investigation.

These are some reasons that make the problem of classification worthy of consideration .

*

The Main Phases of the "Typological Debate"

Before 1940. Initially, archaeologists published a large number of somewhat uncritically derived classifications (Adams 1988: 41). Their main purpose was to describe collections (Ford 1954:43), usually originating from unstratified sites. The smallest entities resulting from these classifications were called "types". (Steward 1954: 54, quoting Ford). Among these, the most elementary is the **"morphological type"** owing to its basis on similarities and differences in form alone; it was of cultural significance. Other types had no cultural value, but were of chronological value; these were the so-called **"historical-indexes"**. The main role of these types was that of **time-space markers**, the absolutely necessary basis for every archaeological interpretation of every cultural historical development (Steward 1954: 54 – 55). In this stage classification was based simply on the archaeologist's intuition and experience. Classifications were groupings of objects by direct comparison; types were defined through external similarities and differences as perceived by the analyst. The result of this was usually a plate illustrating the types as such, without explanation of the criteria on which they had been determined. Insofar as debate of the types existed, it was usually on a practical level: was a certain type consistent enough to be considered as such, or was it a variant of another type? Was a type sufficiently well described? Etc. The scope of the discussion was to elaborate an adequate vocabulary for the systematic description of the archaeological material. Epistemological issues were completely ignored (Adams 1988: 41).

Since the variables were not defined, this kind of typology/ classification cannot be checked, or reproduced by other analysts. The procedure requires direct comparison, so that the best fit was often only the least bad. As a consequence, through assignment of new artifacts, the initial internal homogeneity of the types was gradually lost. Pieces, which didn't fit into either category, formed a new category. Later

inspection of the classification shows that its initial systematic character had been lost and that a new classification was needed. This **object grouping** serves only as a descriptive tool of a finite number of artifacts. It has no explanatory power, unless contextual information is added (mainly on chronology and place of production) (Voorrips 1982: 108 – 109).

Around 1940. Archaeologists became increasingly aware of the fact that morphologically different types could be functionally related to each other (Steward 1954: 56). The debate was centered on searching for the **functional** or **emic types**. Archaeologists tried to use classification to help them 'get inside the heads of the artifact makers' (Rouse 1939 and Krieger 1944 after Adams 1988: 41; Spaulding 1953: 305). Cultures characterized by them should correspond to social and ethnic units "that people themselves would have recognized" (Adams 1988: 41).

The debate was still dominated by field archaeologists who tried to validate their experience-based typologies such that a type was conceived as a 'specific and cohesive combination of attributes' (Krieger 1944: 277 after Whallon 1972: 14).

The Spaulding-Ford debate. In 1953, Spaulding published an article with a significant title: "Statistical techniques for the discovery of artifacts". There he argues that "The artifact type is […] a group of artifacts exhibiting a consistent assemblage of attributes whose combined properties give a characteristic pattern" (1953: 305). Accordingly, he proposed statistical methods for the "discovery of combinations of attributes favored by the makers of the artifacts" (*loc. cit.*), so that artifacts couldn't fail to have historical meaning (*loc. cit.*).

This view that takes for granted that types do exist in cultures and that it only takes competent methodologists to discover them was strongly criticized by J. A. Ford (1954: 42). He argued that a cultural trait is an abstraction created by the archaeologist in order to analyze his material. Things look similar but not identical, as turned out by a machine, so that a cultural trait has a mean and a range of deviation. Their bearers were not necessarily aware of the existence of this 'mean' (*Op. cit.*: 45). A "type is formed by the observer at a chosen level of abstraction" and this is dependent on the purpose of the analysis (*Ibid.*: 47). Furthermore, the way a type looks like depends on the chosen space and the moment in time, which are analyzed. To illustrate his point, he analyses the houses of a fictional Gamma-Gamma culture from an equally fictional

Gamma-Gamma Island, as seen by ethnologists in 1940. There were several methods for building each part of a house such that the cultural concept of a "house" could be split into several other concepts (i.e., types), with neither of these levels of abstraction being any less 'real' than the other. However, seen together, all houses share common features, with themselves and with other aspects of the culture they belong to (for example, the type of family), for there is an "inherent organization [...] in culture at all times and places" (*Ibid.*: 52). If the chosen level of abstraction were a house, then the ethnologist would note that most houses are closer to the mean for the type, while some deviate from it. But if the chosen area is expanded to include the neighboring island as well, then those houses, which were considered deviations from the mean on Gamma-Gamma, now become rather typical of the neighboring islands; only a few houses will be still regarded as belonging to the Gamma-Gamma type. In other words "qualitative differentiation in culture is a function of distance" (*Ibid.*: 49). Artifact variability may be accelerated by different factors such as ethnic, political and social barriers, etc. These barriers, however, as well as the effect of these factors upon the cultural item, can not be known previously. Rather, they are to be discovered by the archaeologist, an endeavor that is dependent on the previously defined types (*Ibid.*: 49). The definition of the type depends on the point in space where the collection originates. It follows, therefore, that for the archaeologist working on collections stemming from two sites placed at a distance from each other, and who is unconscious of the nature of the problem, the differences between types will appear larger than they in fact are. Should new assemblages be discovered in the area between those initial ones, the limits between comparable types then become less clear due to the continuous character of artifact variability. Artifact variability is also continuous over time: the main types from 1900 will be different from those from 1940. The aspect of houses will constantly show minor changes over time such that the type, which presupposes limits established through similarities and differences, has no natural character. Only rarely abrupt changes encountered (*Ibid.*: 48 – 52).

Ford agrees with Spaulding in asserting that each culture has its internal cohesion. "The cultural type will, to a greater or lesser degree, be a reflection of the boundaries to one stream of ideas which the cultural bearers considered related" (*Ibid.*: 52). To this extent, statistical tests for the analysis of the consistency of the association of features can be justified. However,

types, as established by archaeologists, can not avoid dependence on the place and moment in time from which the artifacts originate and the chosen level of abstraction (*loc. cit.*). In summary: Spaulding was convinced that cultural types really existed and could be discovered by archaeologists, while Ford argued that, despite the internal cohesion of cultures, there is no such thing as a real type. Types are only tools devised by archaeologists and other anthropologists in order to analyze artifacts. Their variability, for both Spaulding and Ford, was the result of the putting into practice of the idea about how artifacts should look.

The Bordes–Binford debate came out of the explanation of stone tool variability in Mousterian (Middle Paleolithic), in southern France. Bordes argued that distinction should be drawn between the techniques and forms of stone tools. The former issue was conditioned by the availability of raw materials and consequently useless for reconstructing culture histories, while the latter was the result of different cultural traditions, of different ways of conceiving and manufacturing the same type of tool. With this in mind he developed a classification of stone tools, which became the most widely adopted system among paleolithicians. He created standard lists of tool types and used a quantitative technique for describing assemblages. The four different types of Mousterian – the Quina, typical Mousterian, Mousterian of Acheulean tradition, and denticulated Mousterian types – were described by cumulative curves; their distinctive shape was determined by different frequencies of tool type occurrence in an assemblage. The debate started from the question as to what these curves (i.e., assemblages) meant. For Bordes and Sonneville-Bordes they were characteristic of different contemporary populations, each having their own traditional way of conceiving the "right" form for artifacts with otherwise similar functions. The long duration of these cultures was explained by the small dimensions of human groups at that time, for, Brodes argues, all humans are intelligent, but only a few are creative: the smaller the group, the more rare the innovations (Bordes and Sonneville Bordes 1970: 72 – 73).

Binford supplied arguments for an alternative explanation of the French Mousterian. He conceived culture as an extra-somatic adaptive system that is employed in the integration of a society with its environment and with other socio-cultural systems (Binford 1965: 205). Function was the main cause of artifact variability. Explanation of the differences between

artifact assemblages was to be found in the different specialized activities carried out on those sites. For him, there was only one Mousterian.

Not even newer stratigraphic evidence, from the site where the four types of the Mousterian were found in layers one on top of the other, tipped the scales in favor of one of these hypotheses. Bordes considered that these sites to have been successively occupied by human groups with different traditions of artifact manufacturing. Binford answered that his own ethno-archaeological work, as well as studies made by American scholars on modern, native peoples in the New World, showed that the only factor that could be correlated with artifact variability was the kind of environment. "Variability among … [social or ethnic] units tended to be graded across many groups, rendering the recognition of ethnically distinct groups a nearly impossible task" (Binford 1983: 93). However the discussion could not be carried forward as there was no answer to the question: 'Was the past so different from the conditions documented in the modern world?' (*Op. cit.*: 93).

This debate highlighted a conflict of views about the way cultural development was conceived: the organic and the cultural view. Both could account for the same range of artifact variability.

Important for the future direction of the debate around artifact variability is the distinction "New Archaeology" – later called processual archaeology – made between the style and the function of the archaeological material. According to this, an understanding of prehistoric cultures could only be achieved by focusing upon the function of the artifacts. This stance was adopted by some archaeologists and strongly challenged by others.

Evolutionary archaeology is the climax of those directions that stressed the relevance of function in understanding of artifact variability. Its critical point was an article by Robert Dunnell, "Style and Function: A Fundamental Dichotomy" (Dunnell 1977). Function was defined as being that component of an artifact that was devised as a response to the selective pressure of the environment. In opposition to style, function has an adaptive role (*op. cit.*: 199). Style is seen as functionally neutral: a bottle opener is made having in mind the idea that it should be efficient; the more efficient it is the greater the chance of replication, of persistence through time. Not all its traits are linked with efficiency. Color, for example. People could choose whatever color they wish, for colors in this case have equivalent functions. They don't influence the persistence

of the tool through time (Leonard 2001: 74). This is determined by its functional traits. Persistence of different traits through time can guide the archaeologist in his or her attempt to distinguish functional from stylistic attributes: the former being long lasting, the latter as whimsical as all trends are.

Another distinction concerning artifact variability was taken over from the evolutionary Darwinist biology: the distinction between homologous and analogous traits (*op. cit.*: 69). Artifacts from different parts of the world can, and do have common traits. Some have common roots, while others are simply the result of independent invention. The former were named homologous, the latter analogous. This distinction is of crucial importance if we intend, as evolutionary archaeologists do, to reconstruct the "polygenetic history" of artifacts (Lee Lyman 2001: 78).

Important progress is expected from this area in the long term. However, for the time being, its theoretical stance is more convincing than the case studies. The first objection concerns the method proposed for the separation of stylistic and functional attributes. These latter attributes may undergo a rapid decline[2] such that their correct identification depends on the moment in time the analysis is focused upon. Other case studies (see Leonard 2001: 80 – 92) have been left unfinished.[3]

Style had an adaptive function. This was the main conclusion H. M. Wobst came to after studying stylistic behavior. His starting point was an archaeological dilemma: "although style is integral to most archaeological research, it lacks meaning" (Wobst 1977: 317). Archaeological research conceived style as those aspects of artifact variability, which were congruent with specific areas, time periods, or social units, etc., and couldn't be explained by productive advantage, mechanical factors or chance. No explanation had been given for this congruence so Wobst decided to try to clarify the issue. He argued that, as with every living organism, man needs to exchange information with his environment. One means of doing so is through style. Given the heavy contribution of artifacts to human survival, we can expect them to carry information. Unlike other means (e.g., verbal communication), they don't require presence on the part of the emitter and can maintain a message for a longer period of time. Different styles are used for different receivers. Among these he distinguishes four social groups organized around the emitter: his immediate household, his relatives and close friends, a socially distant group and, finally, a very distant social group. For the first three groups, the greater the distance from the emitter, the more

complex the messages. Communication with the immediate household doesn't require any elaborate stylistic behavior as messages are familiar to all its members. A parallel argument can be brought forward for the next level, where stylistic behavior gains only slightly in complexity. Stylistic elaboration is requested for communication with the socially distant group, and it exists only in societies complex enough to consist of such groups.

> As societies increase in size and complexity, more and more aspects of behavior become repetitious and anticipated. It is in the latter societies that stylistic behavior structures important aspects of artifact form (*op. cit.*: 326).

The most remote group is too distant to be considered a target, for it doesn't have much chance of encountering the message and cannot decode it. Wobst tested his theory of stylistic behavior using examples from southeastern Europe, and Yugoslavia in particular. This region was considered particularly good testing ground owing to its ethnic, linguistic and religious mosaic. Under such conditions, transmitting and receiving information about the social group of a person encountered before one gets into the gun range of one's enemy is of major importance. This is only possible by using items visible from a long distance (e.g., from the other side of a mountain, or from a long distance on a road). The most appropriate for this task is clothing. An example of this is given by the *struka* (a kind of cloak), which differs from tribe to tribe in color and color combination. After the state gained control over the tribes and local vendettas stopped, tribes began to reorganize themselves by ethnic criteria. Accordingly, headdresses and coats representing ethnic groups replaced the *struka*. Further changes occurred as a result of the official recognition of the Romanian-speaking minorities, for example, who gave up their former sheepskin kaplak headdress and adopted the hat of the Romania peasants as a sign of their identification with the Romania nation state (*Ibid.*: 330 – 334).

Other kinds of messages, such as an individual's position in a ranked scale used in smaller social groups, are emitted through items visible from shorter distances (jewelry, shoes, etc.). Finally, other items, not visible to people outside the household, show no differentiation (e.g., under-wear) and are produced with little costs (*Ibid.*: 334).

> The further the distance from which a specific stylistic message can be deciphered, the wider its geographic distribution; and the more predictably the item is worn or visible, the wider the distribution of specific stylistic form carried by the item (*Ibid*: 335).

Artifact variability owes much to the fact that style has function. Wobst's article, as well as Bourdieu's sociological theories (Bourdieu 1972; 1980) about the role of artifacts in human life had a major impact on archaeology. One of its most fruitful directions, the post-processual archaeology, concentrated upon investigating artifact variability in relationship with social and power relations.

Artifact variability is only rarely determined by artifact function. This was one of the conclusions Daniel Miller arrived at in his thorough study of modern pottery in central India. He started by examining the most common assumptions encountered in archaeological research at the time.

He selected 51 pottery shapes in use in an Indian village called Dangwara. Despite this great number, all of them could easily be recognized as being specific to the area under study. What made their recognition possible was style (Miller 1985: 35). This inclusion of a large number of categories in one style is possible due to particular exploitation during the production process of certain dimensions (i.e., characteristics) of the pottery. (In the Dangwara case, the most important dimension was the shape of the upper part of the vessels, the so-called *parti*). Dimensions are those which divide and, at the same time, unite categories. This is why artifact assemblages should be studied as a whole, as structuralists have done, and not as individual forms. Further, "this means that the identification of significant dimensions of variability is accomplished by precisely the same activity in ethnography as in the archaeology of prehistoric societies" (*op. cit.*: 50).

He also investigated the relationship between the function and form of pottery. Some of the forms were indeed well suited to their function (i.e., a clay disc used to imprint a decoration on the bodies of village cows at certain times of the year; a type of lid, etc.), but most were not. The oil lamp, for instance, had no form of provision for the wick, so that this often slid beneath the surface of the fuel extinguishing itself. Most rims played no part in the way vessels were carried or held. Vessels for water-storage had necks that were too narrow and no spouts such that obtaining water after the vessel was less than half full was a

near-impossible task. As in other parts of southern and southeastern Asia, a large number of vessel shapes were often used to perform the same function, while sometimes the same shape was used for different functions (*Ibid.*: 55 – 67). Thus it became clear that "the notions of function and efficiency play little part in any detailed explanation of the specifics of variability" (*Ibid.*: 67). Function has an impact on vessel morphology, but only in a distant way. The relationship between shape and function is established by convention. However, from villagers to academics, all people, when asked about the causes of vessel morphology, would answer in terms of function and efficiency.

Some of the attributes of the pottery could be explained by considering them in relationship with other dimensions of Indian culture. Typical Hindu oppositions such as those between water, seen as pure, and food, seen as polluting, or between red, as the color of the sacred, and black, the color of the undesirable, bear directly upon ceramics. Pots used in connection with water or with religious ceremonies are always red, while those used for cooking or meal consumption are black. Should vessels be used in private ceremonies, they must be different, i.e., "red and buff".

Another issue investigated by Miller is that of the *emic* categories. Most archaeologists were convinced that knowing them represents the key to the understanding of past cultures. Miller found out that the Dangwara people had more names for ceramics than there were forms. Different people used different names for the same pots, each of them being convinced that all the others would name a particular pot as he himself did. On the other hand, some attributes of the pottery had no name at all (i.e., the "red and buff" surface), although they were used systematically. The contexts and the way vessels were manipulated had an evidently structured and systematic character, though the villagers were unconscious of this themselves. When stated, it was denied. Miller concluded that the idea of reconstructing the emic categories for understanding material culture was no more than an illusion. Users consider most material artifacts to be trivial and unimportant; they are mostly ignored and not currently objects of complex conceptualization. However, their manipulation is never mistaken. The reason for this is the 'frame'. For the pottery, this can be the framework it is used in (a ritual, etc.), and the frame it constitutes itself for its content (which is usually given more attention) (*Ibid.*: 175 – 183).

Another question Miller's study focused on is: do artifacts reflect social structure?

One of the examples he discusses concerns a piece of jewelery that the higher castes would wear around their ankle. As the lower castes began to copy this, the higher castes started to feel uncomfortable wearing it and gave up the habit. This example demonstrates how, if a process of emulation is at work and social hierarchy remains constant, dynamic social processes may be inferred from synchronic material (*Ibid.*: 185 – 191).

Other items are simultaneously connected with different social values. *Brahmans*, for instance, adopted metal vessels for religious reasons (metal vessels are seen as more pure than those of clay), while the *jat*, a notoriously unorthodox caste, would use the same as a sign of their wealth (*Ibid.*: 193 – 195).

Seen as a whole, artifacts don't simply reflect social structure as described in sociology. They play their own role in social life. The relationship between people and their material world can not be eliminated. There is no privileged 'real' society to be represented by artifacts (*Ibid.*: 202 – 203).

> Both caste and the material world are constructs which capture and in turn constitute elements of culture, but within an array of alternative, sometimes complementary and sometimes conflicting representations. [...] The implication of this for archaeology is that categorization found in material form may be as fully constitutive of society as a normative articulated social categorization, equivalent to caste (*Ibid.*: 203).

Research on pragmatic aspects of categorization

Concepts are either **etic** (elaborated by the analyst) or **emic** (belonging to the analyzed culture) (Harris 1969: 568 – 604).

From another point of view, they can be either **monothetic** (built on a single attribute considered at a given time) or **polythetic** (built on several attributes). The former are more convenient as they are more easily identifiable, while the latter correspond better to what is actually seen. In the scientific classification, polythetic classification "is associated with increasing information; in the [... folk classification] it is a response to too much" (Ellen 1979: 11). In his "Philosophical Investigations", Wittgenstein argued that in everyday life semantic and perceptual categorizations are polythetic. Their meaning is heavily determined by contextual factors (after Miller 1985: 8).

The degree of abstraction implied in the classifying process and the **relevance of classification for a given culture** seem to be determined by everyday life conditions. This was the conclusion reached by D. Reason (1979) after having compared the modes of signification of (Polish) peasant families in pre-capitalist and capitalist economies. Forced to be economically self-sufficient, peasant family farms in pre-capitalist systems were oriented toward qualitative production, i.e., in order to survive they had to produce a whole range of products. These not being subjected to exchange, there is no need to elaborate such abstract notions like "value" or "labor time". On the contrary, the capitalist system cannot exist without such abstract notions: in their absence, exchanging wares becomes an impossible task. This is why, argues Reason, "categorization" is a more adequate term for the classifying process in pre-capitalist societies, while "classification" should be kept for societies with a higher degree of abstraction (in this case study, the capitalist system) (Reason 1979).

> Categorization solicits recognition of a kind which depends on no particular features of expression for its correct exercise, whereas classification is not only rule-governed (since it indicates a culture property), but these rules must be articulable in principle and constitute criteria of identity (*op. cit.*: 222).

In other cases, ethnologists noticed that even people living in comparable economic systems show different propensities toward classification (in its broadest sense). Thus the Navaho "love to categorize and are ready and willing to argue about hair-splitting taxonomic distinctions" (Morris 1979: 120), while the Malapantaram "showed a general disinterest in taxonomic concerns" (*op. cit.*: note 8).

Generally speaking, **classifications** can be **hierarchical, non-hierarchical but based on contrast**, **networks** and **non-hierarchical but lacking the idea of contrast** (Ellen 1979: 12-14).

- **Hierarchical classifications** order by inclusion of bounded semantic fields. This was the dominant case in the European scholarly tradition since Aristotle; however, it was by no means appropriate when used to examine folk systems. It does not account for "interlocking hierarchies, extra-hierarchic relations, synonymy, homonymy, polysemy, anomaly, cover categories and residual taxa […] Rather […] taxonomic trees are the result of classifying behavior" (*op. cit.*: 13). It has also been argued that elaborate hierarchical classifications

depend critically on the introduction of writing (*Ibid.*: 23). Illiterate societies are not able to handle too complicated and totally systematic classifications. "Whereas the inbuilt, rigorous logic of ethnographic method easily gives rise to anomalies, the informal logics of folk systems permit its avoidance" (*Ibid.*: 14). As far as the relationship between hierarchical classifying systems and social organization is concerned, there is no simple, one-to-one correspondence. While it is true that hierarchical European society developed a hierarchical classification system (of Aristotelian tradition), such highly hierarchical societies, as China, used a non-hierarchical classification (*Ibid.*: 25).

- **Non-hierarchical classifying systems** are based on the idea of contrast and of common points. For example, the Chinese Mohist philosophers' system of the 5th and 4th century BC. There categories include each other, some being broader than others (things>animals of four feet>oxen and horses). The common point between oxen and horses: they have four feet (*Ibid.*: 13).
- **Networks** are sometimes found to be more suitable for the complexity of reality. Rumphius, in his *Herbarium Amboinense*, grouped plants in networks, by similarities and differences, partially following the local, i.e., Malay, classification (*Ibid.*: 14; Peeters 1979).
- **Non-hierarchical, partial classifications** are where the idea of contrast is totally absent. These are the so-called "fussy sets" (Ellen 1979: 14). They can be more suitably explained by considering of a couple studies.

The mathematician, L. Zadeh (1965), analyzed situations in which objects are not, as in conventional logic, either members or non-members of a given set, but rather are seen as more or less representative for that set. This indeterminacy of categories is known as the "fuzziness of the sets" or as "fussy set theory" (after Miller 1985:8).

The linguist W. Labov, published the result of his research into expressions such as "A is a sort of B". He used a set of pottery profiles. As he gradually modified their dimensions, he noticed that his informants requested contextual information in order to make distinctions, such as between a "cup" and a "bowl". "In the world of experience all boundaries show some degree of vagueness, and any formal system which is useful for semantic description must allow us to record, or even measure, this property" (Labov 1973: 352 after Miller 1985:8).

Another study of the categorization of pottery, conducted by W. Kempton (1976), improved some aspects of Zadeh's fuzzy set theory. For this he asked eleven students from two American universities to classify an assemblage of Mexican pottery. Predictions made according to the fuzzy set theory were confirmed in thirteen out of fifteen possible taxonomical relationships between the different kinds of vessels included in the test. The two exceptions were concerning the categories "cup" and "mug", and "mug" and "coffee cup", respectively. The results showed that some of the mugs were considered to be a sort of cups and some were not (1976: fig. 15 and 16). This was quite surprising because all the informants agreed previously that a "cup" is a superordinate term for "mug" (Kempton 1976: 61). Kempton concluded that the fuzzy set theory is appropriate for judging the inclusion of an object in a set, but not for the inclusion of a set into another one. In the first case, inclusion is absolute, in the second it is gradual: members of one set are part of a superordinate set to a greater or a lesser degree, and some might turn out not to be members of the superordinate set at all. "There is a critical value of membership" (Kempton 1976: 60). This is how, though all the informants agreed upon the assertion "a mug is a sort of cup", it was still possible for some mugs to be more a sort of a mug than a sort of a cup and for other mugs to be more a sort of a cup than a sort of a mug. A parallel argument can be constructed for the relationship between "mug" and "coffee cup". Kempton's conclusion was that "Empirical facts require an adequate theory of human cognition" (*op. cit.*: 62). The fuzzy set theory should be improved (*Ibid., loc. cit.*).

On the evolution of the capacity of categorization. The aim of the recently developed branch of archaeology called cognitive archaeology is to investigate human cognition as mirrored by the archaeological record. One of its most important domains is concerned with the evolution of the human mind. Those working on this issue include not only archaeologists, but also psychologists, anthropologists and sociologists. Most of them agree that humans inherited the capacity to use concepts from their non–human ancestors (Donald 1998b: 184). This is based on the results of experiments made on chimpanzees – they are clearly capable of thought, though only when considering aspects of the social domain.[4] It is also possible that they possess a (limited) capacity to think about the natural world. This is considered the starting point for the evolution of human cognition.

In evolutionary psychology there are two basic theories about the evolution of the human mind. One considers this process to be completely modular: modules, sometimes also named domains or intelligences, evolved separately from each other, having their own rhythm and developmental phases, and were only later linked to each other by consciousness. As a result, cognitive fluidity was achieved (Mithen 1996: 55 – 92; Donald 1998a: 9 – 10).

The other theory describes an only partially modular evolution of the mind: beyond modules there must also have existed a kind of "central processor" (Donald 1998a: 10).

A somewhat different theory of the evolution of human cognition has been developed by S. Mithen, an archaeologist working mainly on the Paleolithic. He sees the human mind as having evolved as has the architecture of a cathedral (1996: 61 – 72). His model differs from other modular theories in the number of the domains it takes into consideration (only four) and the way it conceives their development. However, what is really unique about his study is the attempt to connect the archaeological evidence to the main stages of the evolution of human intelligence. Mithen states that every attempt to understand the early prehistory of the human mind must take into account the fact that people considered the social, biological, technical, and linguistical domains separately and behaved accordingly (*op. cit.*, in the first place 7 – 16).

Another research domain in cognitive archaeology studies the role of the memory in the development of human cognition. In order to get over the flaws and limits of their biological memory, humans devised means for external symbolic storage. Artifacts played a major role, although humans themselves can also serve as means for improving memory. In illiterate societies material artifacts can have multiple meanings from totally different domains. This was highlighted by ethno-archaeologists and is of crucial importance for archaeology. Thus, a village plan in Papua–New Guinea might simultaneously reflect such different information as the social structure of the local community, its relationship with other villages, its way of conceiving human anatomy and physiology and so on (Strathern 1998). It is apparent that archaeologist will never be able to infer these multiple meanings of things from the archaeological record.

A question that cannot be answered might be a wrong question. This seems to be the main idea of R. Boast's investigation of style and function.

Archaeology, he says, considered style as "the bit that is most human, added beyond natural necessity. It is the bit that has most to do with the mind, with human intentions, with human communication. Style is seen as a key to the social" (1997: 173). He thinks "Wobst left style under-defined and treated the distinction between style and function as unproblematic" (*op. cit.*: 177). He argues that the whole discussion about style and function is the result of the Cartesian subject/object divide. Ontologically, however, style is not different from function: whatever exists must have both function and style. Style is not a "paint" humans added to the absolutely useful part of an artifact such that the artifact can be manipulated for the achievement of social goals. Objects are not only manipulated by humans; they themselves also determine human actions. Like humans, they are influenced by their own history.

> Certainly objects refer to the objects of the past, just as we refer to our human forbears as resources in our current identity […] To the degree that objects are passive surfaces on which we paint identities, so are we. To the degree that we purposefully determine actions, so do objects. […] It is not that the concept of style is invalid, only that it is only valid within its own contingent categorization of the world – it is a way of describing the world that is dependent on a specific set of assumptions about how the social world works (*Ibid.*: 190 – 191).

In his opinion, it would be better to give up classification and replace it with networks of humans and artifacts. The reader is offered no case study. The article simply ends by raising a set of questions:

> What happens if we extend agency into objects? How would non-human agency operate, how would it be delegated, how would it be inscribed and how would the inscriptions be challenged? What is the role of material form and context in prescribing action? What will happen to the way in which we study prehistory if we accept material agency? (*Ibid.*: 191)

*

Numerical Taxonomy

Numerical taxonomy (unless specifically cited, the following is a summary of Doran and Hodson 1975; Shennan 1988; Baxter 1994;

Bernbeck 1995) consists of numerical methods of analyzing relationships between entities and grouping them into previously undefined classes. This direction of research in classification started in the 1960s in close connection with the development of computers. As a result, thousands of titles were published. Several reasons explain this situation:

- Archaeologists were not able to solve the problem of the selection of attributes relevant to the analyzed items. Most of the objects went out of use a very long time ago, raising the question: which of the theoretically infinite number of attributes should be selected for analysis? Thus, one of the tasks of numerical taxonomy was "to discover unexpected clusterings which may prove to be important" (Cormack 1977: 330).
- Archaeological material accumulated over time. Numerical methods were meant to turn this otherwise unmanageable mass of items into a coherent body of information.
- Most importantly: the wish to obtain "objective" typologies, to make classification independent from the other, i.e., verifiable and criticizable.

With this in mind, archaeologists adopted diverse methods initially developed in other fields (psychology, physical anthropology, ecology). A classic example is given by the work by Sokal and Sneath, *Numerical Taxonomy* (1963).

Basic principles. Numeric taxonomy relies upon two basic principles:

1. Relationships between items are conceived as distance. The intuitive concepts of similarity and dissimilarity are treated as numerical concepts of proximity and distance. Calculations rely upon the system of Cartesian coordinates. Units are represented as points in a multi-dimensional space. Distances between points are reckoned by using Euclidian or other concepts of distance.
2. The collection is treated as a statistical sample. The main advantage of this is that whatever the characteristics of the sample might prove to be, they must also be valid for the population sampled. Inference from the analyzed collection to the prehistoric population becomes possible.

Both these principles encounter difficulties in practice. The use of the concept of distance for measuring artifact traits is unproblematic only if the characteristics of the considered traits are compatible with a metric scale. When, for instance, nominal variables are investigated the result

becomes artificial. This happens because they can be registered only as presence or absence, being assigned the numerical values of 1, in and 2, respectively. Consider three nominal attributes say 'made of bronze', 'made of iron', 'and made of gold'. If calculation is based upon the Euclidian concept of distance, then the distance between each pair of units becomes larger than 1 (see Pythagoras's theorem: d = " $1^2 + 0^2 + 1^2$ = "2). This result has no real meaning. The problem is difficult to overcome when nominal and numerical variables are analyzed together. There can also be other problems relating to distance, however conceived (e. g., Mahalanobis distance, etc.).

The concept of the sample, as normally understood by statisticians, is inappropriate for the archaeological material. For inferences from the archaeological sample to the population to be valid, it is first necessary to answer the following series of questions:

1. What is the relationship between archaeological items and the life of the human community that produced them? – This being the ultimate scope of the analysis.
2. What part of the material culture of a community entered and has been preserved in the earth?
3. Which of the artifacts preserved in the earth has been recovered for the research?
4. What selection of what has been recovered will be analyzed?

It is not possible to place these phases of judgment in a valid relationship with each other, with the exception of the last two. Still, the collection must be conceived of as a sample, lest the discussion be about some prehistoric material still existing in the present, and not about the past. Generalizations must rely on the analyst's experience and common sense, a situation also encountered in other disciplines (e.g., geology). To overcome this, other concepts have been introduced: target-population, case study.

General description of the methods used in numerical taxonomy

Some of the most commonly employed methods are presented here (for a general classification of all methods, see Voorrips 1982: 118). Procedures are normally either hierarchical or partitional.

Hierarchical procedures order classes into a hierarchy, resulting in a dendrogram. This can be obtained either by **agglomerative** procedures

(entities are organized in more and more inclusive classes) or by **divisive** procedures (the collection is divided into successively smaller groups until division is halted for some reason).

Partitional procedures produce a direct division of the sample into a given number of clusters, the relationship between clusters being of no interest.

Methods for grouping items

The monothetic, divisive procedure benefited from one of the few algorithms specially written for archaeology (Whallon 1972). Whallon set out to analyze a prehistoric pottery style, called Owasco (late Woodland; Center and East New York; 1000 – 1300 AD). Ritchie and MacNeish, who are thought to have used Krieger's definition of type, have previously classified the same pottery. They determined 16 types of the Owasco pottery, all having regional and chronological value.

In 1972, reanalyzing the same pottery, Whallon used Spaulding's statistical method (Spaulding 1953). However, only obtaining two types, he asked himself what had gone wrong. On the one hand, Spaulding's procedure was appropriate for Krieger's definition of type, also used by Ritchie and MacNeish. On the other hand, the types elaborated by Ritchie and MacNeish had shown regional and chronological value (the latter also tested by radiocarbon dating) and could be easily learnt and correctly used by archaeologists. This was a clear sign that was not merely the result of the author's imagination.

Whallon reanalyzed Ritchie and MacNeish's typology and noticed that, rather than being paradigmatic, as required by Krieger's definition, it was intuitive. It became clear that intuitive classification relies upon a non-explicit logic. But Whallon wanted a standardized method of producing such a classification, so he devised a monothetic, divisive procedure. As is usually the case in guides and classifications used by biologists, he considered attributes successively, one for each level of the division (hence the name monothetic). Their order is essential to the end result. Using a computer program, he managed relatively accurately to reproduce Ritchie and MacNeish's typology. This now became independent from the experience of their authors. The good news to come from this study was that intuitive classification was not illogical at all. The bad news was to come later: the replication of the intuitive

classification by using statistical methods was still a problem. The χ^2 – test is inappropriate for determining the frequency (i.e., succession) of attributes in a collection. The smallest of changes in its value influences the order of attributes.

Cluster analysis, at a first glance, seems more appropriate as classification method. This is because items assigned to one cluster are reunited by different attributes, such that every item has some characteristics in common with the other, but none of the characteristics is shared by all items in the cluster. This seems to correspond to the polythetic use of "type" in everyday life. There are lots of algorithms for obtaining clusters, each with its own advantages and disadvantages. In general, all make comparisons (i.e., reckoning of distances) between entities and cluster those which, depending on the algorithm used, appear more similar.

Methods for variable construction are built upon three basic ideas:

1. Space, distance, and dimensions. Archaeological units are considered points in the space. Distances between points are taken to reflect distances between units.
2. Configuration is referred to by coordinate axes (found at right angles to each other).
3. "Simplification", i.e. reducing the number of dimensions to those necessary for the direct representation of the data. Here the problem is how to simplify the information without distorting it.

Principal component analysis starts with a multi-dimensional space with a large number of points (i.e., archaeological units described by many attributes). Axes are rotated so that they remain at right angles to each other and the first axis is placed in the direction of the greatest spread of point scatter, the next in the direction of the next greatest remaining spread, and so forth. These new axes are called *components*. As a rule, only the first few components are relevant; the rest can be ignored. These new axes are by definition uncorrelated. This allows the archaeologist to analyze the main attributes responsible for the variability in artifact of the assemblage under consideration.

Rotational fitting is used for analyzing two different configurations of points. The axes, fixed by a common origin, are rotated until the best overall fit between the corresponding points is achieved. The distances, i.e., the differences between these points, are then calculated.

This is a useful method when items are considered from two different points of view (e.g., pottery shape and pottery decoration) as it shows how closely 'related' they are to each other.

Discriminate analysis has been developed for situations where an initial grouping of the units already exists and analysts have searched for the main attributes that distinguished (discriminated) them from one another. The best example is that of the relationship between anatomical traits of humans and that of different species of non-human primates. It can be used successfully to discriminate between artifacts with known provenience (e.g., glass beads from different workshops).

Some comments on numerical taxonomy. In spite of the great enthusiasm taxonomists have shared for decades, it became clear that these methods could not eliminate subjectivity from the analysis. The idea of Doran and Hodson of calling them "objective methods" is misleading (Voorrips 1982: 111). All these methods presuppose that the analyst take a whole series of decisions. Firstly: which of the potentially infinite number of attributes is he going to consider? There is no way of seeing whether there were attributes that should have been considered, but were not (Bernbeck 1995: 218).

Hierarchical methods should be used only when there is reason to think that the relationship between units is ranked. If not, then that which we have obtained has no meaning (Voorrips 1982: 119 – 120).

The result of the analysis becomes meaningful only through interpretation. The most obvious case is that of cluster analysis. Clusters must be given a meaning. The criteria that brought them into being must be 'discovered' by the analyst after 'subjective' examination of their content. How many clusters there are in a collection also remains to be decided by the analyst after 'subjective' consideration (Bernbeck 1995: 217 – 220).

Nevertheless, these methods are still very useful as exploratory methods (Baxter 1994: 1-23) since there are characteristics of artifacts which cannot be distinguished by use of human senses, their being either too numerous or having prohibitively small dimensions. By way of example, we can consider a test made using three potters, all requested to manufacture ten cups of a certain shape. For the analyst, all the cups produced looked very much alike, but after measurement and analysis by statistical methods, both computer programs identified tree clusters.

These corresponded, as expected, to the three handworkers (Impey and Pollard 1995).

However, the importance of these methods shouldn't be overemphasized. When this happens, the archaeologist risks not thinking sufficiently about his or her classification.

Probably the best idea with which to end is that of Doran and Hodson:

> We do not believe that intuitive classifications by archaeologists are necessarily invalid. On the contrary, the visual appreciation of complex morphological patterning is a major human ability, which it would be perverse to discount. [...] However, it is clear that the innate abilities for pattern recognition that archaeologists may posses are rarely controlled sufficiently for consistent, communicable classifications to result (Doran and Hodson 1975: 186).

*

On the Consistency of the Archaeological Measurements

Among all stages of archaeological research, classification is probably that most influenced by human perception. Only a few studies have investigated its role in the recognition of types. Are classifications fully replicable?

The Kayenta Tusayan pottery (south-western USA) has a well-established and long-known typology and as such was chosen for a case study by Fisch (1978). There were four participants in the test, of which three learnt the typology in the same period. The classification depended on a combination of nominal variables. The final results showed a discrepancy of between 22 and 30% between any two of the participants; discrepancies were somewhat evenly distributed between categories (no single type occasioned consistent bias); some attributes turned out to be understood differently by different analysts.

A second test carried out by Fisch (*op. cit.*) was designed to verify the replicability of measurements in time. The same person remeasured a collection of flint tools after three years. Some of the measurements yielded 0% discrepancies as compared to the previous, while others showed a bias of more than 30%. The cause was identified as the broad definition of some of the attributes considered (e.g., the amount of cortex

preserved on the artifact). As noted by the author of these tests, archaeologists must show caution when interpreting material from publications.

Beck and Jones (1989) sorted 40,000 lythic tools from southeastern Oregon into functional categories. Ch. Beck showed a constant tendency toward conservatism (by recognizing fewer categories); Jones, on the other hand, tended to be liberal (by constantly recognizing more categories). These tendencies remained constant throughout the test.

Whittaker, Catkins and Kemp (1998) carried out a consensus test – borrowed from ethnology – in a well-known pottery (North Sinagua, Arizona) to test the coherence of classification by 13 persons of different levels of experience. The results showed the professor's tendency to be different from the general tendency of the analysts, which also included the students with little experience.

In conclusion, it has become clear that if consistent classification is to be achieved, the following must be observed:

- Classes should be clearly defined;
- A set of rules for ambiguous situations should be elaborated (how straight is a straight line? how straight should the active part of a flint tool be that it be considered 'straight' and not 'concave' or 'convex'?);
- The classification should be verified during the classification process;
- Several analysts should work concomitantly if types are to be correctly recognized.

Nevertheless, the problem of systematic bias can not be totally eliminated and will always influence the possibilities of comparing archaeological materials.

*

How I See the Typological Problem in Romanian Archaeology Today

In the following discussion I will refrain from quoting any particular work except where I find it absolutely necessary to the understanding of this text.

Seen as a whole, Romanian archaeology still uses only intuition as the method of classification. Items are grouped as the analyst sees fit, classes only described, but never justified, and archaeological works have only one, multi-purpose typology: that which should serve for the investigation of time-space relationships, as well as economic, social and ethnic (or other) phenomena. The correctness of a typology is not evaluated in the context of the aim of the research; rather it is evaluated in terms of the ideal of the best general homogeneity, though it is never stated as such. A typology may be judged to be wrong simply because it is found to have too many types or varieties, irrespective of the problem under consideration. The dominant idea is that the "real type" should be discovered in the material. This is typical of culture-history, the dominant research direction in Romania. Other directions in the world archaeology are not represented and, as a consequence, the typological debate is still absent. This is due to the way in which the whole archaeological process is organized (though, first and foremost, the lack of specific and systematic university education in the field archaeology is to blame). However, I will not elaborate on this matter further here.

As an effort to update research and given the scientific impression people generally hold about statistical methods, attempts to apply mathematics in archaeology have, in fact, been in evidence. The first of these probably dates to 1971 (Nestor and Vulpe), while the most recent uses computer-based statistical techniques as considered useful for archaeology by the authors (Lazarovici, Micle 2001). There is no continuity to these works and no discussion of the validity of the methods. As with the case of intuitive classification and numerical taxonomy, techniques (sophisticated to a greater or lesser degree) are implemented haphazardly and in the absence of a theoretical background, the input is not conceptualized and the algorithm used is determined more on the basis of the availability of a computer program than by its suitability to the problem under consideration (typically the use of seriation, instead of cluster analysis, or specific cluster-analysis algorithms with no explanation as to the way clusters are built). There is no easy way to remedy this situation; the use of statistics requires specialists, and they will not appear any time soon in Romanian archaeology, where even the most traditional skills are self-taught.

In summary, the typological debate, which is at the heart of present concerns in the world of archaeology, is at its very beginning in Romania.

NOTES

1 By way of example: American children living in an urban environment classify flora in only four categories: trees, plants with or without leaves, bushes, and grass. In their time, children living in a tropical forest recognize about 600 species of plants (Daugherty 1978: 74).

2 For instance, there are all kinds of tools and weapons we don't use any more (cf. O'Brian and Leonard 2001, especially fig. 1.1).

3 Reanalyzing ceramics from North Mexico from the point of view of an Evolutionary Archaeologist, Leonard obtained clusters which differ from those of other analysts before him. This meant the previously stated type of relationships were incorrect, owing to the unawareness of the distinction between homologous and analogous traits (Leonard 2001: 85). In my opinion, though this might well be the case, his demonstration would nonetheless have been more convincing if he had made the effort to explain to what extent these differences might have been caused by the algorithms used for cluster formation.

4 This characteristic is usually called "Machiavelic behavior".

REFERENCES

ADAMS, W. Y. (1998), "Archaeological Classification: Theory versus Practice", in *Antiquity*, 61: 40 – 56

BAXTER, M. J. (1994), *Exploratory Multivariate Analysis in Archaeology*, Edinburgh: Edinburgh University Press

BECK, Ch.; JONES, G. J. (1989), "Bias and Archaeological Classification", in *American Antiquity*, 54/2: 244 – 262

BERNBECK, B. (1995), *Theorien in der Archäologie*, Tübingen und Basel: A. Francke Verlag

BINFORD, L. (1965), "Archaeological Systematics and the Study of Cultural Process", *American Antiquity*, 31: 203 – 10

BINFORD, L. (1983), *In Pursuit of the Pas:. Decoding the Archaeological Record*, Thames and Hudson

BOAST, R. (1997), "A Small Company of Actors: A Critic of Style", in *Journal of Material Culture*, 2/2: 173 – 198

BORDES, F.; SONNEVILLE-BORDES, D. de (1970), "The significance of variability in Palaeolithic assemblages", *World Archaeology*, 2/1: 61 – 73

BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève: Ed. Droz.

(1980) – *Le sens pratique*, Paris: Éditions de minuit

CORMACK, R. M. (1971), "A Review of Classification", in *Journal of the Royal Statistical Society*, A, 134: 321 – 53

DONALD, M. (1998a), "Hominid Enculturation and Cognitive Evolution", in Colin Renfrew and Chris Scarre (eds.), *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute Monographs, Cambridge: 7 – 17

DONALD, M. (1998b), "Material Culture and Human Cognition: Concluding Thoughts", in Colin Renfrew and Chris Scarre (eds.), *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute Monographs, Cambridge: 181 – 187

DORAN, J. E. and HODSON, F. R. (1975), *Mathematics and Computers in Archaeology*, Edinburgh: Edinburgh University Press

DOUGHERTY, J. W. D. (1978), "Salience and Relativity in Classification", in *American Ethnologist*, 5/1: 66 – 80

DUNNELL, R. (1977), "Style and Function: A Fundamental Dichotomy", *American Antiquity*, 43/2: 192 – 202

DURKHEIM, E. and MAUSS, M. (1903), "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", in Marcel Mauss, *Oeuvres*, 2, Paris 1968 [1903]: 13-89

ELLEN, R. (1979), "Introductory Essay", in Roy F. Ellen and David Reason (eds.), *Classifications in their Social Context*, London, New York, San Francisco: Academic Press: 1 – 32

FISH, P. R. (1978), "Consistency in Archaeological Measurement and Classification: A Pilot Study", in *American Antiquity*, 43/1: 86 – 89

FORD, J. A. (1954), "On the Concept of Types: The Type Concept Revisited", in *American Anthropologist*,, 56: 42 – 54

FOUCAULT, M. (1966), *Les mots et les choses*, Ed. Galimard

HARRIS, M. (1969), *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, London: Routledge & Kegan Paul

HINDE, R. A., "Mind and Artefact: A Dialectical Perspective", in Colin Renfrew and Chris Scarre (eds.), *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute Monographs, Cambridge: 175 – 179

IMPEY, O. R. and POLLARD, M., 1995, A Multivariate Metrical Study of Ceramics Made by Three Potters, *Oxford Journal of Archaeology*, 4/2: 157 – 64

KEMPTON, W. (1976), "Category Grading and Taxonomic Relations: A Mug Is a Sort of Cup", in *American Ethnologist*, 5: 44 – 65

KRIEGER, A. D. (1944), "The Typological Concept", in *American Antiquity*, 9/3: 271 – 288

LABOV, W. (1973), "The Meaning of Words and Their Boundaries", in C.-J. Bailey and R. Shuy (eds.), *New Ways of Analyzing Variation in English*, Washington: Georgetown University Press

LAZAROVICI, Gh. and MICLE, D. (2001), *Introducere în arheologia informatizată*, Timișoara: Universitatea de Vest Timișoara III

LEE LYMAN, R. (2001), "Culture Historical and Biological Approaches to Identifying Homologous Traits", in T. D. Hurt and G. F. M. Rakita (eds.), *Style and Function: Conceptual Issues in Evolutionary Archaeology*, Westport, Connecticut, London: Bergin & Garvey: 69 – 89

LEONARD, R. D. (2001), "Evolutionary Archaeology", in I. Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, Oxford (UK), Malden, (USA): Polity: 65 – 97

MILLER, D. (1985), *Artifacts as Categorie:. A Study of Ceramic Variability in Central India*, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press

MITHEN, S. (1996), *The Prehistory of the Mind*, New York: Thames and Hodson

MORRIS, B. (1979), "Symbolism and Ideology: Thoughts around Navaho Taxonomy and Symbolism", in Roy F. Ellen and David Reason (eds.), *Classifications in Their Social Context*, London, New York, San Francisco: Academic Press: 117 – 138

NESTOR, I. and VULPE, A. (1971), "Metode noi în arheologie", in *Metode noi și probleme de perspectivă ale cercetării științifice*, București: Ed. Academiei RSR: 131 – 136

O'BRIAN, M. J. and LEONARD, R. D. (2001), "Style and Function: An Introduction", in T. D. Hurt and G. F. M. Rakita (eds.), *Style and Function: Conceptual Issues in Evolutionary Archaeology*, Westport, Connecticut, London: Bergin & Garvey: 1 – 23

PEETERS, A. (1979), "Nomenclature and Classification in Rumphius's *Herbarium Amboinense*", in Roy F. Ellen and David Reason (eds.), *Classifications in their Social Context*, London, New York, San Francisco: Academic Press: 145-166

REASON, D. (1979), "Classification, Time and the Organization of Production", in Roy F. Ellen and David Reason (eds.), *Classifications in their Social Context*, London, New York, San Francisco: Academic Press: 221 – 247

ROUSE, I. (1939), *Prehistory in Haiti, a Study in Method*, Yale University Publications in Anthropology 21

SHENNAN, S. (1988), *Quantifying Archaeology*, Edinburgh: Edinburgh University Press

SOKAL, R. and SNEATH, P. H. A. (1963), *Principles of Numerical Taxonomy*,, republished as *Numerical Taxonomy*, W. H. Freeman; San Francisco and London. Initially published as (1973)

SPAULDING, Albert C. (1953), "Statistical Techniques for the Discovery of Artifact Types", in *American Antiquity*, 18: 305 – 313

STEWARD, J. H. (1954), "On the Concept of Type: Types of Types", in *American Anthropologist*, 56: 54 – 57

STRATHERN, M. (1988), "Social Relations and the Idea of Externality", in Colin Renfrew and Chris Scarre (eds.), *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute Monographs; Cambridge: 135 – 147

THOMAS, J. (1998), "Some Problems with the Notion of External Symbolic Storage, and the Case of Neolithic Material culture in Britain", in Colin Renfrew and Chris Scarre (eds.), *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute Monographs; Cambridge: 149 – 155

VOORRIPS, A. (1982), "Mambrino's Helmet: A Framework for Structuring Archaeological Data", in R. Whallon and J. A. Brown (eds.), *Essays on Archaeological Typology*, Evanston: 93 – 126

WHALLON, Robert (1972), "A new approach to pottery typology", in *American Antiquity*, 37: 13 – 33

WHITTAKER, J. C.; CAULKINS, D.; KAMP, K. A., "Evaluating Consistency in Typology and Classification", in *Journal of Archaeological Method and Theory*, 5/2: 129 – 164

WOBST, H. M. (1977), "Stylistic Information and Information Exchange", *Anthropological Papers*, Museum of Anthropology, University of Michigan, 61, Volume for the director: *Research Essays in Honor of James B.Griffin*, edited by Charles E. Cleland, Ann Arbour, Michigan: 317 – 342

ZADEH, L. (1965), "Fuzzy sets", in *Information and Control*, 8: 338 – 353

LAURA PAMFIL

Née en 1975, à Bucarest

Doctorante, Faculté de Philosophie, Université de Bucarest
Rédactrice, *Arguments/Equivalences*

Rédactrice, NOI Media Print (2004)
Rédactrice, Editura Humanitas (1998-2001)

Stage de recherche à Sorbonne, Université Paris I, et à Paris X-Nanterre, 2002
Bourse accordée par la Fondation Emil Cioran, 2000–2001
Membre de S.R.F. (Société Roumaine de Phénoménologie)

Contributions aux volumes collectifs, articles et études sur la philosophie de la culture

LES SOURCES GRECQUES DE L'ONTOLOGIE DE CONSTANTIN NOICA

De la vraisemblance du thème

Devant un titre qui semble revendiquer pour l'ontologie de Constantin Noica des sources traditionnelles, quelqu'un pourrait se demander, à juste titre, dans quelle mesure on peut vraiment parler ici de sources grecques, puisque tous les grands thèmes de la philosophie ont leur origine dans l'antiquité grecque, et – pour ne mentionner que l'exemple de Platon – les philosophies contemporaines abondent en présences platoniciennes réelles ou fausses, en simplifications réductionnistes, mystifications et vulgarisations de tous genres.

Nous dirons dès le début ce que nous comprenons par « source grecque » dans ce cas : lorsque nous utilisons ce terme, nous avons en vue la somme de toutes les prises de position de Noica à l'égard de la philosophie grecque, des situations qui ont mené à la formation de sa propre ontologie. Et comme les choses sont amenées à être également par ce qu'elles ne sont pas, nous intégrons dans cette zone non seulement les situations positives et les emprunts d'idées du monde grec (v. Platon, Heraclit), mais aussi les situations négatives, qui ont généré des répliques polémiques et des constructions conceptuelles originales de la part de l'auteur roumain (voir sa « guerre » avec Parménide, Plotin, Aristote).

Bien que, à première vue, le profil spirituel de Constantin Noica se revendique en grande partie de l'idéalisme allemand, sa biographie abonde en « gammes » étendues en marge des philosophes présocratiques : nous rappelons en passant la traduction et l'annotation de « Comentarii la *Categoriile* lui Aristotel » par Porfir, Dexip et Ammonius, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1968 (« Commentaires aux *Catégories* d'Aristote » de Porfir, Dexip et Ammonius, Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest, 1968), mais aussi celle de « Comentarii la tratatul *Despre interpretare* al lui

Aristotel » de Ammonius și Stephanus, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971 (« Commentaires au traité *De interpretatione* d'Aristote », de Ammonius et Stephanus (Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest, 1971), tout comme du premier volume des *Fragmentele presocraticilor (Fragments présocratiques)* - traduction réalisée en collaboration avec Simina Noica en 1974 et répudiée plus tard, par une note testamentaire). De même, on ne doit pas oublier le projet Coridaleu, qui a préoccupé Noica vers la fin des années 70 et dans le cadre duquel est apparue la très élaborée *Introduction à la logique* de Teofil Coridaleu (Association Internationale d'Etudes Sud-Est Européennes, Bucarest, 1970). A tout ceci s'ajoute une étude critique concernant la biographie de Platon, notes et commentaires faits en marge de plusieurs dialogues platoniciens (*Hippias Mineur, Hippias Majeur, Ion, Eutyphron, Lysis, Ménon, Euthydème, Cratyle, Phédon, Phédros, La République*), la traduction du dialogue *Le Sophiste* de Platon et le livre *Douăzeci și șapte trepte ale realului (Vingt sept marches du réel*), volume consacré à l'analyse des catégories aristotéliciennes. Pour un philosophe qui a la vocation du platonisme, il est étonnant de voir la consistance et l'ampleur de pénétration de l'exégèse grecque d'Aristote dans l'espace roumain. C'est aussi un auteur qui agit par ricochet sur la pensée de Noica, en le déterminant d'élaborer en réplique une nouvelle logique, celle de Hermes, sur des fondements plus métaphysiques que formels (au fond, une tentative de formalisation du modèle ontologique) et qui se veut la forme finale de la « petite machine spéculative » par laquelle le monde peut être interprété.

Il semble que le thème le plus parlant pour ce dialogue avec la pensée grecque c'est le thème du devenir pour l'être, repris initialement de Héraclite, passé par le filtre platonicien, puis par celui hegelien, pour être intégré en fin de compte dans la dialectique tétradique de l'ontologie noicienne, ou le problème de l'universalisme concret qui se trouve à la base de l'ontologie noicienne et reflète fidèlement la structure de l'Idée de Platon. De même, il pourrait être tout à fait éclairant de considérer le parallélisme entre l'élément des présocratiques et l'élément noicien, entendu comme milieu extérieur qui passe en milieu intérieur, ou la liaison essentielle entre la pensée et la langue chez Constantin Noica, connexion qui rappelle de façon étrange l'indissociabilité de la pensée et de la parole chez le répudié Parménide et chez le moderne – mais non moins répudié – Heidegger. Pour le sceptique qui douterait encore de l'existence d'une réelle influence grecque dans l'ontologie du devenir

pour l'être, on pourrait également invoquer le parricide philosophique contre le « père Parménide » que Noica assume explicitement dans son traité d'ontologie, ou bien la merveilleuse utopie du monde des Formes – elle-aussi de source platonicienne – celle où « l'homme, tout comme le dieu, géométrise » et qui le préoccupe dès son premier livre.

Enfin, ce qui est significatif pour ces influences, ce ne sont pas tellement les plus de 30 occurrences qui concernent les auteurs grecs de son *Traité d'ontologie*, mais plutôt tout ce qu'a repris Noica non pas dans la lettre, mais dans l'esprit, à la suite de l'immense travail de recherche que nous avons mentionné plus tôt.

Hasard ou pas, de la multitude de sources réunies dans la philosophie de Constantin Noica, les sources grecques dessinent justement le noyau dur de l'ontologie, concentré sur le problème de l'être et du néant, de l'élément comme être de deuxième instance et du devenir. Dans ce qui suit, nous allons poursuivre cette problématique, en esquissant d'abord le thème du non-être, qui présente l'avantage de s'ouvrir vers celui qui est complémentaire de l'être, en s'approfondissant par la théorie de l'élément et par le devenir.

Nous commençons donc, directement, par le problème du néant : comment il se pose dans le cadre du devenir pour l'être et quel est le contexte grec qui l'a généré, en lui offrant ensuite – par Platon – une solution possible.

Première partie : le rapport être – non-être et la question de la séparation

I. L'objet de l'étude

Le chercheur qui part à la « chasse » du non-être noicien constate, tel l'Etranger d'Elée et ses interlocuteurs du *Sophiste*, que celui-ci se dérobe au regard. Seulement, dans le cas présent, il se dérobe en première instance en se cachant dans un chaos terminologique un peu invraisemblable chez Costantin Noica. C'est ce qui fait qu'on parle d'un *non-être primaire* qui plutôt n'est pas, mais aussi d'un *non-être secondaire* qui n'est pas tout à fait non-être ; il nous semble qu'il y aurait un *néant fainéant* mais aussi un *structurant*, une *vacuité de choses* mais aussi une vacuité *d'être*, un *rien spécifique* qui est également un *rien absolu* qui n'est pas. Plus encore, on nous l'explique, la vacuité en fait n'est même

pas, nous avons à faire plutôt à un « *sentiment de la vacuité* » sous la forme de quatre types de néant inventoriés dans les *Six maladies de l'esprit contemporain* : néant de déchirement, néant de suspension, néant de culture, néant d'extinction. Et pour que tout soit clair, nous apprenons qu'il se pose également le problème d'un *vide* ou d'un « *Trop-vide* » (*Preaplin*) inscrit dans les choses et qui aurait pris son être de l'être lui-même. Devant une telle inconséquence terminologique (je donne un seul exemple concluant : l'utilisation du mot « néant » comme synonyme pour le « non-être » dans les *Trois introductions au Devenir pour l'être* (*Trei introduceri la Devenirea întru ființă* p. 79) et comme « sentiment de la vacuité » dans les *Six maladies de l'esprit contemporain* (*Șase maladii ale spiritului contemporan*), le « chasseur » du non-être, alias le chercheur, se déclare désarmé : nous ne savons pas avec certitude, en ce moment, lequel des cinq termes utilisés indique effectivement le non-être et comment celui-ci doit être compris. Sans doute, la timidité terminologique de Noica devant un mot unique a ses raisons que nous nous proposons de mettre en lumière. Mais, pour garder le filon platonicien, nous commencerons également par le parricide philosophique assumé contre le « père Parménide ». Et pour comprendre d'où vient la nécessité d'un tel « crime », nous allons faire un bref excursus parménidien.

II. Bref excursus parménidien

Pour ce faire, nous avons en vue le poème de Parménide, élaboré en 480 av. J-Ch., dont on a conservé 19 fragments qui comprennent plus de 100 vers. Le poème est le récit d'un voyage allégorique, dans lequel le narrateur – Parménide lui-même – est conduit au-delà des portes des ténèbres, là où se séparent les chemins de la Nuit et du Jour, et une divinité lui révèle les seules voies de recherche de la vérité et de la conviction qui puissent être conçues. Pour la plupart des commentateurs, le voyage de Parménide est interprété comme un chemin initiatique, comme passage des ténèbres de l'ignorance (où il est conduit, comme on le dit dans le langage métaphorique de l'antiquité, par les « enfants-sens ») à la lumière de la connaissance, gouvernée par la raison.

Ce poème se trouve au fondement de la tradition métaphysique occidentale et c'est aussi celui qui semble être la source des mécontentements de Noica concernant la vision traditionnelle de l'être. Et parce que le thème du néant, qui nous préoccupe en ce moment, ne peut pas être détaché de celui de l'être, nous allons commencer par une

brève analyse de l'être parménidien. Par conséquent, nous allons voir brièvement en quoi consistent les deux voies qui ont imposé dans l'histoire de la pensée l'image solennelle, unique, immuable, parfaite de l'être. Les deux voies de la vérité mentionnées par la déesse sont : « il est » et « il n'est pas » (ἔστιν et οὐχ ἔστιν, du fragment 2) :

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε χαὶ ὡς οὐχ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ,
ἡ δ'ὡς οὐχ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσις

Dans cette première apparition dans le poème, comme voie de recherche, le verbe être et sa négation ne sont accompagnés par aucun sujet. Mais parce que la vérité s'exprime habituellement par une proposition, et la proposition la plus simple est – le plus souvent – composée d'un sujet et d'un prédicat, les exégètes se sont lancés à la recherche du sujet qui « devrait » accompagner la forme verbale « est » et « n'est pas » respectivement. Et parce que d'habitude ils finissent par trouver ce qu'ils cherchent avec obstination dans les textes, celui-ci a été trouvé.

Ainsi, la solution la plus simple a été de faire accompagner le verbe par un pronom : « elle est », « elle n'est pas » ; c'est ainsi qu'ont traduit Guthrie et Owen en anglais : *it is, it is not, it exists, it does not exist* respectivement. D'autres exégètes – tel N.-L Cordero – mettent, par prudence excessive, le pronom personnel entre parenthèses, d'autres encore – tel Pierre Aubenque – le font remplacer par une particule déictique, de sorte qu'en français la traduction devient *c'est, ce n'est pas*. Il y a encore, certes, d'autres exégètes qui supposent que « l'objet de la connaissance » est « le cognoscible » (C.H. Kahn) et – enfin – il y a également le groupe de ceux qui nous intéressent, qui présupposent que le sujet de ce fameux verbe est l'être lui-même (voir la traduction de L. Taran : « *the second way (...) does not assert that Being does not exists, but that non-Being exists* »).

A la base de toutes ces interprétations se trouve la présupposition que le lieu de la vérité est l'énoncé, en perdant complètement de vue que dans le fragment 2 du poème les deux voies de la déesse s'expriment chacune par un verbe dépourvu de sujet (ἔστιν du fragment 2.3 et οὐχ

ἔστιν du fragment 2.5) et qu'il *n'est absolument pas nécessaire que la vérité s'exprime sous la forme d'une proposition*. D'ailleurs, Aristote avait parlé dans le livre theta (IX) de la *Métaphysique*, chap. 10, de la vérité des entités non composées (τὰ ασύνθετα), entités simples dont le sujet et le prédicat n'existent pas de façon distincte, et par conséquent la vérité signifie « toucher ce que l'on cherche et l'exprimer »[1], la réalité en tant que telle. « Car il n'est possible de se tromper sur la nature d'une chose que par accident », dit encore Aristote[2]. De même, il faut rappeler que Heidegger avait aussi démoli dans son *Sein und Zeit* l'opinion conformément à laquelle le lieu de la vérité serait l'énoncé, en citant dans ce sens Isaak Israelis et son célèbre *Livre des définitions* du Xe siècle, qui reprend la formule aristotélicienne de *De interpretatione*: « παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα » (« les représentations de l'âme sont semblables aux choses »)[3]. Par conséquent, le critère de la vérité serait donné par la ressemblance (ὁμοιώσις), par l'adéquation de l'énoncé aux choses. Et en ce qui concerne le poème de Parménide, nous soutenons avec Denis O'Brian et son excellente étude sur le non-être[4] qu'une telle conception de la vérité fonctionne là aussi, ce qui rend de cette manière inutile dans ce deuxième fragment l'ajout d'un sujet au verbe ἔστιν.

Il est vrai, en revanche, qu'un peu plus loin, dans le fragment 6.1-2, en prononçant ἐὸν ἔμμεναι, Parménide lui-même fait que l'être devienne implicitement sujet de la première voie, car ici ἐὸν est substantivisé et joue le rôle de sujet :

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ'οὐχ ἔστιν τά σ'ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα[5]

La traduction en anglais notera : *there is being*, et celle en allemand dira : *es ist das Seiende*. Par conséquent : « l'être est », c'est la première voie, celle de la vérité et de la conviction. Mais, comme le dit la traduction roumaine[6] « nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi... » (trad. M. Pippidi). Il devient par là clair que le non-être (τὸ ... μὴ ἐόν) ne fait pas le moins du monde l'objet de la deuxième voie ; au contraire, il doit être refusé, car le non-être ne peut même pas être connu, ni compris (voir pour ceci aussi le fragment 2.5-6).

L'erreur que commet le commun des mortels, et que dénonce la déesse, c'est qu'ils prononcent εἶναι μὴ ἐόντα (« des non-étants sont » – « neființe

sunt », fragment 7.1), en ignorant l'opposition absolue entre l'être et le non-être et en arrivant ainsi à formuler une proposition contradictoire, qui réunit l'être comme verbe et le non-être comme sujet et a pour objet l'incognoscible-même :

Οὐ γάρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα·[7]

Dû à cette contradiction, dit la déesse, les mortels croient à la genèse et à la destruction des objets du monde sensible. Enfin, nous devons retenir au bout de cette analyse sommaire que selon Parménide, non seulement l'être est vraiment, étant doué de toutes les qualités de la perfection (il est non né, immortel, entier, inébranlable, ininterrompu, indivisible, etc., v. fragment 8), et tout ce qui tombe à l'extérieur de lui constitue le monde de l'apparence trompeuse, le néant même.

III. Le parricide philosophique moderne

C'est la thèse que nous venons d'énoncer qui déterminera Constantin Noica à placer en tête de sa théorie de l'être un parricide philosophique moderne, doublement motivé :

1. La séparation être - non-être a conduit à tracer une ligne invisible de démarcation entre les espaces d'ici et d'au-delà, parfait et imparfait, corruptible et incorruptible, vérité et apparence. Lorsque la déesse condamne les opinions des mortels dans le fragment 6 du poème, elle apporte non seulement une condamnation à l'ignorance terrestre, mais elle *retire de l'être* (*des-fiinţează*) d'une certaine façon les objets du monde sensible, qui plutôt ne sont pas. Devant l'être parfait parménidien, qui a tourné le dos au monde, en s'isolant dans un « au-delà » transcendent et incorruptible, les choses de ce monde retrouvent leur apparence humble, de réalité détrônée, déchue dans le lot du néant proprement dit. Car rien ne détermine l'être et le néant à se toucher : l'être ne se reconnaît pas dans les choses individuelles, et celles-ci ne se reconnaissent pas dans l'être.

Cette séparation qui a imposé dans la tradition philosophique l'ontologie des mondes scindés est, selon Noica, une vraie « malédiction de la pensée »[8] ; l'erreur de Parménide, et après lui de toute la tradition métaphysique, est celle d'avoir créé un monde qui, au lieu d'expliquer le monde existant (le soi-disant « néant »), ne fait que le redoubler, ayant

besoin à son tour d'un autre qui le justifie. Contre Parménide, qui soutient la séparation absolue des deux voies (« est » et « n'est pas »), Noica affirme :

> La séparation qui se maintient est la non-vérité même [...]. La séparation réelle – et non pas celle logique, obtenue par le tranchant de la pensée – se passe à l'intérieur de l'inséparable. Quelque chose se détache du milieu où il est pris, mais avec celui-ci, ou bien se retourne contre le milieu dans lequel il a été pris et s'ancre plus profondément en lui. La seule « séparation » possible sera celle qui reprend le milieu extérieur et le transforme en milieu intérieur ou actif *par* l'intérieur.[9]

C'est ce qui fait que, en essayant d'annuler cette séparation, Noica concevra comme substrat ultime de son ontologie l'élément : « être » de deuxième instance, c'est-à-dire justement un tel milieu extérieur qui s'internalise. Et tout en combattant l'absolutisme parménidien, Noica installera à l'autre bout de l'ontologie *l'être dans les choses*, celui qui revendique le droit d'être pour les plus précaires et les plus humbles réalités sublunaires. A la différence de l'être parfait parménidien, qui voulait être « autrement » en se séparant des choses, celui-ci aspire à être « autrement » avec les choses. Par conséquent, les objets du monde sensible, déchus à l'état de néant, « apparence », non-vérité, sont élevés au rang de principes ontologiques dans le réel, l'être même étant perçu comme un *vide* ou « *Trop-vide* » (*Preagol*) inscrit dans les choses. Tous les attributs secondaires qui lui ont été accordés antérieurement, détachés du réel (unité, permanence, éternité etc.) chutent de la perspective de l'être dans les choses, en récupérant cependant le seul attribut qui leur a été constamment refusé par la tradition philosophique : *la conaturalité au réel*.

Car Noica intègre dans l'être l'individuel spécifique, ce τόδε τι condamné par Parménide, et réhabilite ainsi le réel en faisant de l'être un milieu interieur. Si dans la théologie négative ou bien même dans la philosophie présocratique, l'être a pu sembler comme un vide extérieur, comme *nihil (totum) negativum*, et avec un sens positif il a été conçu comme *ens imaginarium*, chez Noica il apparaît comme un vide intérieur, autrement dit comme *nihil privativum*, une absence des choses, un « néant » kantien entendu en tant que *ens intelligibile*, et dans la mesure où il apparaît comme néant, il est un *néant structurant*. Dans la vision de Noica, c'est justement ce qui *n'est pas* qui remplit le monde, sous sa forme « ce qui n'est pas encore, de ce qui a été, ce qui n'a pas été mais

a failli être, ce qui allait être, ce qui fait être, ce qui aura été, et même sous la forme de ce qui sera » (« ce nu este încă, al lui ce a fost, ce nu a fost dar era să fie, ce ar fi să fie, ce face să fie, ce va fi fiind, ba chiar sub forma lui ce va fi »)[10].

> Le même vide comme être, dit-il, doit être rencontré avec le Néant du début de la *Logique* de Hegel, tout comme il était à rencontrer dans l'indéterminé ou le néant de l'ontologie des Védas (au début il n'y avait « ni être, ni non-être »), tout comme dans le néant originaire ou le chaos des grandes cosmologies de l'histoire de la culture. [Același vid ca ființă este de întâlnit cu Nimicul de la începutul *Logicii* lui Hegel, la fel cum era de întâlnit în nederminatul sau neantul ontologiei Vedelor (la început nu era « nici ființă, nici neființă »), ca și în neantul originar sau haosul cosmologiilor mari din istoria culturii.][11]

Par conséquent, le vide des choses, le soi-disant néant, cesse d'être le cimetière de l'être, comme chez Parménide, pour devenir sa force active, le moteur qui dynamise le réel.

2. La thèse de la simplicité de l'être. La deuxième raison du « parricide » noicien est constituée par la thèse de la simplicité de l'être. Si l'absolutisme parménidien a été possible, c'était justement grâce à la présupposition que l'être, dans sa centralité et sa perfection, est simple et non pas composé. Ainsi est apparu ce que Noica appelle le « néant fainéant » des ontologies traditionnelles, la négativité absolue, le contrepoids de l'être.

Or, dit Noica, Parménide a retenu de l'être seulement son terme général, qui écrase et défigure le monde sous la grandeur de son apparition. En fait, tout comme l'être absolu, le général qui régit le réel n'est pas ; aussi bien le néant absolu, indéterminé, opposé à l'être, n'est pas non plus. Cela n'a pas de sens de parler du néant, sinon en lui attachant une fonction positive au sein du réel et en le concevant comme néant structuré, néant qui s'oppose à quelque chose de particulier. Et pour mieux comprendre comment il fonctionne, nous allons dessiner dans ce qui suit une petite géographie de l'être noicien.

IV. Petite géographie de l'être noicien

Par conséquent : quel est le commencement du monde de Noica ? Il pourrait commencer par la phrase : au commencement était le *chaos*.

Mais non pas un chaos de non-différenciation, d'homogénéité totale, de léthargie universelle, comme semble le croire la philosophie traditionnelle, mais l'un de différenciation extrême, d'hétérogénéité et d'activité permanente. Ce chaos de différenciation donnera le commencement de tous les mondes spécifiques, car en lui se retrouvent – avec un exemple cher à Noica – comme dans le mouvement brownien des particules, les trois termes ontologiques : l'individuel, les déterminations et le général. Dans cet état cependant, les I, les D et les G bien que distincts, ne se rejoignent nulle part et ne se saisissent pas de manière à ce que le devenir devienne possible ; même la tendance du devenir ne peut pas apparaître[12]. Ces trois termes donnent pourtant la structure de l'être, et le réel se constitue du chaos par l'appariement des termes. Enfin, seulement lorsque l'individuel se défait de la situation initiale en donnant les déterminants qui se convertissent dans un sens général, on peut dire que quelque chose prend de l'être. Ainsi se constitue le modèle ontologique IDG.

Certes, dans ce cas on a jeté par-dessus bord l'attribut de la perfection de l'être et celui de son isolement dans le transcendant ; nous avons affaire maintenant à un être précaire, car le modèle n'en est presque jamais saturé, et lorsqu'on obtient une certaine saturation, elle ne se maintient pas pour longtemps. Autrement dit, n'importe lequel des trois termes de l'être peut manquer, ce qui détermine ce que Noica appelle « les maladies de l'esprit ».

A la fin des choses doit être pensé le *néant*, mais non pas de façon générique comme dans la vision traditionnelle, mais toujours de façon *spécifique par trois lignes*, en fonction du terme ontologique qui entre en jeu. Ainsi, nous avons : 1. un néant de l'individuel qui n'est pas encore apparu (le néant comme « Trop-vide »), 2. un néant du général qui n'est pas encore apparu (le néant comme loi possible) et 3. un néant des déterminations, comme chose accomplie et consumée, lorsqu'il n'est resté qu'une détermination. Il faut remarquer que ce néant spécifique n'est pas vraiment une adversité envers l'être, car les choses viennent dans l'être aussi par ce qu'elles ne sont pas, et en ceci consiste sa fonction ontologique. En ce sens, l'être se dit par ce qu'il n'est pas, non pas de dix façons comme chez Aristote, mais d'une infinité de façons, en fonction du néant mis en jeu.

Pourtant, lorsque nous avons commencé cette recherche, nous avons imaginé que nous allions trouver sous l'appellation de « non-être » un opposé de l'être, comme *en apparence* son nom le dit. Cependant, nous avons trouvé jusqu'ici seulement un néant positif, intégré dans l'être,

ayant un rôle bien déterminé dans l'économie du devenir. Mais quelque chose de l'ordre d'un défaut d'être n'existe-t-il pas chez Noica ? La réponse est : oui, l'harmonie se brise au niveau du soi-disant non-être secondaire.

V. Le non-être secondaire

Comme nous l'avons vu, le modèle IDG, par l'absence ou le refus de l'un des termes de l'être, admet des précarités. Celles-ci ont, d'un côté, un rôle positif, car elles sortent le monde du chaos, d'autre part un rôle négatif, car elles n'ont pas le pouvoir de l'élever au devenir. Elles donnent le premier et le plus étendu niveau ontologique, en figurant le niveau du *devenir bloqué*, où se cantonne une immense partie du monde matériel non constitué, tout comme l'immensité du monde humain non-accompli, aussi bien du point de vue individuel que social.

> Le monde peut être rempli de ce non-être secondaire, dit Noica ; et si dans le monde de la matière inanimée il n'est pas frappant, car justement ici c'est le non-être secondaire qui fait la règle et l'être qui fait exception, en revanche dans le monde de la vie et de l'homme (...) le non-être et le non-accomplissement sont un véritable échec cosmique, dans un sens. Et ceci ne veut rien dire d'autre sinon que la conversion n'a pas eu lieu. [Lumea poate fi plină de acestă neființă secundă, spune Noica; și dacă în lumea materiei neînsuflețite ea nu este izbitoare, căci aici tocmai neființa secundă e regula și ființa excepția, în schimb în lumea vieții și a omului (…) neființa și neîmplinirea sunt un adevărat eșec cosmic, într-un sens. Iar aceasta nu înseamnă decât: nu s-a petrecut conversiunea.][13]

En effet, lorsque l'individuel avec ses déterminations ne peut pas se convertir vers un sens général, alors apparaît ce que Noica appelle le *rebut de l'être*.

C'est toujours du non-être secondaire qu'est la *contingence* pure et simple, qui donne un bloquage dans la statistique, mais aussi la soi-disant *morbidité ontologique*, qui met en jeu l'exclusivité d'un seul terme ontologique. Les morbidités ontologiques peuvent ainsi se constituer seulement de l'individuel nu (qui est une vanité ontologique, et chez l'homme une vanité spirituelle aussi), ou bien des déterminations vides (qui apportent le désordre ontologique dans le réel), ou bien du général vide (qui, malgré le prestige de son possible, n'est pas à même d'exprimer à lui seul l'être). Toutes ces choses sont appelées morbidités car « le

monde *n'est pas*, en fait, dans l'écart de l'exclusivité d'un terme ontologique » (« lumea *nu este*, de fapt, în abaterea exclusivității unui termen ontologic »).[14] Elles ferment l'accès à l'être, pendant que les précarités rappelées antérieurement ne sont pas morbides, parce qu'elles réunissent deux termes et peuvent ouvrir vers le troisième.

Enfin, il semble que, lui non plus, ce vaste champ du non-être secondaire ne couvre pas à lui seul ce défaut d'être que nous cherchions au début. Il existe également chez Noica un sens du néant, qui apparaît avec le reflet dans la conscience des précarités ontologiques, dans le cadre des « maladies de l'esprit ». Il s'agit plus précisément du néant comme sentiment du vide.

VI. Le néant comme sentiment du vide

Comment apparaît-il ? Lorsque les trois termes du modèle IDG ne se réunissent pas de manière adéquate, en laissant voir un manque ou un refus d'un terme concomitant avec l'excès d'un autre, nous avons affaire à ce que Noica appelle une *maladie de l'esprit*. Les maladies de l'esprit sont les petites difformités, les dérèglements de l'être, qui indiquent les possibles déviations, respectivement les précarités, par rapport à la règle du modèle ontologique. Et comme la précarité et non pas la perfection constitue la règle du réel, ces maladies se retrouvent partout dans le monde. Elles sont inventoriées par Noica dans son livre *Six maladies de l'esprit contemporain* (*Șase maladii ale spiritului contemporan*), où elles reçoivent également leur baptême ludique, en fonction de quelques étymologies grecques imaginaires, qui tiennent compte du terme absent ou refusé de l'être.

Bref, sont inscrites dans le tableau nosologique : todetita « la todétite » (τόδε τι, l'absence de cet individuel donné), atodetia « l'atodetie » (α privatif + τόδε τι, le refus de l'individuel, maladie de la lucidité), horetita « l'horétite » (en grec : ὁ ὅρος, l'absence des déterminations), ahoretia « l'ahorétie » (en grec : α privatif + ὁ ὅρος, le refus conscient des déterminations), catolita « la catholite » (en grec : τὸ καθόλου, l'absence du terme général), acatolia « l'acatholie » (en grec : α privatif + τὸ καθόλου, le refus lucide du général). Les maladies de l'esprit sont constitutives (elles apparaissent parce que l'être admet des précarités) et positives (elles agissent comme des stimuli ontologiques pour le réel). Nous en déduisons qu'il ne se pose pas le problème de les « guérir ». Mais elles seront également – sous l'aspect des quatre types de néant

qu'elles abritent – les viviers de certaines formes de négativité de la conscience. Les voici :

1. Le néant de déchirement. Il apparaît dans le cadre de la deuxième forme de catholite, maladie de celui qui est conscient qu'il lui manque le sens général qui pourrait le mener à l'accomplissement. La meilleure illustration de ce type de néant est donnée par l'existentialisme, avec cette mauvaise compréhension – dans l'opinion de Noica – qu'il donne du « néant » et de l'effroi précipité devant celui-ci. Il y a des penseurs, comme Kierkegaard, qui restent bloqués dans l'individuel et les déterminations, ne pouvant pas trouver une voie d'accès au général (dans le cas de ce dernier, à Dieu) dont ils ont néanmoins la conscience. Avec l'existentialisme français, par Sartre, les choses sont encore plus claires, ici les déterminations de l'existence passant de manière explicite devant celles de l'essence.

> Le mouvement de l'individuel, par les déterminations, en général, si harmonieux chez Platon, devient ici torture, car l'individuel finit par s'enterrer dans les déterminations, au lieu se s'ouvrir par elles ; même la rencontre avec le général, si elle se passe, devient un « tremblement », selon la parole du philosophe danois, et non pas une entrée dans l'ordre. (Mișcarea de la individual, prin determinații, la general, atât de armonioasă la Platon, devine aici torturată, căci individualul se îngroapă până la urmă în determinații, în loc să se deschidă prin ele; însăși întâlnirea cu generalul, dacă se petrece, devine un « cutremur », după vorba filosofului danez, iar nu o intrare în ordine.)[15]

Le néant de déchirement est ressenti sous la forme commune de l'éphémère ou du cloisonnement des choses, même si tout le monde ne voit pas clairement que le manque de général est celui qui détermine le déchirement de tout.

Ce que l'existentialisme ne comprend pas, c'est justement le fait que « le néant n'est fâcheux dans un certain domaine de la réalité » (« nimicul nu e supărător într-un domeniu de realitate anumit »)[16], car on a vu dans différents domaines de la recherche – par exemple, dans la chimie, la biologie etc. – qu'un vide, une place vide, peut parfaitement coexister avec le plein (Noica donne l'exemple de la table des éléments chimiques de Mendeleev). Ce que l'existentialisme n'a pas su, c'est qu'il a rencontré un certain néant et non pas le vide absolu. Le vide d'être, avec ses

blocages, peut éveiller un certain sentiment du néant, et celui-ci est une irréalité plus subtile que le vide, car, « au milieu d'une plénitude apparente, il peut faire dire : 'Ici il n'y a rien, en fait' ». (« în mijlocul unei plinătăți aparente te poate face să spui : 'Aici nu e nimic, de fapt' »). Par conséquent, « il n'y a pas de vide, mais il peut y avoir du néant (c'est-à-dire le sentiment du vide) s'il n'y a pas de conversion vers un sens général qui donne de la consistance aux déterminations » (« vid nu este, dar poate fi neant – adică sentiment al vidului – dacă lipsește conversiunea către un sens general care să dea consistență determinațiilor »).

2. Le néant de suspension apparaît dans le cadre de la todétite, la maladie de l'absence de l'individuel et de l'excès de général. C'est une maladie de la perfection, qui caractérise, entre autres, la disposition théorique de l'homme, confisquée par un sens général qui empêche son accès à l'individuel. C'est la maladie des grandes entités générales et de leur reflet logique. Ce néant de suspension des choses du monde sensible en est un plus subtil que celui de déchirement et ce n'est pas un hasard que ce soit un trait spécifique de l'être parménidien, celui qui est malade de la perfection et dépourvu de l'individuel. Il est de même pour l'espace et le temps absolu, pareil pour le principe de l'identité en logique. Car si dans le passé le néant de suspension partait de la connaissance de l'incorruptible et de la perfection suprême, dans la modernité il s'exprime par le besoin de l'homme de précision, par la conscience de l'idéal et de la nature théorique par excellence. Ce n'est que l'être divin qui réussissait, dit Noica, à sortir du néant et du manque d'identité de la perfection par l'incarnation.[17]

3. Le néant de la culture est généré par l'atodétie, maladie du refus lucide de l'individuel. Reste à voir si ce type de néant n'est pas par hasard assimilable à celui de suspension, car, tout comme dans le cas de celui-là, la culture peut mener – dans les termes de Noica – à un « sentiment musical de l'existence » (« sentiment muzical al existenței ») et à une suspension au-dessus de toute réalité individuelle[18]. Le néant de la culture est l'un de la démonie des déterminations sans ancrage dans l'individuel, menant à un sentiment d'égarement devant la multitude de connaissances que nous avons à obtenir. « Plus nous explorons et nous apprenons, plus le volume de notre ignorance s'accroît au lieu de baisser » (« Cu cât explorăm și aflăm mai multe, cu atât volumul ignoranței noastre crește, în loc să scadă »), remarque Noica[19]. Jusqu'ici rien de négatif. Mais « le mal » – et le terme n'a ici aucune connotation éthique – vient

seulement lorsque nous constatons que l'accumulation de connaissances, même à vide, n'a pas été accompagnée d'une accumulation de sens aussi. C'est ce qui fait qu'il existe de grands courants culturels, des orientations générales, des techniques de connaissance qui, toutes raffinées qu'elles soient, ne disent rien ou laissent la place pour ne rien dire.

4. Le néant d'extinction caractérise, à la limite, la réalité contingente. Il est engendré par l'acatholie, maladie de la civilisation dépourvue de l'équilibre ontologique donné par le sens général. C'est le cas où les individuels qui demandent d'être fixés par certaines déterminations libres finissent dans l'instabilité des cas particuliers, qui prolifèrent à l'infini en essayant de répondre quantitativement au manque fondamental de sens. « Là où il n'y a même pas d'écho du sens général, dit Noica, le tout succombe dans l'infinité mauvaise des cas particuliers » (« Acolo unde nu e nici măcar ecoul sensului general, spune Noica, totul sucombă în infinitatea proastă a cazurilor particulare »)[20]. Au lieu de rendre justice à l'humble réel – obsession d'une vie chez Constantin Noica – on arrive à un véritable sentiment du néant ; c'est ainsi qu'apparaît le néant d'extinction au sein du réel : comme une vaste vanité ou comme une expérience fruste du néant. Mais même lorsqu'on n'arrive pas au sentiment du néant, ce qui est en jeu, c'est une contingence universelle qui ne peut plus être le signe du positif, mais seulement, tout au plus, du « positivisme » si détesté par Noica. Le sens négatif du contingent vient du fait que celui-ci concentre certaines déterminations sur une situation individuelle en fermant l'accès à l'être, pendant que le possible se donne de nouvelles déterminations en ouvrant vers l'être. Ainsi, la contingence d'une situation devient-elle l'extinction de sa possibilité.

J'arrête ici mon périple à travers la maladivité constitutive de l'homme et ses néantifications possibles, en soulignant le fait que, par elle-même, elle ne représente pas non plus, un vrai signe du négatif, étant, comme le dit Noica, un « stimulus ontologique ». Maladive dans le « mauvais » sens chez l'homme – et Noica le reconnaît en passant, sans revenir là-dessus[21] - est seulement la conscience de l'éphémère, du périssable et de l'inutilité de toute action. « En revanche, les maladies de l'être, donc de son être spirituel, ont ou peuvent avoir le positif humain, dans leur dérèglement. Le désordre de l'homme est sa source de création. » (« În schimb, maladiile ființei, așadar ale ființei lui spirituale, au sau pot avea pozitivul uman, în dereglarea lor. Dezordinea omului este izvorul lui de creație. »)[22]

Malheureusement, en plein optimisme métaphysique, Noica expédie rapidement le problème du vain et de la maladivité réelle de l'homme. « Que la psychologie et la psychanalyse s'en occupent », semble-t-il dire dans un chapitre des *Six maladies de l'esprit contemporain*, en cachant derrière cette formule sa légère désapprobation pour tout ce qui s'occupe de la « pauvre petite âme » (« bietul sufleţel ») et n'est pas une discipline sévère de l'esprit. Je reprocherais par conséquent à Noica sa vision idyllique, d'un enthousiasme positif du « désordre fécond » de la conscience humaine, toujours prête à faire des efforts dans le chemin du devenir pour l'être. Au fond, lorsqu'il parle des véritables adversités de l'être (le néant, la temporalité, l'apparence, la conscience et le devenir), Noica admet que la seule adversité réelle devant l'être c'est la conscience, toutes les autres étant naturellement intégrées à celle-ci. Plus encore, sur le néant lui-même, apparemment l'ennemi principal de l'être, on nous dit qu'il est « doux à l'égard de l'être, par comparaison à la rébellion ontologique de la conscience. *Tout* peut être proposé par la conscience, comme provocation à l'égard de l'être » (« blajin față de ființă, în comparație cu rebeliunea ontologică a conștiinței. *Orice* poate fi propus de conștiință, ca o provocare față de ființă. »)[23] Et, en fait, j'attire l'attention là-dessus, c'est justement de ces rebellions, de ces champs morts de la conscience qu'il s'agit dans les trois types de néant identifiés ci-dessus.

Conclusion intermédiaire

Nous nous trouvons maintenant à un point avancé de notre analyse, ce qui nous permet de tirer une conclusion concernant les sens où Noica utilise le mot « néant ». Plus précisément, des cinq mots que nous avons identifiés initialement (vide – « Trop-vide », néant, non-être, vacuité, rien), nous pouvons délimiter en ce moment trois sens constamment utilisés :

1. néant comme vide d'être inscrit dans les choses ;
2. néant comme non-être secondaire, sous la forme du rebut d'être, des morbidités ontologiques et de la contingence ;
3. néant comme sentiment du vide : de déchirement, de suspension, d'extinction et de la culture ;

Aucun de ces trois sens ne semble indiquer un opposé de l'être, quelque chose qui serait un non-être, mais plutôt de calmes compléments (*întregiri*)

de celui-ci. Qu'exprime alors le mot « néant » ou « non-être » chez Noica ? Afin de donner une réponse, nous allons faire un bref excursus platonicien.

I. Bref excursus platonicien

Certes, Constantin Noica n'est pas le premier philosophe qui donne une réplique acide au « père Parménide », plus encore, il ne fait que réitérer avec des moyens modernes un geste qu'avait fait Platon longtemps à l'avance, par le parricide philosophique du dialogue *Le Sophiste*. Pourquoi Noica reprend-il le point de vue platonicien et dans quelle mesure, nous allons le voir dans ce qui suit. Par conséquent :

Dans *Le Sophiste*, au paragraphe 237 a, l'Etranger d'Elée – porte-parole de Platon lui-même – initie la critique de Parménide en citant du fragment 7.1 de son poème où la déesse nomme la « voie des mortels » : « non-êtres sont » (εἶναι μὴ ἐόντα) (Dans la version roumaine réalisée par Noica lui-même, le traducteur choisit l'expression « le non-être existe », attirant néanmoins l'attention dans une note de bas de page sur le fait que l'on pourrait également traduire non-étants, au pluriel, de telle manière que « la confrontation avec Parménide montrerait son caractère spécial, de nature à pouvoir ne pas infirmer celle-ci quant à l'être unique » (« confruntarea cu Parmenide ți-ar arăta caracterul ei special, de natură care poate să nu infirme pe aceasta din urmă cu privire la ființa unică »[24]). Après avoir apporté des arguments destinés à renforcer la thèse parménidienne de l'incognoscibilité et de l'indicibilité du non-être (on dit, par exemple que le non-être n'a aucun référent, le mot prononcé est un simple *flatus vocis*), l'Etranger d'Elée finit sa critique en se félicitant d'avoir réfuté la thèse des vers qu'il avait cités. Ce sont les suivants :

> Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
> ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα … (fragment 7.1-2)
> Căci nicicând vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt;
> Ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare. (trad. D. M. Pippidi)
> Jamais en effet, cela ne sera dompté : des non-étants sont.
> Mais toi, détourne ta pensée de ce chemin de recherche … (trad. Diès)

En ce qui concerne l'indicibilité du non-être, nous pouvons dire qu'il y a un pacte « de non-agression » entre la déesse de Parménide et l'Etranger d'Elée : Platon approuve la condamnation du non-être du

fragment 2 (« n'est pas », « non-être »), car le non-être pris séparément et ne faisant partie d'aucune proposition est non seulement incognoscible, mais aussi indicible (237a-239c). Ce que Platon veut changer, ce n'est pas la condamnation prononcée au fragment 2, mais la condamnation des opinions des mortels du fragment 7, où le non-être est intégré dans une proposition : « des non-étants sont ». C'est la formule qui couvre tout le discours sur les objets du monde sensible et que Platon voudrait réhabiliter. Disons-le en passant, ce n'est pas un hasard que le même besoin de réhabilitation de l'individuel va diriger toutes les étapes d'articulation de l'ontologie noicienne, du premier et jusqu'au dernier de ses livres. Ainsi, le problème que se pose Platon dans *Le Sophiste* est le suivant : comment peut-on maintenir la condamnation du non-être qui constitue la deuxième voie, en annulant à la fois la condamnation du non-être ou des non-étants intégrés dans la description faite par les mortels du monde sensible ?

La solution de Platon consiste à distinguer entre la contrariété et l'altérité, en 257 b-c, où l'Etranger distingue entre la négation et le contraire (ἐναντίον), en donnant l'exemple du « non-grand ». Le « non-grand », explique-t-il, est une partie de ce qui s'oppose au « grand », mais cette négation du grand ne s'identifie pas au contraire du grand, qui est le « petit ». Dans le langage de la logique moderne nous parlerons d'intention et d'extension. L'intention du « non-grand » (en d'autres termes sa signification, sa connotation) n'est pas identique à celle du « petit », mais le « petit » peut être inclus dans l'extension (la dénotation) du « non-grand ». Platon distingue par conséquent entre le « non-grand » qui est la négation du « grand » et le « petit » qui en est le contraire. En appliquant l'exemple dans le cas de l'être, l'on constate que le *non-être représente une altérité à l'égard de l'être, mais non pas le contraire de celui-ci.*

Ce qui est différent de l'être, participe de celui-ci, et par conséquent toutes les parties du différent sont des êtres. Nous parlons donc d'une communauté, une *communication* (κοινωνία) entre l'être et ce qui est différent de lui, pendant que les « genres », qui sont des contraires (par exemple le mouvement et le repos, 250a-252d), n'entrent pas en communication les uns avec les autres. En d'autres termes, nous parlons de la communication entre l'être et ce que Parménide appelait « non-êtres » au fragment 7 du poème, c'est-à-dire les objets du monde sensible. Parce que justement l'absence de cette communication (de la κοινωνία) est la condition nécessaire de la contrariété, et l'être et les

parties de ce qui en diffère ne satisfont pas cette condition, il est clair que, du point de vue de Platon, l'être a une négation (le « non-être »), mais pas de contraire (appelons-le « ce qui n'est pas être »).

Pourtant, l'Etranger d'Elée parle d'un non-être qui serait l'opposé de l'être, et lorsqu'il le fait (259a) il l'appelle *alogon* (ἄλογον), irrationnel, ou bien *fără noimă* (« dépourvu de sens ») comme dit encore Noica dans sa traduction. C'est le non-être « en soi », indicible, parménidien, à qui Théethète et l'Etranger font leurs adieux. Voici la conclusion de ce dernier : « Une fois démontrée, en effet, qu'il y a une nature de l'autre et qu'elle se partage à tous les êtres en leurs relations mutuelles, concernant chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons eu le courage de dire : cette partie même est réellement le non-être. » (« Căci dovedind cum că există o anumită natură a alterității și că ea este distribuită asupra tuturor realităților unele față de altele, am cutezat să spunem, cu privire la partea opusă de fiecare existent, cum că ea ca atare este *cu adevărat ceea ce nu este.* »)[25] « Ce qui vraiment n'est pas » (ὄντως τὸ μὴ ὄν) est l'expression qui incrimine le non-être absolu de Parménide. La version anglaise dira : « *That's the very being wich really is what is not* »[26], et les français appelleront le même non-être par les paroles : « *...réellement ce qui n'est pas* » ou bien « *ce qui est réellement irréel* ».

Nous pouvons donc résumer en disant que dans la conception platonicienne le non-être absolu de Parménide est « ce qui vraiment n'est pas », et les choses du monde sensible sont des parties de l'altérité par rapport à l'être et non pas quelque chose qui s'oppose à l'être, comme le laissait comprendre le même Parménide. Comment Noica utilise-t-il la distinction platonicienne entre la contrariété et l'altérité dans le cadre de sa propre conception ontologique ? Pour le comprendre, nous allons nous arrêter une dernière fois en marge de notre thème, en examinant la négativité dans l'ontologie de Constantin Noica.

II. La négativité dans l'ontologie de Constantin Noica

Comme nous l'avons vu, l'inventaire dressé initialement à la terminologie noicienne du non-être comprenait cinq termes différents, dont chacun répondait de l'un des trois sens du non-être mentionnés plus tôt : le non-être comme vide inscrit dans les choses, le non-être comme rebut de l'être, morbidité ontologique ou contingence pure et simple, et le non-être comme sentiment du vide. Je me pose maintenant la question, à la lumière de la distinction platonicienne, de savoir si tous ces sens du

non-être chez Noica n'indiquent toujours, en fait, une complémentarité envers l'être et non pas une opposition absolue, que nous n'avons d'ailleurs aucunement pu repérer dans son ontologie. Voyons donc ce qu'expriment toutes ces formes de négativité dans l'ontologie du devenir pour l'être.

Le premier éclaircissement en ce sens se trouve dans son livre qui fut l'objet de tant d'ironies – au moment de sa parution – *Sentimentul românesc al ființei* (*Le sentiment roumain de l'être*). Voici ce que dit Noica ici : à chaque fois que le néant est pensé au début des choses, il désappointe la pensée et s'avère être un faux problème. La vérité est que le néant n'a de sens qu'au bout des choses, car celles-ci finissent par lui. En élaborant le concept de non-être, la philosophie traditionnelle n'a fait que de se créer à son propre usage un concept arbitraire, tout comme arbitraire serait celui de « non-homme », qui comprendrait dans sa sphère tout ce qui n'est pas l'homme, c'est-à-dire un complément de l'homme. Noica cite un exemple du même genre : le concept d'Anteros[27] chez les anciens était artificiellement construit et imaginé comme une complétude (*întregire*) pour l'Eros. De la même manière, le concept de non-être est en fait un « non-être », en le supposant *complémentaire* de l'être qui *ne soit pas.* Or, comme nous l'avons vu, l'être noicien n'a aucune complétude possible, et le soi-disant non-être n'est que *l'arrêt* de l'être et non pas une réalité qui le maintienne en équilibre. Qu'il soit dit entre parenthèses, le concept « d'arrêt de l'être » est un peu ambigu, et Noica ne s'empresse pas d'éclairer cette question.

Enfin, pour que les choses soient claires, nous dirons dans l'esprit noicien que *est* ce qui a la force de l'être, même lorsqu'il n'a que le corps d'un instant, et que *n'est pas* est ce qui semble être et n'a que les velléités de l'être. Ce n'est qu'à ce moment que nous comprenons que le non-être n'est pas un zéro de l'être, cela vaut la peine de le concevoir. Tout comme chez Platon, nous avons affaire à l'altérité devant l'être, (ici entrent en jeu les « adversités intégrées à l'être » que nous avons déjà mentionnées : le néant, la temporalité, l'apparence, la conscience, le devenir) et non pas à ses véritables opposés de celui-ci. Car « l'inaccomplissement réel », dit encore Noica avec un mot qui semble calqué sur Platon (« ce qui en vérité n'est pas » - « cu adevărat ceea ce nu este »), est un concept dépourvu de sens.

Ainsi, la question souvent invoquée par la tradition philosophique : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », question qui invoque un zéro de l'être à partir de la thèse sous-entendue de la disjonction totale entre l'être et le non-être, devrait être remplacée dans l'opinion

de Noica par l'une qui est moins vaine, à savoir : « Pourquoi y a-t-il quelque chose qui n'est pas rien ? » – « De ce există ceva care să nu fie nimic ? »[28] Car nous trouvons partout des réalités qui entrent dans l'être en risquant à tout moment de s'écrouler dans le non-être, et en plein monde existant il peut y avoir des choses qui soient le néant même, n'ayant pas la force de l'être. La tâche de l'ontologie est de rendre compte et de chercher les sens de toutes ces choses qui ont l'apparence de l'être. « Elle (l'ontologie, n.n.), dit Noica, est une Théodicée qui, au lieu de rendre compte de la façon dont une divinité bonne a fait un monde mauvais, doit voir comment le mal (les carences du monde) rend possible l'affirmation d'un monde bon et *est* cette bonté. Car l'être guérit le réel, il ne le condamne pas » / « Ea (ontologia, n.m.), spune Noica, e o Theodicee care, în loc să dea socoteală despre felul în care o divinitate bună a făcut o lume rea, trebuie să vadă cum răul (carențele lumii) face cu putință afirmarea unei ființe bune și *este* bunătatea ei. Căci ființa însănătoșește realul, nu-l condamnă. »[29]

III. La négativité reflétée dans la conscience

Après l'effort d'avoir écrit un livre sur l'aride *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Noica a exprimé sa satisfaction : « Maintenant même les bonnes dames vont comprendre que Hegel les concerne directement ! » (« Acum o să înțeleagă și cucoanele că Hegel le privește direct ! ») En laissant de côté la comparaison – qui n'a ici qu'une simple fonction ludique – je dirais de la même manière : le problème du non-être nous concerne tous, justement parce que – comme Noica l'a montré – l'être ne reste pas en dehors de nous, comme un objet étranger, disjoint et indifférent. Ce n'est pas la même chose si l'être est absolu ou relatif, si le néant exerce effectivement dans le monde sa force destructrice accablante, ou bien si au contraire si nous avons nous-mêmes la force *d'amener à l'être ou de retirer à l'être* (*a în-ființa* et *a des-ființa*) le monde même, avec tout ce qui vit en lui.

Et parce que nous avons mentionné plus tôt la « rebellion ontologique » de la conscience et son inimitié réelle à l'égard des accomplissements de l'être, nous allons montrer pour finir en quoi consiste – dans la perspective noicienne – le pouvoir de chacun d'entre nous d'amener à l'être ou de retirer à l'être (*a în-ființa* ou *a des-ființa*) ce monde. Certes, la clé est la conscience, avec son horizon interrogatif, qui est capable de sortir les choses de leur circuit, de les anéantir, mais aussi de les

mettre au monde. Alors : comment pouvons-nous défaire ou refaire (amener à l'être / retirer à l'être) la réalité par le questionnement ?

En premier lieu nous devons dire que toute question apporte une *suspension* de chaque chose et du monde dans son ensemble.

> Par elle, explique Noica, le monde n'est pas, mais ne cesse pas d'être non plus. Et ce qui semble se passer seulement dans la conscience questionnante (le monde est mis entre parenthèses « pour moi » ; il existe en réalité, mais il est suspendu et problématique seulement à mes yeux) concerne en fait les fondements mêmes de la chose.
> [Cu ea, explică Noica, lumea nici nu este, dar nici nu încetează să fie. Iar ceea ce pare să se petreacă doar în conștiința întrebătoare (lumea este pusă în paranteză « pentru mine » ; ea există în realitate, dar este suspendată și problematică doar în ochii mei) privește în fapt înseși temeiurile lucrului.][30]

Tout est suspendu dans la question, pour revenir ensuite, « comme une nouveauté ou comme un renouvellement », au sein de la réalité. La question peut générer la réalité, mais en même temps elle devient un « doute/re-pliement » (*în-doire*) sur celle-ci par la réflexivité, elle peut la redoubler, la refléter avec son énoncé. En plus, il se trouve toujours dans l'essence de l'interrogation la capacité d'allier dans la forme la négation, en risquant de devenir négativité justement par son contenu ou par sa fonction. Parfois, le doute – re-pliement par rapport aux choses refuse d'être seulement une réplique donnée à celles-ci et mène à les renier complètement. C'est ainsi qu'apparaît clairement le caractère « daïmonique » de la question, par le refus et la dénégation qu'elle peut opposer au monde, comme dans les scepticismes courants de tous temps.

Il existe deux types de négativité que peut éveiller le caractère interrogatif en s'alliant la négation. L'une est *la négativité de la dissolution*, expédiée par Noica avec l'unique éclaircissement que celle-ci en soi n'est qu'un excès d'interrogation. L'autre est la *négativité de non-détermination*, qui n'interdit pas, tout comme la *négation absolue,* qui n'interdit pas, comme le fait la *négation absolue*, mais autorise trop, par l'intermédiaire d'une *négation spécifique*. Ce type d'interrogation tend à dépasser la négation fruste et se retrouver sous la forme d'une ouverture neutre à l'égard des choses. Voici, plus concrètement, de quoi il est question :

> Devant quelque chose ou quelque procès, on dit : ce n'est pas ceci, ni cela. Mais qu'est-ce que c'est ? C'est « quelque chose », c'est-à-dire ce qui *va être*[31], selon que le procès a lieu à un certain moment, à un certain lieu, d'une certaine manière, avec toutes ces expressions indéterminées liées à l'avenir, si clairement actives dans le parler roumain.
> (În fața câte unui lucru ori proces, spui: nu e asta, nici asta. Dar ce este ? Este « ceva », adică ce *va* fi, după cum procesul se petrece cândva, undeva, cumva, cu toate expresiile acelea nedeterminate legate de viitor, atât de limpede active în vorbirea românească.)[32]

Mais le problème de la négativité ne s'arrête pas là. Je disais plus tôt qu'elle nous concerne tous d'une manière directe. Au-delà de notre pouvoir de dé-faire les choses en doutant de leur existence, le problème du néant se transforme, à la limite, en plan personnel, dans l'éternel, longuement discuté, le terrible *problème de la mort*. Que peut encore signifier la mort pour une philosophie qui repousse avec force la thèse d'un néant absolu, et pour qui le non-être est naturellement intégré dans les choses ? Nous avons vu que, pour Noica, aussi bien l'être que le néant sont à chercher comme des milieux internes, présents dans toutes choses et inconcevables séparées d'elles. La spécificité du néant, auquel Noica tient tant, se transforme en spécificité de la mort.

Par conséquent : la mort, donc l'anéantissement personnel, est une « situation finale » qui ne s'élève pas au statut de « milieu intérieur » et n'exprime pas quelque chose d'universel. Chaque chose finit parfois sous l'empire du hasard, et les êtres meurent eux aussi, apparemment de la même façon. Mais la mort n'exprime pas un milieu intime des choses et une situation commune ; elle appartient à tout un chacun. D'un point de vue extérieur on peut dire que nous mourons tous de la même façon, et la mort trouve sa vraisemblance par accumulation de cas. Mais d'un point de vue intérieur elle n'exprime pas une situation universelle, c'est simplement l'arrêt de l'intégration dans une situation universelle, comme la vie, la nature, l'être. La mort est quelque chose de personnel, d'intime aux choses, mais elle n'a pas assez de « force ontologique » pour être un milieu intime. De la perspective de l'être dans les choses, comme ce n'est pas un milieu, il en ressort de façon comique et nullement surprenante pour Constantin Noica, qu'en fait elle *n'est pas*. Mais nous pouvons dire – en essayant de rester dans l'esprit noicien – que c'est le *sentiment de la mort* qui, avec la gravité qui le caractérise, peut projeter lui aussi une forme de néant dans le plan de la conscience et a plus de réalité que le

phénomène-même de la mort. Mais à ce propos Noica cesse d'exprimer quelque opinion que ce soit.

Deuxième partie : l'élément en tant qu'être de deuxième instance et le problème du devenir

Selon ce que nous avons déjà vu dans la première partie de cette étude, tout le modèle IDG, avec ses mécanismes de conception de l'être dans les choses, est une manière de réhabiliter l'individuel concret, de le faire sortir du cône d'ombre dans lequel l'avait placé la conception absolutiste de l'être. En d'autres termes, en parlant de l'être (G), nous y incluons aussi les choses (I) avec leurs déterminations (D), en annulant ainsi la séparation transcendant-transcendantal et la dichotomie individuel-général. Pour Noica, ce n'est pas seulement une manière de réhabiliter l'individuel en lui faisant quitter la position ingrate dans laquelle l'avait rejeté la métaphysique grecque, mais aussi une manière de résoudre la dispute réalisme-nominalisme instaurée par la tradition philosophique. Mais ce n'est là que la première instance de l'être, l'être dans les choses.

Ceux qui ne perçoivent que celle-ci (tels les nominalistes) voient dans l'existence des choses une simple précarité particularisatrice, ultime, de l'être et ne comprennent rien au décès des choses, dit Noica. Car justement en périssant, celles-ci reviennent à ce « qu'elles *étaient*, à la réalité où elles ont été, au sein de laquelle elles sont devenues. Elles reviennent à leur élément » (« ce *erau*, la realitatea în care au fost, în sânul căreia au devenit. Ele se întorc la elementul lor »)[33]. Cette forme de survie (un rassemblement de la réalité plus profonde de la chose, après sa disparition du plan de l'ontique, avec le fait d'être) représente la tentative d'entrer dans la deuxième instance de l'être : l'être en lui-même ou *l'élément*.

Avec la théorie de l'élément nous nous trouvons dans le plan le plus profond de l'ontologie noicienne, dans la mesure où l'être de deuxième instance se révèle être un universel concret, avec une structure et des fonctions similaires à celles des Idées de Platon. Contre Aristote et l'exclusivité du général abstrait de sa logique, Noica postule la légitimité de *deux types de généraux* : le général concret, qui est dans l'être – un élément qui copie le statut ontologique de l'Idée platonique – et le général abstrait, qui est à retrouver seulement dans la dimension spectrale

de la loi. En s'alliant la théorie platonique des Formes, tout le modèle IDG semble être construit comme une réponse donnée à la célèbre parole de Spinoza, selon laquelle « le concept de chien n'aboie pas ». En effet, si nous parlons du concept *scientifique* de chien, qui explique les manifestations de celui-ci, non seulement il n'aboie pas, mais cesse également d'être un concept philosophique. En revanche, si nous parlons de l'*Idée* d'une réalité, ou bien – dans les termes de Noica – de son *élément*, nous avons en vue un type d'universel qui prend sur lui toutes les manifestations de la réalité, en s'élevant au rang d'être. « Car les réalités habituelles ne sont pas ; tout au plus elles deviennent. Ce qui *est* en elles tient de l'être de deuxième instance » (« Căci realitățile obișnuite nu sunt; cel mult devin. Ceea ce *este* în ele ține de ființa de a doua instanță. »)[34] Bref, nous pouvons parler d'un terme universel présent dans les choses et non pas séparé d'elles et vidé de tout contenu, comme le conçoit la logique aristotélicienne. Nous avons à faire, par conséquent, à une reprise du problème de la séparation à un autre niveau. L'élément noicien entendu comme Idée est un universel concret, un général qui assume les qualités de l'individuel sans les séparer de lui-même. De là aussi la tentative de Noica de contrecarrer la critique aristotélicienne de la théorie des Formes : lorsqu'il veut compromettre le platonisme, dit-il, Aristote montre que celui-ci redouble le monde sensible d'Idées qui, au lieu d'expliquer le premier, ont besoin d'un troisième, pour le justifier. Pour comprendre comment est née la théorie de l'élément comme réaction à l'interprétation aristotélicienne du monde des Formes isolées topologiquement du monde sensible, nous allons jeter un bref regard rétrospectif sur la critique aristotélicienne.

I. La critique aristotélicienne de la théorie des Formes

Selon Platon, tout εἶδος et tous les ειδη sont des entités pures et séparées du monde sensible. Mais en même temps, ils font l'objet de la participation aux choses sensibles. Cette double condition de tout ce qui est εἶδος semble menacer la cohérence-même de la doctrine platonique, en l'affectant d'une grave et implacable contradiction. Dans la *Métaphysique*, α 9, Aristote pose le problème de la participation de la manière suivante : si les Formes font l'objet de la participation aux choses sensibles, alors elles doivent partager avec les choses une forme identique et il y aura entre elles un élément « commun ». S'il y a une κοινωνία réciproque, alors les Formes fournissent aux choses leurs noms et leur

essence, mais comment pourraient-elles exister de façon *séparée* si elles sont l'essence des choses ? D'autre part, s'il n'y a pas cette κοινωνια réciproque entre les Formes et les choses, les choses ne peuvent pas recevoir leurs noms et leur essence, et entre les deux niveaux séparés du réel il n'y aura que ce qu'Aristote nomme une « homonymie ». C'est la raison pour laquelle Aristote soutient la séparation topologique des deux régimes.

A côté de l'argument de la séparabilité des Formes par rapport aux choses, Aristote apporte également l'argument de la substantialité, celui qui nous intéresse dans le cas présent dans la mesure où il peut rendre compte de la substantialité même qui subsiste dans la théorie noicienne de l'élément. La forme, qui est un terme universel, ne peut être substantielle ou concrète : voici l'essentiel des charges critiques d'Aristote. Dans la *Métaphysique*, les livres Z-θ énumèrent les caractéristiques de la substance. Elle est :

1) ce qui peut subsister en lui-même, de manière séparée et autonome ;
2) un individuel (τόδε τι);
3) ce qui ne dérive pas de l'agrégation de plusieurs éléments ;
4) ce qui est en acte, non pas en puissance.

Il résulte d'ici que la substance est incompatible avec la caractéristique de l'universalité. L'argument d'Aristote du livre Z contre la postulation d'un universel concret (en conservant la substantialité, comme les Idées de Platon et l'élément noicien) est le suivant : si la substance est l'essence (ουσια) d'un individu, comment pourrait l'universel, qui est un terme commun à plusieurs individus, être une substance ? L'universel, dans la conception aristotélicienne, se révèle être non pas la substance de plusieurs choses, mais une *qualité* propre à plusieurs objets. Par conséquent, les Formes platoniques, si elles sont effectivement universelles, ne peuvent pas être des substances, mais seulement des qualités de la substance, des termes généraux qui s'énoncent à partir de celle-ci.

Or, quant à Platon, il avait défini les Formes comme étant des entités individuelles et des substances, mais en même temps comme ayant une fonction explicative et paradigmatique pour la réalité sensible ; ainsi elles assument un caractère d'universalité. Mais, dans la perspective aristotélicienne on peut énoncer les choses suivantes sur la Forme platonique :

1) celle-ci peut être séparée de la matière par la pensée, en vertu d'une abstraction intellectuelle ;

2) c'est une condition de détermination ontologique de la matière et elle possède une autonomie et une supériorité ontologique que la matière n'a pas ;

3) elle subsiste dans certains cas indépendamment de la matière (par exemple celui d'une substance immatérielle comme la divinité).

Dans son étude concernant les formes intelligibles,[35] Francesco Fronterotta essaie de formaliser le dilemme aristotélicien de la manière suivante : si nous notons « F en soi » la Forme platonique, qui est un terme universel et qui a une existence séparée de l'entité sensible « a », à laquelle elle confère l'essence notée « F-ité », alors on pose la question de savoir comment on doit comprendre la présence de « F en soi » dans la chose sensible « a », autrement dit comment nous pouvons penser ensemble « F en soi » et l'entité « a » ? Il y a deux solutions : a) « a » est une forme « f » et possède de la « F-ité » comme essence, et dans ce cas « a » est identique à « F en soi », et celui-ci reste auto-identique, mais pas forcément séparé et différent de « a » ; b) « F en soi » est présent dans la chose sensible « a », dépourvu d'auto-identité et à nouveau privé de la séparation ontologique originaire. La conclusion aristotélicienne est que, de quelque façon que l'on puisse concevoir ensemble ces deux entités, nous arrivons fatalement à nier l'identité soit de l'une, soit de l'autre, et donc à annuler leur différence ontologique. Les deux entités doivent être pensées séparément, et le caractère substantiel ne peut être attribué qu'aux individuels, en aucun cas aux universaux. C'est le point où Constantin Noica intervient en essayant de rétablir le statut substantiel de la Forme par la théorie de l'élément. Ce qu'est cet élément et comment il réussit à réunir la substantialité spécifique de l'individuel concret et la fonctionnalité spécifique de l'universel, nous allons le voir dans ce qui suit.

II. Le rétablissement du statut substantiel de la Forme

L'un des rares travaux cités par Noica comme source d'inspiration de son ontologie est le livre d'Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, publié en 1910. Cependant ce livre ne constitue pas une source allemande de son ontologie, comme on pourrait le croire, mais plutôt une situation par rapport à la philosophie traditionnelle

grecque, plus précisément une prise de position justement par rapport au problème discuté ci-dessus. De quoi est-il question ? Dans son livre, Cassirer oppose le concept moderne de fonction à celui antique de substance. Les modernes semblent être intéressés non pas par ce qu'est la chose, mais plutôt par son tissu intrinsèque, sa structure, et plusieurs domaines de la connaissance arrivent dans la modernité à mettre devant le sujet connaisseur non pas des objets concrets, mais seulement des fonctions. Les choses arrivent ainsi à disparaître pour céder la place aux relations.

Ce dilemme entre l'antique et le moderne n'est qu'une reprise de la dispute matière-forme ou substantialité-fonctionnalité que nous avons rencontrée chez Aristote, mais sa discussion en termes d'exclusivité et d'opposition n'est pas en mesure de contenter Noica. A ses yeux, il est évident que les choses disparaissent, mais en aucun cas dans quelque chose d'évanescent comme les relations, mais plutôt dans quelque chose qui présente encore de la subsistance sans perdre complètement sa fonctionnalité : l'élément. Entre le monde sensible et le monde intelligible il s'impose d'en concevoir un autre , d'intervalle, que nous omettons d'habitude dans le saut logique trop brusque que nous faisons du concret à l'abstrait, mais qui – par là justement – donne de l'être aux choses et ouvre vers un autre être que celui strictement des choses sensibles. En ce qui concerne le statut d'intervalle de ce monde d'éléments, Noica le dit explicitement : il a le statut ontologique des Idées de Platon, dans la mesure où il n'est pas isolé topologiquement du monde sensible, mais intelligiblement c'est un monde médiateur :

> C'est un monde de *milieux* (*medii*), dans un double sens : aussi bien parce qu'il assure la communication entre la condition des choses et une éventuelle condition ontologique supérieure, que parce qu'il offre chaque fois un milieu où les choses puissent apparaître.
> (Este o lume de *medii*, într-un îndoit sens: atât pentru că mijlocește între condiția lucrurilor și o eventuală condiție ontologică superioară, cât și pentru că dă de fiecare dată un mediu în care să apară lucrurile.)[36]

En tant que milieu, l'élément est *apriorique* : il existe d'abord, ensuite de lui procèdent la substance (les réalités individuelles) et la fonction (les lois abstraites). Cet apriorisme ne doit pas être pensé comme une antériorité temporelle, tout comme l'a priori kantien n'est pas à comprendre comme antérieur du point de vue temporel, mais comme fondement de

connaissance. L'apriorisme de l'élément, tout comme l'apriorisme de l'Idée platonique, qui n'est pas non plus vraiment subsistante et antérieure temporellement, doit être compris comme antérieur comme fondement de l'étant. Il y a néanmoins des exceptions, des cas où l'on peut parler d'antériorité historique de l'élément : un exemple est celui de l'ivresse bachique et du coeur dionysiaque qui ont précédé, comme élément, le héros tragique et l'auteur de héros, d'un côté, et les lois du tragique de l'autre. Lorsque nous cessons de penser l'individu ou la loi abstraite comme la réalité ontologique la plus profonde et nous mettons à leur place le milieu des éléments, une autre perspective s'ouvre sur les choses et ce n'est plus un scandale ontologique que de dire que les lois ne sont pas données, mais qu'elles naissent. Car en effet, selon Noica, la substance, qui est individuelle, et la fonction, qui est générale, trouvent leur origine dans ce général concret appelé élément. C'est une entité ni substance, ni fonction, qui donne de l'être aux choses et prend d'elles son être.

Un bon exemple d'élément est constitué par *l'espèce* dans la série naturelle ; il paraît que jusqu'à maintenant les biologistes n'ont pas pu confirmer réellement sa subsistance. Là-dessus, le naturaliste Buffon a pu dire au XVIIIe siècle : « Les espèces sont les seuls êtres de la nature… », tout comme Platon avait dit dans l'Antiquité des Idées qu'elles sont les seuls êtres de la réalité. Si chez les Antiques, en l'occurrence chez Aristote, l'espèce a pu être appelée « substance », plus exactement « forme substantielle », c'est-à-dire substance secondaire à laquelle il manquait seulement la matière pour donner une réalité individuelle (substance primaire), en revanche les contemporains, depuis Darwin, parlent de l'espèce comme étant dépourvue de substance proprement dite ; elle serait seulement une « variété » d'abord, qui va entrer par la suite en tant qu'espèce constituée, dans le processus de l'évolution.

Malgré tout et en dépit de son caractère fortement fonctionnel, on ne peut pas dire que l'espèce, dans le sens moderne du terme, ait perdu complètement sa substantialité :

> Une forme de substantialité, ou au moins de subsistance, survit en elle, et tout ce qui est vivant s'avère être *pour* une espèce, qui, sans préexister à l'individu, – au moins dans la phase initiale – le modèle cependant, comme une réalité active du point de vue de l'organisation, ou comme on dit maintenant, comme « système de régulation », lui-même en cours de détermination par les exemplaires qu'il détermine.

> (O formă de substanțialitate, sau măcar de subzistență, supraviețuiește în ea, iar tot ce viu se dovedește a fi *întru* o specie, care, fără să preexiste individului – sau cel puțin în faza de început – îl modelează totuși, ca o realitate organizator activă sau, cum se spune acum, ca un « sistem de reglare », el însuși în curs de determinare prin exemplarele pe care le determină.)[37]

Il paraît que c'est justement une telle « espèce » moderne, substantielle et fonctionnelle à la fois que Noica a en vue lorsqu'il parle de l'être en lui-même comme élément.

D'autre part, en regardant les choses du bas vers le haut, nous constatons que toute chose prend son être sous les limitations de la temporalité, de la spatialité et du champ, et parce qu'il est apparu (*s-a întruchipat*), il a un visage, εἶδος. Dans la vision de Noica, l'idée aristotélicienne selon laquelle l'εἶδος est distinct de la matière de la chose – et celle-ci est seulement lorsque l'εἶδος donne une forme à la matière : l'in-forme – est fausse. La chose construit à elle seule sa forme, lorsqu'elle a commencé à être (*a prins ființă*) chose ; elle a une loi, une généralité sous laquelle elle se trouve et qui lui est propre. Autrement dit, la chose a une individualité qui n'est rien d'autre qu'une généralité propre, qui ne la limite pas, bien qu'elle lui trace des confins et certaines déterminations.

> L'expression roumaine « être dans sa loi », dit Noica, veut dire de la chose que, étant ce qu'elle apparaît, elle est pourtant quelque chose d'autre, ou qu'elle est par quelque chose d'autre, par sa loi.
> (Expresia românească « a fi în legea lui », spune Noica, vrea să spună despre lucru cum că, fiind ceea ce apare, el este totuși altceva, sau că este prin altceva, prin legea lui.)[38]

III. L'élément comme milieu dans la pensée grecque

Nous avons vu que l'élément doit être compris comme milieu d'intervalle entre l'abstrait et le concret, réalité individuelle et instance générale. Mais pour dépasser la vision parménidienne et celle aristotélicienne sur le problème de la séparation, cet espace intermédiaire doit être défini en fonction du rapport intérieur-extérieur. C'est la raison pour laquelle Noica définit l'élément comme étant *tout milieu extérieur qui peut devenir un milieu intérieur*[39]. Une loi sociale, une coutume

communautaire, ou un autre code du bon sens du type « il convient ou il ne convient pas », au départ exclusivement extérieure, en clôturant l'individu humain de toutes les manières, peuvent se transformer en normes intérieures et en une conscience morale, subjectivement objective. De cette manière, la loi extérieure a été internalisée et assumée comme milieu propre. Mais de ce passage de l'extérieur à l'intérieur résulte pour l'ontologie que *intériorité et extériorité, objectivité et subjectivité, apparition et élément, ne peuvent pas être séparées*. Dans cette perspective, l'Idée platonicienne et l'esprit objectif hegelien passent constamment de l'extérieur à l'intérieur, et elles ont une consistance spéculative lorsqu'elles sont pensées de cette manière, et la chose la plus « non-philosophique » devient tout ce qui « coupe », comme le bistouri d'Aristote, « le fils du médecin », par lequel l'Idée a été séparée du réel[40].

Mais parce que la notion d'élément, qui n'est pas du tout nouvelle, avait parcouru – avant d'être reprise par Constantin Noica et réinvestie de cette nouvelle signification – dans les sciences et l'histoire de la pensée une véritable évolution personnelle, il est nécessaire de faire une nouvelle distinction : tout élément – physique ou présocratique, par exemple – n'est pas un milieu extérieur qui peut être internalisé. Les éléments physiques par exemple sont spatiaux et créent seulement des milieux purement extérieurs. De la même manière les éléments classiques d'Empédocle : la terre, l'eau, l'air, le feu. En revanche, l'eau de Thalès peut être considérée comme un élément, car elle passe dans l'intériorité de chaque chose. De même, l'air d'Anaximène et le feu d'Héraclite. Mais l'Idée de Platon a – dans les termes de Noica – une spatialité indirecte, « de voilement, souvent non-identifiée et non-reconnue » (« de învăluire, adesea neidentificată și nerecunoscută »), d'où la difficulté et l'effort de Platon de *séparer* l'Idée des choses[41].

L'intuition de l'élément comme être de deuxième instance est apparue pour la première fois chez les présocratiques sous la forme du « principe » dans lequel apparaissent et disparaissent toutes choses et qui pouvait être retrouvé ou bien comme principe matériel spécifique (l'eau, l'air, feu etc.) ou générique (comme l'indéterminé d'Anaximandre), ou bien comme principe immatériel (comme le nombre de Pythagore ou le νοῦς d'Anaxagore). C'est ainsi qu'apparaît dans l'histoire de la pensée *le devenir* : car placer au commencement des *choses*, en tant que « principes », tous ces éléments, c'est dire implicitement que leur devenir rend le monde possible ou bien que le devenir du monde est *pour* eux. Tous ces principes des présocratiques sont matériels ou bien « comme

s'ils étaient matériels », étant ainsi actifs dans les choses ; ils sortent de la condition de généraux simples, abstraits, et deviennent des déterminations qui se condensent, comme l'air d'Anaximène, dans des individuels. Dans le cas de Héraclite, par exemple, le feu, le conflit, le choc, représentent l'élément, le général concret, et le *logos* est le général. Ainsi, dans la perspective noicienne, tous les présocratiques à l'exception de Parménide ont conçu le principe comme un élément qui opère devant les choses individuelles comme quelque chose d'ordre général, restant seulement de montrer comment se recoupent les déterminations de l'individuel avec celles du général pour retrouver l'ensemble du modèle IDG.

En ce qui concerne Platon, il semble que nous pourrions avoir avec lui une première idée de la composition, du rassemblement des éléments. Car, si les Idées ne se composaient pas les unes avec les autres, et si elles restaient dans leur isolement de substantifs, on ne pourrait dire rien sur rien, dans le plan logique, ou bien on dirait tout au plus une seule chose sur une seule chose. De même, si elles ne se composaient pas, le monde serait un monde de statues, et non pas de réalités vivantes, qui se trouvent dans le devenir. Pourtant, tient à le souligner Noica, des cinq idées présentes dans le dialogue *Le Sophiste*, seul l'être peut être considéré vraiment un élément ; les autres (mouvement et repos, altérité et identité) ne sont que des entités catégorielles ou prédicatives : par leur nature de verbes, elles n'expriment rien de substantiel, et on ne peut pas parler de « l'élément du mouvement », ou de celui de « l'immobilité ». C'est aussi le cas de « la ressemblance » du dialogue *Parménide*, ou de « l'égal et l'inégal » du dialogue *Phédon* : ce ne sont pas des éléments, mais des Idées relationnelles.

Il ne peut y avoir qu'une seule conclusion : si les éléments sont de l'ordre des Idées de Platon, en revanche toute Idée platonique n'est pas élément.

> Différentes par rapport aux catégories par leur prolifération et leur subsistance, différentes également par rapport aux entités et aux catégories par l'activité et la productivité, les éléments ne font pas que coexister, comme les entités, ils s'assemblent, comme le font les prédicats les plus généraux, les catégories, et bien sûr les prédicats en général.
> (Deosebite de categorii prin proliferare și prin subzistență, deosebite și de entități și de categorii prin activitate și productivitate, elementele nu doar coexistă, ca entitățile, ele se și înmănunchează, așa cum fac predicatele cele mai generale, categoriile și, firește, predicatele în genere.)[42]

NOTES

1 Aristote, *Metafizica*, Cartea theta (IX), cap. 10, Bucarest, Ed. Iri, 1999 (trad. Șt. Bezdechi).
2 Aristote, op. cit., p. 359.
3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 214.
4 Denis O'Brian, *Le non-être. Deux etudes sur le Sohiste de Platon,* Academia Verlag Sankt Augustin, International Plato Studies, vol. VI, 1995 ;
5 Traduction Diès : « Il faut dire et penser 'de' l'étant, être, car être / Est et rien n'est pas : je t'ordonne de dire cela. »
6 « Quant à la connaissance, l'on ne pourrait ni connaître ce qui n'est pas (parce qu'il n'est pas possible), ni l'exprimer. »
7 Trad cit., fragment 7 : « Jamais en effet cela ne sera dompté : des non-étants sont : mais toi détourne ta pensée de ce chemin de (…) »
8 Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, IIe vol: *Tratat de ontologie* (*Traité d'ontologie*), Bucarest, Ed. Științifică și enciclopedică, 1981, p. 179.
9 C. Noica, *loc. cit.*
10 C. Noica, *op. cit.,* p. 188.
11 C. Noica, *op. cit.*, p. 187.
12 C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Bucarest, Ed. Eminescu, 1978, p. 68.
13 C. Noica, *op. cit.*, p. 92.
14 C. Noica, *Tratat…* (*Traité…*), p. 268.
15 C. Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, Bucarest, Ed. Univers, 1978.
16 C. Noica, *op. cit.*, p. 47.
17 C. Noica, *op. cit.*, p. 50.
18 C. Noica, *op. cit.*, p. 108.
19 C. Noica, *op. cit.*, p. 121.
20 C. Noica, *op. cit.*, p. 137.
21 C. Noica, *op. cit.*, p. 30.
22 C. Noica, *idem.*
23 C. Noica, *Tratat...*, p. 310.
24 Platon, *Sofistul*, *Opere*, VIe vol., Bucarest, Ed. Scientifique et Encyclopédique, 1989, trad. C. Noica, note 17, p. 387.
25 Platon, *op. cit.*, 258d-e, souligné par nous.
26 *A Greek-English Lexicon*, 9e édition, Clarendon Press, Oxford, 1940.
27 C. Noica, *Sentimentul...*, p. 67.
28 C. Noica, *op. cit.*, p. 80-81.
29 C. Noica, *Tratat...*, p. 266.
30 C. Noica, *Sentimentul...*, p. 15.

31 En roumain, *ceva* (« quelque chose ») signifie littéralement « ce qui va » avec l'auxiliaire de futur.
32 C. Noica, *op. cit.*, p. 18.
33 C. Noica, *Tratat...*, p. 327.
34 C. Noica, *op. cit.*, p. 333.
35 Francesco Fronterotta, « Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit », dans *Platon. Les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 134.
36 C. Noica, *Tratat...*, p. 333.
37 C. Noica, *op. cit.*, p. 334.
38 C. Noica, *op. cit.*, p. 245.
39 C. Noica, *op. cit.*, p. 339.
40 C. Noica, *op. cit.*, p. 340.
41 C. Noica, *op. cit.*, p. 341.
42 C. Noica, *op. cit.*, p. 353.

BIBLIOGRAPHIE

*** *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Clarendon Press, Oxford, 1940

ARISTOTEL, *Metafizica*, *(La Métaphysique)*, trad. Șt. Bezdechi, Bucarest, Editura Iri, 1999

FRONTEROTTA, Francesco, « Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit », dans *Platon. Les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993

NOICA, Constantin, *Devenirea întru ființă* (*Le devenir pour l'être*), IIe vol. : *Tratat de ontologie*, (*Traité d'ontologie*), Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981

NOICA, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei (Le sentiment roumain de l'être*), Bucarest, Editura Eminescu, 1978

NOICA, Constantin, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan (L'esprit roumain au carrefour du temps. Six maladies de l'esprit contemporain*), Bucarest, Editura Univers, 1978

O'BRIAN, Denis, *Le Non-Etre. Deux Etudes sur le Sophiste de Platon*, Academia Verlag Sankt Augustin, International Plato Studies, vol.VI, 1995

PARMENIDE, « Despre natură », dans *Filosofia greacă până la Platon* (« De la nature », dans *La philosophie grecque jusqu'à Platon*), IIe vol., Ière partie, Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, trad. D. M. Pippidi, 1978

PARMENIDE, « Le poème de Parménide », édition bilingue : grec/français, trad. N. L. Cordero, dans COLLOBERT, Catherine, *L'être de Parménide ou Le refus du temps*, Paris, Editions Kimé, 1993

PLATON, « Sofistul » *(Le Sophiste*), dans *Opere*, (*Oeuvres)*, VIe vol., trad. Constantin Noica, Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989

PLATON, *Le Sophiste*, édition bilingue : grec/français, trad. Auguste Diès, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1994

PRADEAU, Jean-Francois, *Platon. Les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001

COSIMA RUGHINIȘ

Born in 1976, in Bucharest

Ph.D. Candidate, Department of Sociology and Social Work, University of Bucharest
Assistant Professor, Department of Sociology and Social Work, University of Bucharest

Undergraduate Exchange Program, Open Society Foundation, United States, 1996 – 1997
Fellow at the Asia Research Institute, National University of Singapore, 2002
Mellon Fellowship at the Wissenschaftskolleg zu Berlin, 2004
Consultant for the Global Environment Facility, 2004
Consultant for the World Bank, 1999, 2001-2002, 2004

Numerous articles published in Romania and France on policies towards vulnerable social categories, such as the Roma and residents in monoindustrial areas
Participation in international conferences in Canada, France, and Denmark

Book

Cunoaștere incomodă. Intervenții sociale in comunități defavorizate în România anilor 2000 (*Unconfortable Knowledge. Social Interventions in Disfavored Communities in Contemporary Romania*), Printech 2004

ROMA COMMUNITIES IN DEVELOPMENT PROJECTS

Brief description of the research

This research was conducted in 2001-2002 as part of the New Europe College Fellowship Program. The methodology employed was qualitative, involving semi-structured interviews with NGO personnel working in development projects in Roma communities. The following four projects were included in this study:

- The "Medecins du Monde Suisse" (MDM) project in the Zabrauti neighborhood of Bucharest (I have been working in Zabrauti since 1997 as part of the UNESCO/MOST project "Gender, environment, and cities"; this case study is better documented as a result and includes interviews with inhabitants of the neighborhood);
- The "Prieteni pentru Hetea" and "Mana deschisa" projects in the village of Hetea, Valcele (Covasna county);
- The projects of the Wassdas Foundation and the Resource Center for Roma Communities in the Pata Rit neighborhood of Cluj;
- The "Institutul Intercultural Timisoara" (IIT) project in Satchinez and Periam (Timis county).

Table 1. Brief description of the development projects

Organizer	Location and type of community	Period of intervention	Activities	Beneficiaries
(Previous : UNDP) "Medecins du Monde Suisse"	Zabrauti neighborhood, Bucharest; Blocks of flats occupied by homeless or migrant families; Mixed community, including Roma of many groups and Romanians	(UNDP: 1996 – 1998) MDM: 1999 – present	Medical assistance Social and juridical assistance (obtaining ID cards, means tested benefits, and other) Homework preparation with school pupilsJob search mediation	All inhabitants of Zabrauti (individual assistance)
"Prieteni pentru Hetea" and "Mana deschisa"	Hetea village, Valcele (Covasna county) Isolated village "Lingurari" Roma	1990 – present	Material assistance (various types of aid) Kindergarten Building a farm for economic and educational use in the future; Religious services	All inhabitants of Hetea (Also: former homeless children from Bucharest, and former drug-addicts from Dordrecht, Holland) (attempts to organize a Village Council)
(Previous: Medecins sans Frontieres) Wassdas Foundation and the Resource Center for Roma Communities	Pata Rit neighborhood, ClujShanty town next to the garbage dump of the city of Cluj; Mixed community of poor Roma and	(MSF: 1991-1997) Wassdas: 1997 – present CRCR: 2001 - present	Contribution to organizing a school for Pata Rit children Accompanying and assisting the pupils Various types of assistance (medical, juridical)	Main target: Pata Rit children Other: Pata Rit inhabitants, depending on available resources

				(individual assistance; attempts to involve parents attempts to organize community leadership)
"Institutul Intercultural Timisoara"	Romanian families, looking for a source of subsistence Roma neighborhoods in villages of Satchinez and Periam (Timis county)	2000-2001	Intercultural camps with young Roma and non-Roma volunteers. Research fieldwork in two Roma villages, small social work activities	Young Roma and non-Roma volunteers for the project (individual assistance)

The concept of community participation

Community participation refers to "how much is being done by the people for themselves (…) as compared to how much is being done for the people by the others" (Cohen, p. 222). For several decades this has been a keyword in development literature. Participation is valued instrumentally as well as intrinsically and it carries significant emotional weight. As A. Hall observes,

> for many theoreticians and practitioners of development, 'participation' has become an article of faith, a fundamental prerequisite for any successful project or program, and the single most important key to improving the livelihoods of the world's poor (p. 91).

Dependency

Development theoreticians are preoccupied with the risk of lack of self-control inherent in development assistance – dependency. Dependency arises when control over a certain process of need-satisfaction is not in the hands of the owner of the need, so to

speak, but those of the provider of the good. The person in need is not able to satisfy his or her need by alternative means is, therefore, dependent on that particular benefactor. Dependency may arise from the fact that the beneficiary does not know how to approach the given problem, or does not trust himself to do so alone.

In more extreme cases external assistance can create dependency due to its effects of "moral hazard":

> The possibility of moral hazard arises when people are shielded from the effects of their own actions as when over insurance leads people to act carelessly failing to take normal precautions. Benevolent charity in the form of knowledge-based assistance as well as other forms of charity softens the incentives for people to help themselves (Ellerman [1], p. 19).

Indeed, its purpose is to alleviate need through assistance and, as such, it softens the negative incentives to act. However, it compensates in that it increases competence and self-trust in the ability to act, thus increasing the positive incentives to act. Balancing the two is the art of development assistance.

The problem is further complicated by the fact that the controlling outsiders may not posses the skills, nor even the motivation to foster this autonomy. Development agents may be sufficiently convinced that the assisted persons are incapable of self-determination that they do not attempt to stimulate it. Also, in some cases, a given development agent may simply have an interest in maintaining control over the project beneficiaries for political reasons. The state, in particular, has been accused of attempting to manipulate beneficiaries under the guise of participation in order to obtain political support.

Individual or community participation

A given development strategy or development project may be strategically oriented towards individuals or communities. Accordingly, we can speak about individual or community participation. Individual participation occurs when the individual beneficiary of a given project is involved in deciding what should be done to address his or her problems, contributes actively in the effort to solve those problems and/or contributes to assessing the success of intervention in his or her case. Community participation is a more complicated issue. It involves participation of

community members in managing the development of their community, which is often for the public good and affected by the phenomenon of so-called "poverty of the commons": free riders benefit as much as the contributors, so, why bother?

In defining community participation, we must take into account several questions:

- Who, among the members of the community, participates, and in which way (and at what stages of the project)? It is conceivable that all members participate at all stages (the ideal case); however, in practice it is more frequent that some community leaders participate in all phases, while other members participate only in the implementation and evaluation phase.
- How is participation structured? Is there political leadership of the community that brings it together? For example, there may be a local elite which provides mediation services (such as sanitary or educational mediators), connecting the other members of the community with the outside, that still does not organize collective efforts; how large are the status and role differences between the project elite and the other project beneficiaries?
- What private benefits are enjoyed by those who participate in the provision of the public good? Are there any material rewards, or rewards in kind, or benefits from the increase in status?
- What is at stake in the participation process? What kind of goods are being produced or managed? Participation may appear, for example, within a political process of decision making, within an economic process of resources creation, or within a cultural process of self-expression. These areas are by no means exclusive, but stakes are different. Making a common decision, managing a common property, or making a collective work of art create different kinds of tensions within a community.

Participation: instrumental or ultimate value

Participation brings with it some clear benefits to the development project. Some benefits are instrumental, being derived from the resources and other benefits that contribute to the process; while others are intrinsic, since participation is often seen as the aim of development, not only the means of achieving it.

From an instrumental point of view, participation is said to offer three main benefits: "efficiency, effectiveness, and increased coverage" (Cohen, p. 231). Participation is a lubricant for the smooth process of development and a guarantee of its sustainability. By participating in the decision making processes beneficiaries are able to direct help towards their real needs. Chances to achieve the project objectives increase (effectiveness) and, as a result, the waste of resources that might arise from distributing unwanted benefits is prevented (efficiency). Furthermore, by participating in the implementation stage, beneficiaries add valuable resources to the project – such as labor, skills, or even material resources. Participation also ensures that project benefits will not be restricted to a privileged few, but distributed among many of those in need (coverage).

Besides these direct advantages for the project economy, there are also other benefits, such as sustainability and learning. By contributing, beneficiaries develop a sense of ownership of the project, and this increases its chances of survival after external financing is stopped (sustainability). If participation is collective, the strength of the community will probably be improved by common action, thus easing the way for further participation. Participation in decision making generates learning. Beneficiaries accumulate experience in decision making, in analyzing and deliberating over a situation. By feeling responsible for the outcome of their own decisions, beneficiaries also learn new lessons from their successes and failures.

In addition to these instrumental benefits, participation is valued in itself. Participation means achieving control over one's own life, which, after all, is exactly what development is supposed to produce. By participating in development projects, people do not allow their lives to be created by outsiders; instead, they use their rationality and creativity for self-determination (Hall, p. 29). Collective participation also comes with certain emotional benefits: "Participation creates a sense of community which gives meaning to human existence and fosters social integration" (Midgley 1986 [1]: 3).

Costs of community participation

"Why participate alongside these people?" Collective participation may enhance the quality of life in some communities, but in others it may force people to interact with neighbors unwillingly. Willingness to interact with neighbors (or relatives) is highly variable and not to be

taken for granted. While some services may be provided within a neighborhood, some people may well prefer to employ somebody to manage them rather than participating themselves in this activity. As employing someone in such cases may not be an option for people of limited means, the desirability of involvement should not be assumed unconditionally. It may be that beneficiaries prefer to be integrated in other, non-territorial communities. Furthermore, authors such as M. Granovetter and R. Burt argue convincingly that in some cases loosely-integrated networks of people from different social positions are much more useful than closely-knit community networks, since the latter only provide redundant information and uniform resources (Portes, p. 6 and 12).

In many poor communities, because people rarely travel outside their own neighborhoods, their communities of interests are also local communities, as their friends or persons close to them also live in the same neighborhood. The degree of territorial isolation of the members of a beneficiary community is a variable that must be taken into consideration when assessing the benefits of cooperation with neighbors.

Literature on social capital also stresses the negative effects that community cohesion can have on individuals, such as restricting access to opportunities for outsiders, restricting individual freedom of community members, excessive claims for support from better-off community members, and downward leveling norms imposed upon the upwardly socially mobile members (Portes, p. 8).

It follows that the instrumental value of participation is relatively easy to quantify in terms of the resources that it provides; however, the intrinsic value of collective participation (as opposed to individual beneficiary participation) is to be established on a case by case basis, based on the structure of the community and the subjective likes and dislikes of the beneficiaries.

The following section describes the experience of pursuing community participation as appears from interviews with development agents.

Challenges in achieving community participation

Community participation is intrinsically more difficult than individual participation, since people must contribute to a public good. This public good may be a direct, indivisible result of the activity of a large number

of people (such as water sources, public toilets, school building or other infrastructure), or may be the by-product of individual activities aimed at obtaining a private good (as community cleanliness follows on from individual pursuit of cleanliness in one's own yard, or a stimulating classroom atmosphere is the result of individual pupils attending school with a desire to learn). There is usually a diversity of interests involved in obtaining a certain public good, as some people value it more than others. For example, parents who are particularly interested in their children's school results, or who are particularly interested in a clean community environment, are more eager to participate in common action (such as meetings, or common cleaning activities):

> *Parents, whose children do not create problems, come to the meeting; of course they also revolt, they get upset, because the others do not attend the meetings. We asked them what we should do to get the others to come: to get help from the Police, to have them expelled from the community, all sorts of solutions. The problem is that [absenting pupils] divide the classroom – when kids come late, if they are absent for a certain period of time, how will they keep up? This will affect the others as well… there are several complications owing to this aspect. (School Director, Pata Rit)*

Collective action can be facilitated by development agents by their enforcing rules to reduce the risks of free-riding and by contributing of resources to increase its efficiency:

> *These people live from what they get from the town garbage dump, they collect things, and they literally take a part of the garbage dump into the community. So, periodically, someone has to clean the community, as trash is being moved 300 meters away from the dump, and, obviously, they don't take it back themselves. We then have to mobilize the community, provide them with the proper equipment, like bulldozers, etc… they do not do it on their own, as they do not get anything out of it. It is not in their direct interest to have a clean community. There is a fight in that place, as it's not only the community that lives off from the garbage dump, but there are other poor people who come to it every morning. It is a competition, and taking the stuff back is a waste of energy. (A.S., Project Manager, Pata Rit)*

Pressure can also be used to overcome obstacles of collective action, by increasing the costs associated with non-collaboration. One project manager analyses a failed action from the following perspective:

At a certain point we spoke to the mothers because a lot of children skip school these days because they have to take care of their younger brothers, so we decided to do something like this: "we are 10 to 15 women with very young children, two of us baby-sit the 15 children today, tomorrow another two stay with them and so on". But we could never do this, as we did not have a location where we could accommodate so many children. The women did not want this, probably because they didn't trust their neighbors. If I had insisted more, maybe I would have done it. And maybe they would have started communicating and co-operating among themselves, as they would have been forced to, so to speak. And, after two years in this project, I have come to the conclusion that if you do not force them to co-operate, they will not co-operate voluntarily. (M.U., Project Manager, Pata Rit)

For a development agent it is difficult to impose sanctions that would contribute to the further deterioration of the already precarious situation of their clients. Finding mechanisms of pressure that cause no harm is very difficult. Withdrawing assistance may be one solution; another requires the use of threats, and the authority of institutions that are feared, such as the Police:

The Education Law stipulates in one of its articles, I think it is article number 178 ... I do not recall the number ... that parents are obliged to send the children to school. Parents can be punished with a fine if they do not send their children to the mandatory school. So this is another kind of incentive. But the problem was that we had no one to fine nor any address to send the fine to, but they were a little scared that someone might come and ask them questions and so on. And… it worked. Other times, we realized the parents were not coming to the meetings. What could we do, if they did not show up? There were 2 or 3 of them coming, Mr. G. came as well, we managed to get talking, but those were the parents whose children were not in trouble. And then, we started discussing the options: not giving them the allocation was one option. But that was not a solution, I said we should deal them a summons, to invite them to a meeting by written means that would be stamped by the Police as well, so we could analyze their reasons and understand what they want… (School Director, Pata Rit)

Community participation is adversely affected by the lack of community integration, resulting from conflicts, mistrust or structural conditions such as poor mutual knowledge or the constant danger of eviction.

Temporary communities

In communities that are believed to be temporary (as was the case in Zabrauti, and still is in Pata Rit) all stakeholders are wary of investing too much effort in what may be gone tomorrow. For almost ten years, inhabitants of Zabrauti have lived in constant fear of eviction. Attempts were made to demolish the Pata Rit shanty town. It has been decided to close the town garbage dump, which is the source of income for the inhabitants, after a new, ecological dump is opened. The future of the community is uncertain. Apart from lowering the motivation of people to invest in the community, public authorities and professionals also lack motivation to commit themselves to new projects in these areas. For example, fearing the disappearance of the community, the Pata Rit School was unable to hire permanent teaching staff and consequently there has been considerable teacher mobility:

> *There have been some problems, because the teachers did not occupy stable job positions, they were afraid. We had some positions that could be filled, but there was always the risk that this community might shatter… So the teachers would come and go, as it was not sure that the classes would exist the next year. In order to make a stable position legally available, you have to make it available for at least 4 years. And then, there is a problem. (School Director, Pata Rit, Cluj)*

Internal conflict

Particularly in the temporary communities that are home to people from all walks of life, though also in more stable communities, frequent conflict disables mutual trust and the capacity for common action. For example, quarrels, threats, and forced evictions have been common for a long time in Zabrauti:

> *- Do you take the children outside?*
> *- Yes, we sometimes do. But people are looking for trouble because of the children – the Gypsies want to take our rooms. They are very mean, so it is better if the children just sit here, in front of my door, and play. I send them to bed at 1 o'clock. Then I take them to the park, because people try to get us weaker people out of here and then sell our rooms. (Mother, Zabrauti)*

> *There are a lot of uneducated people, a lot of illiterates… if you only knew what used to happen here… uproars, fights and so on…. Now things have*

settled down, because the Police came, those with masks. These people know no other law than fear. If the masked Police come once a month, then it's peaceful. (Inhabitant, Zabrauti)

The MDM team in Zabrauti has attempted to organize discussion groups and clubs for the women, but failed precisely because of the internal divisions between them, as one social worker recalls:

It is a community, but not a tightly bonded, compact community (…). As it was not a tightly connected community, we tried to transform it into one. We tried to do this in our logical way, by inviting some of the women, by getting to know them better and by convincing them to bring others, to discuss different subjects related to women. We tried to approach subjects of interest to them, like health issues, child nutrition, social assistance or contraception, but also other themes that they found interesting and that we could discuss. Of course, the men could come along, if they did not agree to let the women come by themselves. We did not mind at all. We found this logical and simple. But they did not see it like that. They came at first, some kept on coming, they had some specific issues related to out-of-date rental contracts and problems with the electricity company who kept disconnecting them from the power system. We tried to settle these matters, but those were not the only things we were supposed to debate. We did not manage to bring them together. Why was that? Because, and we understood that later, they were part of different groups, each of those groups had so-called "spies" that used to tell the others what we had discussed, and so no one dared to open their mouths because they knew the others would… so they would never really express their fears, their problems, so we had to try to find a solution. They were afraid of each other. The consequence was that fewer and fewer people came… and practically this was it, they were afraid of each other and they just couldn't speak freely. (Social Worker, MDM)

In Pata Rit the development team also tried to organize a community leadership. The results were modest due to the fluidity and low level of integration in the community:

We tried to create some structures; we even had some elections going, in order to establish a number of leaders of the community. The idea was to try and keep the community under control, as it grew bigger and the conflicts would smolder. We needed someone with authority, someone trustworthy who could be the contact for the local policeman. This person was not necessarily the same as our contact person for child issues. So, we tried,

but these things don't always work fully. The reason is that this community is so "liquid"; there is no continuity, no influence group. There are some groups that appear and disappear according to temporary needs. And this is the drawback, this is why nothing works. It is not the same situation as in an established village that has been around for 30 or 50 years and which has of its own set of rules. (A.S., Project Manager, Pata Rit)

The first leadership structure in Pata Rit, having nine members, was affected negatively by its large number of members and the consequent dilution of responsibilities. The new structure has only five members. In both cases, the responsibilities of these leaders were not very challenging. For example, they were not allowed to manage community money; instead, they were given responsibility for organizing and mediating communication, with the constant assistance of the development team and public authorities.

You know how it is; it is a very difficult community. There has always been a struggle to prevent social conflicts or epidemics. For as long as I have been working, I tried to build a leadership structure there. There was a record book where all the inhabitants were listed and the "Roma Party" representatives, the Police clerks and I signed this book. We were the ones to approve any attempt to join the community. (O.G., Project Manager, Pata Rit)

Gender biases

Gender can be a factor in explaining lack of participation in two ways. Firstly, women generally participate less in public life than do men. While, secondly, married women also find it difficult to put aside their chores and get involved in extra-domestic activities, particularly if their husbands are opposed to the idea.

In the IIT project a clear gender bias in the participation of Roma volunteers can be observed. Participation by women differed between the two villages; in one community it was only the men who volunteered. The other community could boast two female volunteers – however, one happened to be the wife of one of men included in the project, and the other a student, hence both atypical of the other poorly educated Roma women.

One of the Roma men explained why women from his village would not participate:

-We tried to bring some girls as well, but we have our own rules, you know how it is… and these rules are stricter for the girls. They were supposed to come to Herculane camp and the parents… you know…
-They were worried about the departure, right?
-Yes, especially because it meant being away for 5 days, a week… The parents would say "I would not let my girl go there, where would she end-up?"
-How about the married women, could they come?
-No, at least not those who had children. (G., Roma project worker, IIT, Satchinez)

Roma parents are especially protective of their daughters. This leads, among other things, to restricting their mobility in unknown environments. This is why young Roma girls were not allowed to attend the educational camps in the IIT project and also the educational project from the Strand Colony, Timisoara, as one participant recalls:

-The first year I worked there, Ms. M. organized a trip to Hungary, she intended to take just the children, and not the parents, to Hungary. But the parents opposed the idea with giving a reason. They would not sign; they would not agree to let their girls go. This is the Roma way of thinking… what happens with the girl, what if something happened to her, or to her virginity. They would not let them go, and I could not understand why. Because there is a certain good will, openness towards them. They either opposed or they did not care. Ms. M. always kept on asking for their signatures, in fact for some official statements signed in front of a notary if I am correct, but they just would not sign them… in fact, they were not interested. I believe Ms. M., without even being a parent, actually cared more about the children than the actual parents. Here there should be a change in their mentality.
-Did the trip finally take place as planned?
-Yes, it did, but only after some enormous efforts. I have never seen Ms. M. in such a state; she was exhausted, having to cope with the Romanian authorities on the one hand, and with the parents, on the other. (D.C., project worker, Timisoara)

While this project worker attributes the resistance to a lack of motivation towards education, it is probably more appropriate to understand it in terms of a conflict of reasons, of the priorities in educating a young woman, conflict between the family and the team.

Women are usually in charge of family matters, such as taking a child to the doctor, while men are in charge of local politics, relationships

with outsiders. For example, in Hetea, the most influential heads of families, who are part of the village council, are all men. On the other hand, many conflicts in Hetea are between women and members of the development team (such as the doctor), as it is they that come into face to face contact. As a result, these conflicts tend to be solved less by dialogue and negotiation between the directly interested parties (with a woman, on one side, and, say, the doctor, on the other), but as a domestic affair, only after the husband has been persuaded that his wife has done something wrong. This interaction starts with verbal aggression (between the woman and the doctor) and ends with domestic aggression, without leaving space for the woman to voice her concerns in a neutral space.

Further to this, the gender composition of the development teams influences their interaction with the community. Women assistants tend to work more with women, while men tend to work more with men; appeals for help from beneficiaries follow similar lines. For example, the social worker in the MDM team may report fewer cases of men asking for assistance, as it is usually their wives who try to solve their problems.

Status biases

When a development project is implemented, the first members of the targeted community that get involved (and sometimes these are the only ones) are those who are better positioned to do so in the first place, that is to say: men (for the reasons mentioned above), the more powerful, the better educated and the better-off.

For example, in one village in the IIT project, none of the Roma volunteers actually lived in the poor Roma neighborhood itself; in fact, they lived in other parts of the village and were called the "dissipated Roma", because they lived among the non-Roma, as the following Romanian volunteer recalls:

> *None of the Roma people who were involved in the project were really living in the Roma "neighborhood". None of them. They are the so-called "dissipated" Roma people. I can confirm that, as I was there when he came to the neighborhood. Everybody jumped him, asking him questions like "Did you finally decide to drop by? Why did you come now, along with these people, are you afraid to come alone?" This shows a certain mistrust of the people towards him as a leader. To add to this, they had several other leaders who were dishonest, especially when it came to distributing*

the humanitarian aid, as they kept part of the aid for themselves – the old story, you know. (L., student project worker, IIT, Periam)

In Zabrauti, a community which is about 80% Roma, the two community leaders were Romanian men. (Again on the issue of gender biases, the "Initiative Committee" that gathered around was also made up exclusively of men, with only temporary exceptions). These leaders were also better educated and were competent in dealings with the public authorities than the average Zabrauti inhabitant.

In Hetea, the community leader was the only man from the village that was fully literate. Following some events that led to a drop in his popularity with the other villagers, the team leader constituted a "village council" that including the most prominent inhabitants. This "village council" was more inclusive than the previous leadership, though it still excluded other willing (or simply curious) participants. In order to facilitate debate within the council (reducing the risk of insoluble fights), this selection of members was enforced by the team.

In Pata Rit, as we have seen, the development team worked with several persons as mediators and with leaders with various responsibilities. Owing to the low level of integration of the neighborhood, local leadership committees were particularly volatile, and status biases, to the extent that they existed, did not have much influence on the project process.

Risks resulting from the creation of local leadership

Community participation in decision-making is usually stimulated by development teams in two ways: the sustaining of public debate and decision making on specific issues, and the endeavor to institutionalize community leadership. In the first of these, public debate is normally realized through collective discussions (and also parent meetings in this case). These discussions are organized spontaneously and locally in order to have instant feed-back on an idea or to assess needs. More sophisticated discussion groups can be organized around specific topics of interest (such as health, religion, etc.) in various locations.

For structural reasons, full community participation at the decision making level of a development project is more often an ideal than a reality. Participation may be more realistically achieved if the number

of participants is reduced such that it includes only a certain category of the beneficiaries – usually the more motivated and more educated.

Development agents may also attempt to create a local leadership that represents and coordinates the other community members in the project (the initiatives in Pata Rit, Hetea, or the initiative of UNDP in Zabrauti being cases in point). The responsibilities assigned to these local leaders are varied and include deliberation only (Hetea), the keeping track of the situation of the inhabitants and mediating communication with outside institutions (Pata Rit), and the management of community money (Zabrauti). However, in many of these cases an integral leadership element is lacking – namely, an institutionalized "relationship between the leader and the followers" (Thapalia, p. 153). Team members are usually engaged in finding or creating leaders in order to facilitate the project activity, as this project worker says:

> *Things would have been a lot easier had it been a traditional community, with a proper leader that we could have talked to. At least, even if we did not agree on certain things, we could at least engage in dialogue … and, as the leader would have agreed to something, the whole community would have acted accordingly. But this was not the case here; there was no one to talk to. (Social worker, MDM Zabrauti)*

Development workers are not overly concerned with establishing leadership accountability and checking that information is circulating transparently in the community. The informal tools of social control within the community are left to take care of leadership abuses and mismanagement; that said, this informal form of social control is not always sufficient, particularly in poorly integrated communities with low levels of educated.

When part of the project, the process of establishing local political elites must be carefully monitored to avoid the unwanted use of newly acquired power. This is particularly important in loosely integrated communities that do not have the necessary power to monitor and sanction their leaders. Establishing leadership in divided communities is a solution that cuts two ways.

Overall, there are three different risks that may affect the leadership process: leadership abuses and mismanagement, generalized suspicion and mistrust (with or without founding), and the risk that leaders will use their legitimacy to obtain certain benefits from the development team

that the team is unwilling to give (for example, assistance in the form of cash, or other material aid).

Leadership abuses of community resources

By way of example, there have been two cases in Zabrauti of building administrators who have run away with community money and many rows about the lack of transparency in spending (though probably not all these were justified in terms of actual wrongdoings).

> *- We used to have a woman administrator, but she was not the only one, there were many others. They rotate. They vote for each other like they are in the Parliament, what can I say, they vote for each other, trying to obtain some, how can I say… all they care about is taking advantage of the situation…*
> *- Did you ever try to get someone trustworthy?*
> *- There was a Romanian woman once, she was a pure blood Romanian woman, not some interbreed. And she tricked us, she took the money for the electricity bill and she left with the money, so to speak… she had a room on the 2nd floor, she took the money from lots of us, then she left. She installed an electric meter, because we wanted to be like everybody else. We did not want to leave those wires dangling, we felt the need to be normal, because others paid, others were fair, we wanted to live like everyone else, not like this. So she installed an electric meter; people from electricity company came; they installed the cable and put an electric meter downstairs. Some pay their bills now, others do not, this is the way it is around here, our Roma people have their habits… So she collected the money, then I heard she never went to pay the bills, she just kept the money, some said she took it to the bank, but I can't tell you exactly what happened as I didn't have much interest in these things. (Zabrauti inhabitant, woman).*

Despite, or maybe precisely because of the repeated problems with administrators who have run away with community money, or spent it without accounting for it, it is very difficult to find a new building administrator. Zabrauti inhabitants are afraid to take on this responsibility. Suspicion of the administrator is constant, with many people are unwilling to cooperate and pay their due contributions, and the general potential for conflict with neighbors is extremely high. Moreover, people fear they do not have the required competence to do the job. Several respondents

from Zabrauti stressed that being an administrator there is well beyond their levels of motivation and capacity:

- Would you agree to be administrator, to do something good?
- I would agree, I would readily agree, but that would mean I would have to know how to read and write… but I tell you this, I would not agree to do it for this block of flats. Not for these people. Because these people are never grateful, no matter how hard you try to do something. People from this neighborhood are never grateful. (Inhabitant, woman, Zabrauti)

- Is it not possible to replace the administrator, what with him having been chosen by the people in the first place?
- Well, the people chose him because they didn't know who to choose. They are illiterate; they can't even read their own names from their identity cards.
- Why don't you try to do it yourself?
- My God, in this neighborhood, there are a lot of bad words and problems. My husband and me, we once tried to help the people, to get 10,000 lei from each of them and to get someone to clean up the trash that used to pile-up. We only managed to get 300,000 lei, because some contributed, others did not. And then they said that I have eaten all the money. Those who came to clean up the trash even sealed these hall windows, so that people would not throw garbage through anymore, but they kept on doing it, as they were too lazy to go downstairs and put it in the trash cans. (Inhabitant, woman, Zabrauti)

- Would you like to become administrator?
- Well, I wouldn't want to get involved in these things… because I know too much and I have a different view on things… and I am not the kind of man to… God forbid, but how the hell could I enter someone's house and say "hey, if you do not pay, I will do this and that… did you hear me?" (Inhabitant, man, Zabrauti)

I will tell you one more thing. About 2 or 3 years ago, I used to be the administrator. But what sort of administrator was I? I didn't collect the money for electricity, running water, but only the administration charges and when I was asking for 10,000 lei, people would protest, implying that I spent the money on my own interest and so on. But the money was not even enough to pay the cleaning woman. And in the last 3 months, even the cleaning woman told them: why do you say such things, the woman gave me money from her own pocket. That was what I had to do. I gave her 30,000 lei once, 35,000 another time. In the first month I contributed

85,000 and I never got it back. I heard people were saying I bought myself a house, so I told them: how come I bought a house but I am still living here? I don't think I would do such a thing. Then I said I wouldn't do it anymore… I would give 10,000 lei like everybody else and that was it… (Inhabitant, woman, Zabrauti)

Structural suspicion towards leaders

People's expectations are formed by those who represent them in one way or another. They believe that leaders are making money out of their positions as leaders and should therefore bring about some tangible benefits. Clarifying the role of a community leader, his actual resources and capabilities, is a difficult process that runs up against the suspicion that leaders abuse their positions and using for their own benefit that which should be used for the community.

By way of example, in the IIT project, the relationship between the volunteers and the other Roma was characterized by tensions owing to the fact that the "leader" position was assumed by the volunteers (though this was incipient, involuntary, or simply suspected by the others). Community members expected some tangible benefits to result from the participation of the volunteers in the program. They were not satisfied and blamed the Roma project volunteers for their not receiving anything:

At first, they thought what we do is just fun, that we only walk around, strolling and having fun, saying, "what are the results, what did you do?" Some even asked us questions. (…) They kept waiting for something from us, even though we had told them right from the start "we have nothing to give you, we are trying to do something and if we can obtain anything, we will give it to you, but if we do not, we do not". We are not like the others who even asked for your shoe sizes… We do not do such things, we do not promise anything, we just try. (G., Roma project worker, IIT, Satchinez)

In Pata Rit, attempts to establish a more powerful leadership failed due to high community pressures on the leader, on the one hand, and generalized mistrust, on the other:

When the water source was brought to the community, there was need for a man or a team that could mobilize the people. But there were very few of them who agreed to take on the responsibility, because as soon as someone assumed a leadership position and was expected to do something, the

community would immediately pressure him: "it is you the leader, you should do that", or "you are the leader, of course, you get paid, you receive a salary, you should do that". (…) I summoned a meeting to discuss the idea of "what would you like to do", as I told them I was in charge of this project and that I thought they needed water. Then I thought maybe they thought they did not need water, but something else, so I decided to invite them to take part in discussions about what they needed. But we never got to talking about what they needed, as I told them "I will talk to all of you and maybe some of you are really interested in doing something for the community, whatever you feel is necessary. But who would volunteer?" They all jumped sky high, "no, not him, and not him either!". No, I am wrong. After I said that maybe there were some who would be interested to do something, there was a moment of silence and then "I do not want to do it, no, not me" and then I said "for instance, you, Mr. Alexandru, you have so many children, you are skilled in brickwork and so on, you are a grown man, you know a lot more than me, I am merely a youngster, I probably don't know as much as you do". But then some of the people started saying "not that man, nor the other!", so I said "you decide then" and they answered "well, nobody". And in the end, after shouting and… I was not surprised, as I was not expecting a quiet meeting, where everybody spoke in turns. But we had no result whatsoever. (M.U., project manager, Pata Rit)

Conflicts between the team and the leaders

In Pata Rit and in Hetea another risk was more visible: opinion leaders demanding immediate benefits and accusing the development agents of exploiting the community for their own gain:

We have this problem, we want to do something for them, but they tell me: "well, this is what you want for me, but what I want is different" and then we have to find a balance. This also answers the question: "why not recruit people from inside the communities", because, generally speaking, volunteer work in Romania does not function. And this is all the more so in a community where the needs are… the basic needs, I mean, are not fulfilled. It generates a state of… there is another risk: that of favoring someone, that of not being objective anymore, the risk of not having someone objective inside that community. There are several risks. I believe we have unconsciously inherited this principle from Medecines sans Frontiers*, that of feeling that it is not good to have someone from the inside that would… On the other hand… their needs are huge; they are like children to us. If you do not succeed in quickly satisfying a certain need, everything you have built in, let us say, months, or even in years, can be*

ruined by a drunkard troublemaker, for instance. But the problem is not the drunkard, it is the rest of the community who accept what the drunkard says, and they all start shouting "you have never done anything, you earn money at our expense, and you take photos of us that picture us like in a Zoo" and there is some truth in what they say. It is like… how can I put it? it destroys in a way our work. And these community leaders can become informal leaders, so they can team up against us and blackmail us in various ways. I believe this answers the question… So, we want to avoid this risk… (A.S., project manager, Pata Rit)

Community participation and power relations

As in every field of social life, development projects face multiple issues of power. This is all the more so because "social development, by definition, implies a challenge to existing bases of power and its distribution, and a re-alignment of this power in favor of the powerless" (Marsden and Oakley, p. 53).

On one hand, development projects target communities in need of empowerment, people who are marginal within a broader society. Still, these communities are themselves structured and sometimes divided along lines of power.

On the other hand, development projects are characterized by a relationship between partners of unequal power: the development team in that it controls significant resources, and the community in so far as it is in need of those resources; however, the community is to some extent in control of some symbolic benefits required by the development team: legitimacy, or acknowledgement of the project merits.

The following paragraphs will argue that "community participation" should be understood more in terms of community building and not conceptually restricted to the community of targeted beneficiaries. It will also be argued that participation is an expensive element in the economy of a project due to its requirement of rare resources, such as team commitment, stability and time.

Communities of "what", and communities for "what"?

In its current usage in development, the term "community" refers to a community of location, such as a village or neighborhood. It is sometimes

implicitly assumed that this community of location is also a community of social situation and of interests. However, as acknowledged by much of development literature, people that live together, even when they share a common history, often live in diverse situations and have conflicting interests. Convergence and divergence are both present in community life. The term "community" should sit alongside the term "diversity".

In practice, "community" is a specific concept – a "community of something" – and not a general one. People do share certain communalities, but these vary from one situation to another. They may share a certain common history, a certain similarity of culture, social status, short or long-term interests, a certain common organization, and so on. At the same time, in any given case, those same people will have multiple perspectives and interests. A development project should carefully take into account existing commonalities and their limits, and should make explicit assertions about what sort of commonalities are planned for by the project team.

For example, the people of Zabrauti share a common environment that is heavily polluted by domestic waste. Does it follow that they have a common interest in cleaning this environment? Not necessarily, because that pile of garbage outside is created by inhabitants who dispose of their household waste by throwing it out the window, while others take it downstairs to the garbage can. The former group does not mind the shared pollution that the latter finds unacceptable. Such examples are common.

Common responsibilities and resources

Common property raises difficult issues in all situations – as can be seen in the crisis produced by the collective consumption of electricity in Zabrauti, in the impossibility of mobilizing people to cultivate a parcel of land in common ownership in Hetea, and in the rapid decline of facilities in common ownership (such as water sources or toilets) in Pata Rit or Hetea.

Territorial communities have more commonalities when seen from outside, than when experienced from the inside. It is easier for such a neighborhood to act unitarily in relationship with an outsider, than it is to find common ground when the management and distribution of a particular resource among community members is at stake. In considering communities and the responsibilities they can be entrusted with, Curtis

distinguishes clearly between "*representational responsibilities*, which highlight 'external' relationships with the authorities and *operational responsibilities*, which, for a local body raise the strains and stresses of 'internal' relationships" (Curtis, p. 113). Operational responsibilities refer to the role of the community in the administration of certain resources. These can be "*unitary resources* which must be dealt with on a community-wide basis, and *multiple resources* to which smaller social units can respond" (Curtis, p. 113). According to the type of responsibility and to the type of resource in question, the development team should anticipate a general unity to people's reactions and should devise a proper organizational form to address it. A single representative for the community members may be sufficient for the voicing of general concerns to an outsider, but does not suffice in the management of an important unitary resource (such as the provision of electricity to the community). One or more committees may be needed to manage and monitor the management of local resources, depending on to what extent these can be divided among sub-groups of community members.

Communities and alliances

The term "community" suggests a given reality. In development projects, which are about controlled change, more attention should be paid to alliances, which involve commonalities that are forged strategically. In practice, neighborhood communities are useful not in themselves, but as the basis for collective action, for sustaining alliances between actors with shared convergent objectives.

In development projects, communities of interests, communities of vision and communities of experience are more important from a conceptual point of view than are communities of territory, though their memberships often overlap. Such operational communities need not include only neighbors. Sympathetic outsiders, who are in a similar situation, or who may be willing to contribute resources, are valuable allies.

The policy of seeking alliances with outside partners is nothing new for development assistants. For example, in Zabrauti, the MDM team tried to match job seekers with employers, mediate the relationship between the inhabitants and local authorities, and mediate access to medical care, etc. In Hetea, a popular initiative of the development team was to play the role of intermediary in sales of locally produced

baskets, distributing them to Dutch charitable buyers (though usually it was the young Dutch volunteers themselves who bought the baskets). The Hetea team also mediated in the relationship of the villagers with the Police and the local authorities. In Pata Rit, a notable success of the intervention has been the integration of children into the educational system, while another success – avoiding neighborhood eviction from the garbage dump – was accomplished by means of intense lobbying of the local authorities and by involving the mass-media. Development projects become less local when they try to connect the targeted community with broader society.

Lastly, development team members should be the first to forge alliances (communities of interest and strategy) with community members. "Communities" should be used instrumentally to achieve commonalities, such as that between the team and the beneficiaries, or between beneficiaries and outside actors. Stressing the importance of bridging the gap between the territorial community of beneficiaries and the outside world, Cohen observes that "communities cannot do it alone. While small may be beautiful, it may be insignificant as well" (Cohen, p. 234). The team should therefore "form a liaison between the community and outside institutions, and create a network between similar communities" (Cohen, p. 325).

It must be stressed, however, that mediation between beneficiaries and outside people, such as, for example, the authorities, often involves conflict due to its reliance on three distinct relationships, which may have conflicting stakes: team-authorities, team-beneficiaries, and beneficiaries-authorities.

Team/community participation

One of the main obstacles in achieving beneficiary participation in actual projects is the unstable involvement of the development assistants. For example, when staff members change, the personal interactions with the community members have to be started anew. Also, interaction may be discontinuous and sporadic.

This difficulty was clearly evident in the Hetea and IIT projects. Both, to some extent, saw local development as an intended by-product of the interventions of which the aim was different. In the IIT project, the main objective was intercultural contact. In Hetea, the situation was further complicated by a double agenda: rehabilitation for former drug-addicts

in Dordrecht (who come once a year to help Roma people in Hetea), and rehabilitation of former street-children of Bucharest (who lived for one year in the village farm built by the team). Certainly, there have been many attempts to establish a constant presence in Hetea: six teams in total have been to the farm, have stayed some while, though left subsequently due to the difficult living conditions and/or conflicts with the villagers. Kindergarten teachers, the doctor, and the pastor were present in the village at some time. However, there is still the constant presence of an agent dedicated to interacting with the entire community.

The idea that a development project requires the constant participation of the development agent has been repeatedly stressed by respondents. Informal, personal relations with the beneficiaries, of the kind that can only be based on long-term mutual knowledge, also ease the interaction considerably (this can be seen in Hetea, Pata Rit, and to a lesser extent in Zabrauti).

When the intervening team does posses a sufficient number of people to ensure constant contact with the entire beneficiary community, control of many of the relevant variables is lost. The trust held by beneficiaries in the success the intervention will have in changing their lives declines (though this does not always apply to the agent). The agent becomes a guest, who may or may not be welcome, but loses influence and the capacity to rouse people's interest.

Participation is rarely a cheap solution for the assistant team and demands a lot of effort on their behalf. Participation cannot be achieved as a byproduct of other activities, especially in very marginal communities. Team participation and dedication is essential for beneficiary participation.

"Community participation" as a source of legitimacy

Development projects often choose to target communities and not individuals. The community is seen to be the ultimate source of the legitimacy for the intervention, not the individual beneficiaries. Community goods are valued much more by project teams than private goods, which are supposed to take care of themselves somehow. Projects that contribute to the increase of private property are often not considered eligible for assistance. It is the community and the common goods and properties which are in need for help. Individual voices and resources receive less attention.

Given these circumstances, the community plays an important role in the economy of the project as it must certify the legitimacy of the intervention. A "community of feed-back" must be created if no such thing exists. Project teams work to receive legitimizing feed-back and an acknowledgement of the quality of the intervention from the community. Such a respondent community has to be created to fit the project logic, including some representatives of the beneficiaries, such as leaders, or "typical" beneficiaries.

Though I do not wish to argue against the idea that communities of beneficiaries are in fact the ultimate source of the legitimacy of a development project, I believe that a more useful conceptualization of the source of this legitimacy could come in terms of individual beneficiaries and individual stakeholders, while taking account of their commonalities and their differences in situation and participation.

Conclusions

The concept of "community participation" as it is operationalized in development projects runs the risk of distracting the attention of team from the relevant variables of the development project. The risk most often cited and discussed in project literature relates to ignoring the divergences and conflicts between different members of the community and assuming a unity of interest and perspective, which may lead to disempowerment of some people and empowerment of others. This happens in particular if the development team tries to establish "instant" community leadership or to use pre-existing leaders for project purposes without paying appropriate care to the relationships between the leaders and the rest of the community. Community social control may not be enough to guarantee local democracy and transparency.

Focusing on a territorial community may result in ignoring other potential communities/commonalities of more operational usefulness. Forging alliances between various beneficiaries and other people outside the neighborhood who have convergent interests and useful resources (for example, teachers, employers, journalists, public authorities, etc.) may prove to be more efficient for the project than stimulating local community solidarity and involvement. Development teams are well aware of this and they do this in practice, however this orientation towards network building is often obscured in project analyses by praise of

"community participation". The importance of assistant participation and their involvement in a given community of beneficiaries is also somewhat ignored and probably understated in the project literature, as compared to "community participation". Furthermore, given the importance of private property in the life of all possible project beneficiaries, the logic behind financing development assistance should acknowledge this particular relevance by granting it a conceptual value at least equal to that of common property.

Overall, community participation as experienced in the projects cited in the study has more often than not been concerned with managing conflicts of perspective and interests between beneficiaries and the development assistants. Dealing with conflicts, turning frustrating events into useful experiences and durable relationships, and bridging wide social gaps seem to be essential skills in local development projects.

REFERENCES

ANASTASOAIE, Viorel, and TARNOVSCHI, Daniela, "Roma projects in Post-Communist Romania: Experiences, results, Perspectives", in V. Anastasoaie, and D. Tarnovschi (Eds.), *Roma Projects in Romania, 1990 – 2000*, Ethnocultural Diversity Resource Center, Cluj Napoca, 2001

COHEN, Sylvie I., "Mobilizing Communities for Participation and Empowerment", in J. Servaes, Th. Jacobson, and S. White (Eds.), *Participatory Communication for Social Change*, Sage Publications, 1997

CURTIS, Donald, "Anthropology in Project Management", in R. Grillo and A. Rew, *Social Anthropology and Development Policy*, Tavistock Publications, 1985

ELLERMAN, David, [1] *Helping People Help Themselves: Towards a Theory of Autonomy-Compatible Help*, World Bank, 2001

ELLERMAN, David, [2] *Hirschmanian Themes of Social Learning and Change*, World Bank

HALL, Anthony, "Community participation and development policy: sociological perspectives", in A. Hall, and J. Midgley, (Eds.), *Development policies. Sociological perspectives*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1988

IONESCU, Mariea, and CACE, Sorin, *Best Practices in Roma Communities*, Agency for Community Development "Împreună", Bucharest, 2000

IVANOV, Andrei (Ed.), *Breaking the Vicious Circle. Lessons Learned from Experience in Social Inclusion of Roma Communities through Participation*, CEGA – SPOLU, Sofia, 2000

LAREAU, Annette, "Social Class Differences in Family – School Relationships: The importance of Cultural Capital", in *Sociology of Education*, vol. 60, issue 2 / 1987

MARIAN, Cosmin, "Local Solutions to General Issues", in V. Anastasoaie, and D. Tarnovschi (Eds.), *Roma Projects in Romania, 1990 – 2000*, Ethnocultural Diversity Resource Center, Cluj-Napoca, 2001

MARSDEN, David, and OAKLEY, Peter, "Qualitative Dimensions of Social Development Evaluation – Review of Workshop Papers and Discussion", in D. Marsden and P. Oakley (Eds.), *Evaluating Social Development Projects*, OXFAM, 1990

MIDGLEY, James, [1] "Introduction: Social development, the state and participation", in J. Midgley with A. Hall, M. Hardiman, D. Narine, Community Participation, *Social development and the State*, Methuen, London and New York, 1986

MIDGLEY, James, [2] "Community participation: history, concepts, and controversies", in J. Midgley with A. Hall, M. Hardiman, D. Narine, *Community Participation, Social Development and the State*, Methuen, London and New York, 1986

MIDGLEY, James, *Social development. The developmental perspective in Social Welfare*, SAGE Publications, London, Thousand Oaks and New Delhi, 1995

PORTES, Alejandro, "Social Capital: Its origins and Applications in Modern Sociology", in *Annual Review of Sociology*, 1998

RINGOLD, Dena, *Roma and the Transition in Central and Eastern Europe*, The World Bank, 2000

ROACH, Jack L., GURSSLIN, Orville R., "An Evaluation of the Concept 'Culture of Poverty'", in *Social Forces*, vol. 45, issue 3 / 1967

RUGHINIS, Cosima, "Proiecte de dezvoltare în comunităţi de romi: echilibrarea unei relaţii asimetrice" ("Development Projects in Roma Communities: Balancing an Asymmetrical Relationship"), in issue in *Revista de Cercetari Sociale*, 3-4 / 2000

THAPALIA, Colleen Flynn, "Animation and Leadership", in J. Servaes, Th. Jacobson, and S. White (Eds.), *Participatory Communication for Social Change*, Sage Publications, 1997

TREHAN, Nidhi, "In the name of the Roma? The Role of Private Foundations and NGO's", in W. Guy (Ed.), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, 2001

ZAMFIR, Catalin, "Cele 72 de ore", in *Revista de asistenta sociala*, Department of Sociology and Social Work of Bucharest University, 1 / 2002

ZAMFIR, Catalin, and RUGHINIS, Cosima, "Mecanismele sociale ale dezvoltării comunitare. Studiu de caz al comunităţii Zăbrăuţi, Bucureşti" ("Social Mechanisms of Community Development. Case Study of the Zabrauti Community, Bucharest"), in: E. Zamfir and M. Preda (eds.), *Diagnoza problemelor sociale comunitare. Studii de caz*, vol. II, Expert, 2000

*** "Îmbunătaţirea situaţiei romilor. Proiecte de success din România" ("Improving the Roma Situation. Successful Projects in Romania"), PHARE Project RO 9803.01 and National Office for Roma

*** "Plan naţional de acţiune pentru dezvoltarea locală a comunităţilor de romi. Dezvoltare comunitară" ("National Action Plan for Local Development of Roma Communities. Community Development"), internal document of Agency for Community Development "Împreună"

DIANA STANCIU

Born in 1967, Câmpulung-Muscel

Ph.D., University of Bucharest, 2003
Dissertation: *Shaftesbury's 'Characteristics': A 'Socratic' Programme of the Eighteenth Century*

Ph.D. Candidate, CEU, Budapest
Dissertation: *Cult of Relics and Rhetoric of Power in the Nineth-century Carolingian Realm*
Associate Professor, University of Bucharest, Department of Political Science

Soros Foundation Scholarship, Department of Medieval Studies, Central European University, Budapest, 1997-1999
Eastern Scholar Programme, CEP, Bucharest, 1999-2000
Soros/FCO Scholarship, University of Cambridge, Faculty of History, 2000-2001

Books

Shaftesbury's 'Characteristics': A 'Socratic' Programme of the Eighteenth Century, Bucharest University Press, 2004

The Nineth-century Debate on Predestination and Its Theologico-Political Context, Bucharest University Press, 2004

Participation in international congresses and conferences in Romania and abroad

Numerous articles and studies on history and philosophy

Several translations from English into Romanian (fiction, philosophy, history, political science, economy)

COERCIVE AUTHORITY AND POPULAR SOVEREIGNTY IN MARSIGLIO OF PADUA'S *DEFENSOR PACIS*

Marsiglio of Padua's *Defensor pacis* (1324) appeared in a wider context of debate on the nature of spiritual power and papal sovereignty as also evidenced in the work of John of Paris or William of Ockham and manifested concretely in the controversy between John XXII and Ludwig of Bavaria. This controversy raised the issues of the independence of the temporal authority from the spiritual authority and the constitutional monarchy against the absolute monarchy. Moreover, through its major themes (the state as a product of reason existing for the common benefit of the people, political authority defined as coercive power employed for the resolution of eventual conflicts, and the consent of the people as the only source of legitimate political power) *Defensor pacis* contained significant similarities both with the idealist tradition and the views of Machiavelli and Hobbes, and, finally, with the theories of Rousseau and the French Revolution. Despite being the work of a scholastic philosopher and the rector of the University of Paris in 1313, the book marks an important moment in the gradual secularization of political thought. Marsiglio's views apparently represent an even more radical departure from the medieval canon than those expressed much later in the works of the Florentine humanists, such as Poggio Bracciolini and Leonardo Bruni.

However, many of these assertions require a more thorough consideration in order that their validity be better established, and this will be the aim of this project. First, after a short review of the available scholarly works on Marsiglio, the influence on *Defensor pacis* of Marsiglio's own life and political experience, as well as that of social and political practice in the Italian city-states, will be taken into account. Thereafter,

the differences between Marsiglio's views and those of some of his contemporaries, such as John of Paris or William of Ockham, and the way these can be explained will be identified to an extent. It is only after this that some clarity can be obtained in terms of which views of *Defensor pacis* still place Marsiglio among the medieval authors and which hint at future developments during the Reformation. By way of example, all medieval Aristotelians shared the idea that the criterion for good and well-tempered government was its aim to achieve the common benefit. Marsiglio's really new idea was that government should act in accordance with the will or the consent of its subjects (*Defensor pacis* – henceforth *DP* – I.viii.3-4).[1] Moreover, Marsiglio declared that of the two criteria of common benefit and consent, the latter was even more important than the former (*DP* I.ix.5);[2] this emerged clearly in Marsiglio's arguments when presenting the people as the supreme legislative authority. Nevertheless, doctrines of popular control were not completely unusual to medieval political thought: the Roman tradition of law that saw the derivation of the emperor's power from the people, the Germanic tradition of the establishment of law in immemorial popular custom, and the development of medieval institutions themselves all pointed together in that direction. Yet, Marsiglio's theory of popular sovereignty seems to have been the most complete, explicit and extensive statement of such a doctrine. There were even scholars who asserted that the modern theory of sovereignty derived from Marsiglio, while the modern theory of separation of powers and limited political authority derived from Ockham and the natural law tradition of which he was the summarizer and organizer.[3]

The first comprehensive study and first complete translation into English of *Defensor pacis* can be found in Alan Gewirth's two-volume edition, *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace*.[4] Gewirth's contribution was considered "germinal".[5] *Defensor pacis* received special attention in the decades following the publication of his book, as evidenced by the translation of Marsiglio's work into various Western languages and by editions of numerous monographs on the subject in German, French, and Italian.[6] Scholarly articles on *Defensor pacis* and Marsiglio of Padua are published regularly in academic journals. The reputation of Marsiglio as a political theorist worthy of careful consideration by students of Western political seems now to be well established.[7] Marsiglio is also mentioned in the works of many recent Anglo-American scholars presenting the development of Western political ideas. Quentin Skinner, Anthony Black,

James Blythe and others acknowledge that *Defensor pacis* constitutes a turning point in any reconstruction of medieval, as well as early modern European political thought.[8]

One of the first controversial issues concerning Marsiglio is the attempt of recent literature on his political thought to identify the appropriate historical context within which to place *Defensor pacis*.[9] The political, regional, or national background ascribed to the author of the *Defensor pacis* has considerably influenced the theoretical positions attributed to the text itself. Some commentators, such as Alan Gewirth and Quentin Skinner, locate Marsiglio firmly within the context of Republican values of the Italian communes.[10] J.K. Hyde has gone so far as to argue that the first discourse of *Defensor pacis* provides a virtual blueprint for the inner workings of Italian (or more specifically Paduan) communal government.[11] By contrast, other scholars, such as Georges de Lagarde and Jeannine Quillet, have emphasized Marsiglio's devotion to royal or imperial rule, originating in his attachment to the German king and imperial pretender Ludwig of Bavaria. This perspective takes *Defensor pacis* as a manual for the German pacification of the northern Italian cities (sometimes known as the *Regnum Italicum*) and for papal recognition of the German king's imperial rights.[12]

Available biographical evidence pertaining to Marsiglio can be considered consistent with any of these interpretations of Marsiglio's intentions in composing *Defensor pacis*.[13] Born between 1275 and 1280, he was a member of the Mainardini family, the prominent jurists of Padua. His father held the position of notary of the University of Padua. As the professional guilds connected with the practice of law enjoyed great influence over the government of the commune of Padua, Marsiglio benefited from direct exposure to urban political affairs from a young age.[14] Very little is known about Marsiglio's early life and education. He was trained as a physician, quite probably at Padua, the location of one of Europe's then leading medical schools. He was a friend of the Paduan civic leader and pre-humanist author Albertino Musato and later became an associate of the powerful della Scala family of Verona and of Matteo Visconti of Milan, in whose political enterprises he was to be engaged throughout his life. Of where and under what circumstances he was ordained into the priesthood we have no information. Similarly, there is no evidence that he was attached to any of the established orders.

The first date that may be firmly connected to Marsiglio is March 12, 1313, the date on which a charter of the University of Paris identifies him

as the Rector of that institution. He probably occupied this position between late 1312 and mid 1313. The date of his arrival in Paris is unknown, but it must have been several years before his selection as Rector. Paris, of course, was a major center of Aristotelian learning and the Arts Faculty at the University educated or was home to some of the most important political authors of the late thirteenth and early fourteenth centuries, including Thomas Aquinas, Giles of Rome, John of Paris and Pierre DuBois.[15] These thinkers all made extensive use of the recently translated versions of Aristotle's political and moral writings (the *Nichomachean Ethics*, which appeared just before 1250, and the *Politics*, which appeared about a decade later), which had been integrated without much controversy into the Arts curriculum.

Our information on Marsiglio's activities improves after 1313, when his name begins to appear on many documents. In 1315 he witnessed a profession of faith by a fellow scholar. In 1316 and again in 1318 he was promised ecclesiastical preferment by Pope John XXII and in 1319 was mentioned (also in a letter of John XXII) as a member of a diplomatic mission in pursuit of della Scala and Visconti interests.[16] We do not know when or where Marsiglio began to compose *Defensor pacis*. Reaching some 500 pages in modern critical editions and with extensive cross-references, the treatise seems to have been carefully constructed over a long period of time by an author with direct access to a considerable library.[17] Moreover, the text of *Defensor pacis* speaks often enough of King Philip IV (the Fair) of France and his conflicts with Pope Boniface VIII and Pope Clement V as to suggest recent memory of these figures.[18] Philip died in 1314 and it may be inferred that *Defensor pacis* was started soon thereafter on the strength of a reference therein denoting the French Baronial Leagues of 1314-1315, organized to oppose the taxation policies of Philip and his son, as "modern" (*DP* I.xi.8).[19] However, we know for sure that Marsiglio completed *Defensor pacis* in Paris on the Feast Day of St. John the Baptist, June 24, 1324.[20]

Defensor pacis initially circulated without any attribution of authorship, although clues to its source, such as self-identification by its author as "a son of Athenor" (the legendary founder of Padua) and a lengthy encomium of Matteo Visconti, can be found in the text (*DP* I.i.6, II.xxvi.17).[21] It was only in 1326, under mysterious circumstances, that Marsiglio was publicly identified as the person responsible for its composition. At this he immediately left Paris, joined by his colleague John of Jandun (for centuries erroneously considered a co-author of *Defensor pacis*).[22] They

found refuge in Nuremberg, at the court of the German king Ludwig, who was in the midst of a long lasting dispute with the papacy over rights to exercise royal and imperial powers within Germany and Northern Italy. Marsiglio's decision to flee to Ludwig was, no doubt, occasioned by several factors, including his prior connection to the royal cause through the patronage of della Scalla and Visconti and the king's established reputation for protecting enemies of the Pope.

Marsiglio's public identification as the author of *Defensor pacis* and his subsequent flight from Paris were the start of a new phase in his career. Having left the formal academic environment, Marsiglio devoted himself to the active promotion of the interests of his protector. Ludwig, having taken the crown in 1322 after a prolonged struggle, was at the time engaged in confrontation with Pope John XXII, who was unwilling to acknowledge his royal and imperial rights and prerogatives. Ludwig's need for allies in the following two decades of fruitless conflict with the papacy explains his eagerness to act as patron to Marsiglio and John of Jandun. He also played host to other famous fourteenth century figures, such as that of philosopher William of Ockham, lawyer Bonagratia of Bergamo, theologian Ubertino de Casale, and Michael of Cesena, head of the Franciscan order and leader of its Spiritual wing.

That Marsiglio's work was immediately associated with Ludwig's cause by the Roman curia is suggested in the contents of the October 1327 bull *Licet iuxta*,[23] in which John XXII condemns the author of *Defensor pacis*. The specific propositions that *Licet iuxta* identifies as heretical indicate the motives behind the condemnation. Five claims are singled out:

1) Christ, in offering tribute to Roman authorities, did so because he was subject to the coercive power of the temporal ruler;
2) the apostle Peter enjoyed no special authority over the other apostles or the church as a whole;
3) the emperor could appoint, remove, and punish the Pope;
4) all priests, regardless of title or rank, were equal in spiritual authority, so that distinctions within the clergy were entirely a matter of imperial concession;
5) the Church could punish no person coercively without the permission of the emperor.

These assertions by Marsiglio relate directly to the terms of the conflict between Ludwig's court and the papacy, and also provided further justification for the Pope's declaration of the German king's heresy. The

expressly political nature of John XXII's motives for condemning *Defensor pacis* is also suggested by Marsiglio's public role at the time. In early 1327, Ludwig launched an expedition to the Italian peninsula designed to establish his rights over the *Regnum Italicum*, that is, the provinces of Northern Italy that were traditionally subject to the German Empire. Ludwig undertook this journey on the advice of his Italian supporters, who included the Visconti and della Scala families and who insisted that the Pope's absence from Rome (the papacy had been residing in Avignon under French protection since 1305) would enhance Ludwig's chances of promoting his ascendancy in Italy. He visited numerous sites in Lombardy during the spring and summer of 1327, was welcomed everywhere and, at the same time, continued to engage in diplomatic maneuvers with the papacy. During the autumn of the same year, Ludwig moved into central Italy, headed for Rome, where he arrived on January 7, 1328. Following a meeting of the commune of the city, he was formally invited to enter Rome and on January 17 was crowned Emperor in St. Peter's cathedral by Sciarra Colonna in the name of the Roman people. It remains unknown whether this was part of Ludwig's plan all along or whether it was, instead, the result of his frustration with John XXII's intransigence. Even after these events, he continued diplomatic efforts to resolve his differences with the papacy, though they were constantly rejected. Ultimately, he deposed his papal adversary and appointed an anti-Pope, who took the name of Nicholas V.

Some scholars have identified Marsiglio's helping to guide the course of events during 1327 and 1328.[24] Marsiglio entered Italy together with Ludwig's retinue, though he was not constantly at the side of the German king. For instance, Marsiglio's presence was established in Milan in November 1327 while Ludwig was in the proximity of Lucca. Marsiglio was appointed Ludwig's "spiritual vicar" in Rome and seems to have drafted a number of documents associated with his patron's residence in the city. Many of the formal and rhetorical features of Ludwig's Roman adventure bear the mark of Marsiglio. We can only speculate, however, on the true extent of Marsiglio's role in designing the events.

Ludwig's triumph was short-lived. In the spring of 1328, the papacy augmented its efforts to remove the German presence from Rome. Italian opponents of the king began to organize their forces and the Roman populace itself became disillusioned. Ludwig withdrew from the city on August 4, 1328, and moved back through Italy until reaching the city of

Trent the following December. There he again sought the counsel of his Italian supporters, reasserted the deposition of John XXII from his papal office and retired to Germany. Marsiglio was identified as one of the members of Ludwig's retreating procession.[25]

Marsiglio's activities again became obscure after his return to Germany. His name is occasionally mentioned in correspondence related to negotiations between Ludwig and the papacy, but there is no evidence of any literary production in the following decade. Ludwig's cause was supported, however, in the writing's of William of Ockham, Michael of Cesena and other exiled churchmen and intellectuals at the imperial court. It seems likely Marsiglio lost favor with Ludwig that in the 1330s and was banished from the circle of royal associates and advisors. Possibly he found it necessary to support himself by using his training as a physician. Whatever his situation in those years, Marsiglio was only to return briefly to polemical pursuits at the end of his life. From a short reference in a document by Pope Clement VI, we know that by April 1343 Marsiglio had already deceased and probably died in late 1342. His final period of activity produced *Defensor Minor*, a summary and extension of the political teachings of *Defensor pacis*.

The variety of Marsiglio's commitments and associations should not prevent us from noticing a consistent pattern in his career: opposition to the earthly pretensions of the priesthood and especially of the papacy. This theme – more than any dedication to a particular set of constitutional arrangements – shapes his secular political theory. However, the character of this opposition is not always evident due to the organization of *Defensor pacis* into three distinct discourses. The first discourse discusses the origins and nature of earthly political authority. The second discourse is nearly four times the length of the first and criticizes severely any claims made on behalf of the rights of the church and, particularly, of the papacy, to exercise temporal power. A substitute, conciliar ecclesiology is defended. A brief third discourse summarizes the conclusions derived from the preceding discussions that Marsiglio considers particularly useful or worthy of emphasis. The structural division between the substance of the first and the second discourses was unusual for the time insofar as it implied a distinction between the treatment of temporal government and that of ecclesiastical affairs. By contrast, the secular ideas of most of Marsiglio's contemporaries must be extracted from isolated passages contained in writings concerned primarily with ecclesiological matters. The disjunction

between the two main discourses of *Defensor pacis* was one of the main reasons that supported the traditional scholarly conviction that Marsiglio shared authorship of the text with John of Jandun.[26]

However, *Defensor pacis* is not formed of two separate and coherent treatises. On the contrary, in spite of the different focuses that define the first and second discourses, it is possible to identify a single central theme that binds together the treatise as a whole. This theme may be the danger posed to human happiness (as experienced in a peaceful and self-sufficient community) by the interference of papal government in secular life. Marsiglio proclaims that the "purpose" of *Defensor pacis* is "to expose the singular cause of strife" that currently affects parts of Europe (specifically, the *Regnum Italicum*). This cause may "henceforth be readily excluded from all kingdoms and cities and informed rulers and subjects can live more securely and tranquilly"(*DP* I.i.7).[27] At the end of the first discourse, Marsiglio renews his claim that "the separation of citizens and, finally, the degeneration of the Italian cities or polities" were more and more damaging. He fears that "this pernicious pestilence, which is completely opposed to all human quietude and happiness, could readily infect other kingdoms of faithful Christians throughout the world with the same corrupt root of vice" (*DP* I.xix.12-13).[28] In the third discourse, he declares that "in the preceding, we have assigned the singular cause by means of which civil discord now exists in certain kingdoms and communities and will exist in all the remaining ones (unless prohibited) in the future" (*DP* III.i).[29] The whole force of the argument in *Defensor pacis* is directed toward demonstrating the disruptive effects of the papacy's attempts to regulate temporal affairs. Approached from this perspective, the first discourse stipulates the arrangements necessary to reinforce the stability and unity of secular communities so as to drive back papal interference and the second discourse substitutes the principles of papal monarchy with those of a conciliar ecclesiology. Thus, *Defensor pacis* cannot be properly understood without acknowledging its primary polemical goal.

A distinctive feature of the argument in *Defensor pacis* is the manner in which it addresses the specific conditions of the *Regnum Italicum* in relation to the rest of European society. On the one hand, Marsiglio concentrates clearly on the actual circumstances of Italian politics. On the other, he expresses his concern that the threat he identifies is, at least potentially, equally present for every Christian territory that recognizes the spiritual authority of the Pope (*DP* II.xxvi.19).[30] The reason Italy has

proven more susceptible to papal intervention, claims Marsiglio, is that its pre-existing condition was one of relative disorganization. While in Italy the machinations of the papacy are most overt and destructive, Marsiglio believes that a similar program of encroachment stands behind all papal policies towards temporal governments. *Defensor pacis* seeks to stem Rome's incursions into "all kingdoms" (*DP* I.xix.12)[31] and to remedy "that singular cause of quarrels that threatens no small injury to all kingdoms and communities" (*DP* I.i.3-4).[32] It represents a direct call to princes and their subjects throughout Latin Christendom to restore the Pope to his rightful – even if narrowly defined – place within the Church. Consequently, people have a dual responsibility to help their fellows by opposing the papal regime, the very source of conflict. As Marsiglio emphasizes:

> We ought to wish for peace, to seek it if we do not already have it, to conserve it once it is attained and to repel with all our strength the strife opposed to it. To this end, individual brethren and, in even greater degree, groups and communities are obliged to help one another, both from the feeling of heavenly love and from the bond or right of human society. (*DP* I.i.4)[33]

To support the religious aspect of this claim, Marsiglio appeals to Christian duty to bear witness to the divinely ordained truth. Not only is the faithful Christian expected to conform to God's law but also to teach others "that truth … which leads the human race to eternal salvation". The papal government is considered a danger for all Christian believers for, in threatening the "civil life", which may be regarded as "the best object of desire available to mortal man", the Pope interferes with the divine design. The obligation to serve God by opposing the enemies of secular peace is assigned in particular to those in whom grace has inspired understanding: "Whoever has the knowledge and the ability" to recognize the threat posed by papal government, "but still ungratefully omits it, performs a grave sin" (*DP* I.i.5-8).[34] Thus, Christians have a special responsibility: to reject any disturbance of political tranquility. The virtue of charity when fellows are in need should be exercised in regard to the temporal wellbeing and comfort of other Christians as well.

Besides providing a purely theological foundation upon which to construct opposition to the papacy, Marsiglio also reinforces the idea of Christian duty to reject papal infringement upon earthly jurisdiction with

a parallel objection arising from the sociable nature of human beings. Here Marsiglio invokes the thoughts of Cicero (rather than the more fashionable Aristotle) to support his account of society. In the introductory remarks to the first discourse, he quotes at length from Cicero's *On Duties* in order to emphasize that human beings exist, according to their natures, in order to serve their fellows rather than merely to satisfy themselves (*DP* I, 22).[35] The duty to act for the public benefit is implanted by nature in all humanity: "Whoever desires to and is capable of discerning the common utility is obliged to give … his vigilant care and diligent efforts" to whatever causes "harm to all states and communities" (*DP* I.i.4).[36] Human sociability forms a universal bond, not confined to one's own community but extending, beyond fixed political units, to all civilized peoples. The doctrine of natural duty is developed to a far greater degree in the conclusion to the first discourse. Marsiglio asserts again a broadly based, purely temporal responsibility to oppose interference with human "peace and happiness". The resistance advocated by *Defensor pacis* is of two sorts. First, one must repel enemies of earthly tranquility by revealing their identities to all those who will listen. Instruction can be a powerful tool in the war against those who seek to disturb the social order. Second, one must move beyond education to direct action: whoever takes up the banner of discord and temporal misery must be halted by any means available to knowledgeable antagonists. Marsiglio insists once more that the rationale for this position is to be found in the very essence of human nature: one is subject to the natural requirement to seek good for one's fellows and any other mode of conduct would be unjust. In defense of this position, he again quotes Cicero, who asserted in *On Duties*, book I, chapter V, that there are two kinds of injustice: the injustice of those who inflict it, and the injustice of those who do not drive away the injury from those upon whom it is inflicted if they can.

> See, then – Marsiglio insists – according to this notable statement by Tully, that not only are those unjust who inflict injury on others, but also those who have the knowledge and ability to prevent injury being inflicted on others, yet do not prevent it. (*DP* I.xix.13)[37]

Marsiglio comments that it is for fear of being accused of injustice himself that he took up the cause against the papacy. Failure to act when one might do so is not just a sin; it is simultaneously a vicious affront to one's social nature, to one's civility. While Cicero's assertion had been

articulated widely by other medieval political authors, Marsiglio assigned to it a unique meaning: those who live in polities untouched by civil strife are not absolved of regard for the occurrence of conflict in other places.

To the extent that he was able to create a framework equally relevant to the experiences of urban communities, national monarchies and more amorphous territorial units, such as the German Empire, Marsiglio was able to propose concerted and unified temporal opposition to papal interference in secular affairs. According to Conal Condren, the arguments of the first discourse were designed to maximize Marsiglio's audience:

> The Church was a universal institution, defining the limits of Christendom; an attack on it that was anything less than universal started off at a disadvantage and was likely to founder in parochialism. Conversely, a universal appeal with potentially universal institutional backing was extremely difficult to achieve … Any *regnum*, *provincia* or *patria* of Christendom, from Padua to Paris, from Flanders to Florence, is provided with an off-the-peg suit of armor in the battle against a corrupt Church.[38]

Condren designates Marsiglio's method as "elliptical ambiguity", the careful construction of a theory that encourages and promotes a multiplicity of potentially incommensurable interpretations.[39] The doctrine of the first discourse is seen, in effect, as a "mirror" that reflects the features of whoever looks into it. The ambiguity that Condren detects in *Defensor pacis* stems from Marsiglio's allegedly equivocal or vague use of key terminology. Condren charges Marsiglio with constructing concepts such as *legislator humanus* (the supreme and final authority within the community) and *pars valentior* (the so-called "greater or weightier part" of the citizen body) in an internationally obscure and evasive fashion so as to permit the widest possible range of applications.[40]

Consequently, *Defensor pacis* has borne a wide range of theoretical ascriptions over the years – from liberal-democracy to aristocracy, and even totalitarianism – and has been read to "anticipate" virtually every important thinker of the modern era. Though Condren's idea of elliptical ambiguity can clearly be challenged, the generic character of *Defensor pacis* is nevertheless explicitly and consciously present in Marsiglio's argument. This is evident from the start of the first discourse, where the very first substantive issue he addresses ("for the purpose of preventing ambiguity") is the nature of the *regnum* (*DP* I.ii.1).[41] There are, Marsiglio

asserts, four ways in which *regnum* may be defined (*DP* I.ii.2).[42] The first three are quite conventional. A *regnum* may be conceived geographically, as a collection of cities or provinces ruled by a single government. It may also be conceived constitutionally, as a form of government in which one virtuous man rules over the citizens (the concept that Marsiglio attributes to Aristotle) or it may be conceived in a compound sense, which combines the first two meanings and is, he says, "the most familiar sense of the term". But "the sense in which we shall use this term in our determination of questions" is different from common definitions, for in the fourth, and distinctively Marsiglian sense, *regnum* denotes "something common to every species of temperate government, whether in a single city or in many". In other words, *regnum* is used in a wholly generic fashion to indicate those properties that render a government well-ordered or "healthy", regardless of either the size of the territory it rules or the details of its institutional arrangement. All properly organized communities have shared features; *regnum* (along with *civitas*, which he commonly uses as a rough equivalent) is the word Marsiglio employs when he wishes to speak in this encompassing way about political society in general. In line with his polemical aim of making available his argument to a broad audience, he professes indifference to geographic or constitutional distinctions so long as a community is governed in a "temperate" manner, that is, according to principles designating a *regnum*.

Marsiglio reinforces his generic approach at crucial moments throughout the first discourse. He makes the typical Aristotelian distinction between the three modes of healthy constitution (kingship, aristocracy, and polity) and the three types of diseased regime (tyranny, oligarchy, and democracy) (*DP* I.viii.2-3).[43] However, given the opportunity to express a preference for government by the one, the few, or the many, despite the medieval conventions,[44] Marsiglio declines the invitation entirely. He maintains that:

> As to which of the temperate governments is best or which of the diseased governments is worst, and the relative goodness or badness of the other species, the discussion of these points is not part of our present concern.[45]

Similar care to include diverse modes of political life is evident in the seventeenth chapter of the first discourse, where Marsiglio discusses the numerical unity of government. He argues that one characteristic of a well-ordered *regnum* is that all its divisions must be governed ultimately

by a single, supreme ruler; any other arrangement will produce chaos and confusion. While Marsiglio claims that "in a single city or kingdom there must be only a single government", he does not make this statement in an unqualified or universal fashion. On the contrary, he is quite sensitive to the divergent political conditions typical of late medieval Europe:

> If there is more than one government in number and species, as seems expedient in larger cities and especially in a kingdom taken in its first sense, then there must be among them one in number that is supreme, to which all the others are reduced, and which corrects any errors arising in them. (*DP* I.xvii.1)[46]

Not even the imperial system of rule is accorded priority by Marsiglio, in spite of the fact that *Defensor pacis* is addressed to the aspiring Emperor, Ludwig of Bavaria (*DP* I.i.6).[47]

Recognition of the generic quality of Marsiglio's political theory helps us appreciate the course of his argument in the first discourse because what he seeks there is the specification of a set of general principles of good political order, irrespective of the type of government or the unit of rule. In this sense, the secular theory of *Defensor pacis* functions at a more general level of analysis than did the work of most of Marsiglio's predecessors and contemporaries. The questions that animate his thinking pertain to the identification of those features that all well-ordered communities share. This approach has some superficial resemblance to early modern sovereignty theory, which primarily treats the problem of the nature of sovereign authority.[48] It must be noted, however, that Marsiglio's substantive concern is not with sovereignty in any recognizably modern sense, rather the primary focus of the first discourse is directed to identification of the prerequisites for peaceful communal life. Marsiglio is not interested in establishing the ultimate source of supreme power for its own sake, as were modern theorists of sovereignty. He concentrates on the mechanisms by which the good order of the community (regardless of the organization of its ruling part) is most effectively achieved and most reliably maintained. This is consonant with his polemical goal of rejecting the papacy's claims over temporal power.

The label applied most often to the secular political teaching of *Defensor pacis* is "popular sovereignty".[49] Scholars have insisted almost unanimously that Marsiglio intended to uphold the doctrine that the corporate body of the people (constituted as the *legislator humanus*) is

supreme and autonomous in fixing the terms of its collective political life, in particular through its authorization of law and rulers.[50] However, this seeming unity of opinion disguises a fundamental breech in Marsiglian scholarship since the idea of "popular sovereignty" is by no means transparent or self-evident. A people may rule itself directly, actively and inalienably, or it may delegate its powers to rulers or institutions that govern on its behalf. In other words, popular sovereignty can be used to denote either a theory of participatory self-government or a theory of origination or authorization of political rule.[51] The central issue at stake concerns the nature and extent of the powers that Marsiglio wishes to assign to the *universitas civium*. Two influential interpretations have emerged in this connection. The first ascribes to the legislator humanus only a weak authority, along the lines of traditional "corporate" conceptions of the *populus*. According to this view, the people take no central or direct role in political affairs, alienating their communal prerogatives to a government that rules on their behalf but not at their command. Likewise, the right to review and correct the deeds of rulers resides with the people as a whole, rather than with individuals or segments of the civic body. To speak of the Marsiglian legislator in this "corporate" sense is to deny a meaningful power of consent to individual citizens, as Michael Wilks has emphasized.[52]

The popular sovereignty ascribed to the first discourse, therefore, had a qualitatively different character from that of the typically modern accounts of the rule of the people. As A.P. d'Entrèves long ago observed:

> We would search in vain the whole *Defensor pacis* for a vindication of that principle of the original and natural equality of all the members of the community, and thus of the value of the individual as the ultimate source of power and a bearer of an equal fraction of the sovereign authority.[53]

The corporate authority of the *populus* is formal and symbolic, investing the rulers and the institutions through which they govern with effective power.[54] The second interpretation of Marsiglio's "populism" adopts the diametrically opposed perspective, according to which the first discourse advocates an active and essentially participatory notion of a legislator that exerts effective sovereignty over all public affairs. Many years ago, Walter Ullman proposed that, on Marsiglio's account,

> ...the scope of the people's legislation is unrestricted. Whatever the omnipotent legislator discerns as leading to the *bene vivere* will come within the purview of legislation. The subject matter of the laws is therefore unlimited.[55]

Marsiglio is consequently placed beyond the strict boundaries of medieval thought. Then, Quentin Skinner regards the first discourse as standing on the verge of the modern mind-set:

> The theory of popular sovereignty developed by Marsiglio … was destined to play a major role in shaping the most radical versions of early modern constitutionalism … [He is] prepared to argue that sovereignty lies with the people, that they only delegate and never alienate it, and thus that no legitimate ruler can ever enjoy a higher status than that of an official appointed by, and capable of being dismissed by, his own subjects. It was only necessary for the same arguments to be applied in the case of a *regnum* as well as a *civitas* for a recognizably modern theory of popular sovereignty in a secular state to be fully articulated.[56]

Following the same train of thought, Alan Gewirth considers that this principle of sovereignty places the "project" of *Defensor pacis* in the midst of "the modern world" and this world is characterized, in particular, by the absence of external moral constraints on the decisions of the community.[57] Marsiglian popular sovereignty is deemed "strong" in the sense that the *universitas civium* is the final and sole arbiter of all the standards of social life and hence not subject to any independent or higher judgments regarding the justice or rectitude of its determinations. Gewirth concludes that Marsiglio "is a legal positivist",[58] since the alleged elimination of extra-communal standards for the evaluation of legislation flows directly from the absolute sovereign power vested in the members of the community.

That Marsiglio subscribed to some normative doctrine that equates social peace and good order with the consent of the citizen body to its laws and rulers seems to be beyond doubt. But neither "strong" nor "weak" accounts of popular sovereignty offer an especially accurate image of the character of the teaching in the first discourse. Marsiglio is, in some regards, far more serious about his "populism" than he is credited with: he is not simply a proponent of election or consent but a theorist of virtual public consensus regarding matters of common concern.[59] He thus rejects in principle majoritarian and representative doctrines of

political decision making. Instead, *Defensor pacis* reveals a confidence in the competence and reasonableness of the citizen body – and hence in its ability to identify its own shared interests – that has seldom been demonstrated even in supposedly "democratic" times like our own. However, Marsiglio cannot be considered a legal positivist, exempting the community from following standards of conduct beyond those of its own devising. On the contrary, *Defensor pacis* sets clear boundaries on laws and rulers: valid law must conform to an external measure of justice, and legitimate rulers must be outstanding in those qualities of moral goodness and practical wisdom that enable them to undertake their appropriate functions. Marsiglio's position is that citizen consent is the most effective means of ensuring that such laws and rulers will emerge within the community. In sum, the first discourse proposes a conception of popular rule that is simultaneously more rigorous and more traditional than a reading of current scholarship might lead us to believe.[60]

Marsiglio's choice of the term *legislator* (maker of law or law-giver) as a description of the public character of the *universitas civium* suggests that he regarded legislative activity to be the typical form taken by popular decision making. The difficulties posed by the attempt to give concrete definition to Marsiglian "populism" are implicit in the nature of law itself as conceived in *Defensor pacis*. Marsiglio contends that government in accordance with law enjoys a significant advantage over any other form of rule, since law is "perfect" or "virtually so"(*DP* I.x.5; I.xi.1; I.xi.3).[61] The basis of this near perfection and what distinguishes lawful government from rulership in the absence of law is the relative objectivity and universality of which law partakes. If a ruler governs without the guidance of law, he may readily slip into partiality when exercising authority, favoring those whom he prefers or persecuting his enemies. Even the best ruler is not free from sin (*DP* I.xi.6)[62] and, in the absence of law to direct his commands, he will have to rely on his own discretionary judgment that may become faulty or tainted (*DP* I.xi.2).[63] In doing so, he will begin to treat the public domain as if it were his private preserve, subject to his personal will rather than to the needs of public justice and interest. Government in strict accordance with law, however, is not susceptible to the same influence by partial interests because valid statute is the creation and expression of the needs of the community. Law commands (with the backing of coercive force) the acts that members may not perform or must perform in order to achieve and maintain a just and mutually beneficial communal association (*DP* I.x.4-5).[64]

Thus Marsiglio explicitly formulates his treatment of the valid authorization of law in order to exclude from the outset any statute that captures a merely partial set of interests, which are inherently private and against the principles of the Aristotelian "mixed constitution". In particular, he objects to the claim that the best people within the community, the wise and the learned, are more highly qualified to proclaim the law than their fellow citizens (*DP* I.xiii.1).[65] On the contrary, whenever one or a few individuals legislate, there remains the opportunity for partiality to intrude:

> One person could make a bad law, looking more to his own private benefit than to that of the community, so the law would be tyrannical. For the same reason, the authority to make laws cannot belong to a few, for they could, like the above, also sin in making the law for the benefit of a few and not for the common benefit. (*DP* I.xii.8)[66]

To place legislative affairs totally in the hands of a narrow group is to invite laws whose application damages the common good while law should be properly suited to the realization of "civil justice and the common benefit" (*DP* I.xi.1).[67] Marsiglio insists that valid law indicates the true joint interests of the communal body because its enactment depends upon the actual approval of the entire community. This doctrine forms the basis for Marsiglio's emphasis upon consent as the touchstone of good law and legitimate government. In the absence of consent, the governance of the *regnum* would be reduced to despotic rule as dictated by the desires of some partial segment of the community; the *regnum* would be ruled like a family (*DP* I.ix.4).[68]

Hence consent is the key to the procedural enforcement of the law and, as a result, to the tranquility and harmony of the whole political body. Marsiglio does not neglect the practical difficulties implied by his scheme of the universal consent of citizens to legislation. In particular, he acknowledges two objections: first, it is totally inconvenient to involve the entire community in the legislative process and second, most members of the community lack the time and necessary talents to formulate additions, changes, deletions and so on to the legal code (*DP* I.xii.2; I.xiii.4; I.xii.2).[69] *Defensor pacis* circumvents both of these apparent practical impediments to the realization of its theory of consent while formulating a careful distinction between the "discovery" and the "authorization" of law. Marsiglio conceived the process of legislation as

a two-stage procedure. Legal precepts must first be discovered and given formal articulation and only thereafter can approval be granted or withheld. While consent pertains inalienably to each and every citizen,

> it is appropriate and extremely useful that the corporation of citizens entrust to those who are prudent and experienced the investigation, discovery and examination of the rules, future laws or statutes regarding civil justice and benefit, common difficulties and like affairs (*DP* I.xiii.8).[70]

Marsiglio presumes that these *prudentes* will be drawn from among the leisured class whose members, by their inclination, training and conditions of life are best qualified to identify and frame legislative proposals (*DP* I.xii.2, I.xiii.4).[71] On the other hand, the vast mass of the population is not to be considered utterly vicious and without the capacity to differentiate between good and evil legislation. On the contrary, the people are rational and they are able to attend to some universal standard of justice.

Defensor pacis explicitly establishes the independence and preeminence of a universal standard of justice by making reference to "true cognition of maters of civil justice and benefit". In particular, Marsiglio asserts that, while such cognition should not be regarded as law until they have been given coercive authorization, "true cognition is necessarily required for a perfect law". What legislative approval adds to "true cognition" is civil enforceability; conversely, no statute is enforceable that lacks a basis in the knowledge of what is just (*DP* I.x.5).[72] At this point, Marsiglio neither identifies the source of the absolute justice, to which he expects law to conform, nor explains where "true cognition of justice" may come from. However, he described elsewhere the standard of justice to which the village elder appealed as "*lege quasi naturale*", (*DP* I.iii.4)[73] and he spoke in the conclusion to the first discourse of the same natural law as the basis for the obligation to do justice (*DP* I.xix.13).[74] Thus we may turn to the articulation of natural law in *Defensor pacis* in order to clarify the origins of justice and our knowledge of it.

Marsiglio distinguishes between two meanings of natural law. The first closely resembles the Ciceronian account of the law of nations (*ius gentium*) and is regarded by Marsiglio as purely figurative: such law is deemed to be "natural" because it has been enacted widely in the civilized world and therefore seems to be common to all peoples. At the same time, Marsiglio insists that this law is not natural at all since it

depends on human promulgation for its efficacy (*DP* II.xii.7).[75] The second sense of natural law is

> the dictate of right reason in practical matters, classified under divine law: thus, every act according with divine law is intrinsically licit, as is not the case with every act that accords with human laws, since in some way they fall short of right reason. (*DP* II.xii.8)[76]

The source of "true cognition" of justice can be regarded as the application of the right reason to the discovery of the requirements posed by natural law. On this account, natural law is a sort of ultimate standard against which may be measured and judged all human legislation by means of rational inquiry. Marsiglio thereby concludes that, when confronted with divergences between positive law and the knowledge of justice, "what is intrinsically licit and illicit should be considered with reference to divine law rather than human law, in those instances in which their commands, prohibitions and permissions differ" (*DP* II.xii.9).[77] Valid human statute is not arbitrary in the sense that anything willed by the legislator automatically qualify as law. Instead, the dictates of justice, founded on natural law as a subcategory of divine law, supply an insurmountable criterion for distinguishing what is genuine from what is simply counterfeit, and thus binding from noncompulsory decrees. "Natural law constitutes an independently accessible and universally applicable source for the principles of absolute justice."[78]

In this context we might wonder why the theme of coerciveness was so important for Marsiglio that some scholars ended up by interpreting his views as "legal positivism". Thus of particular explanatory value for *Defensor pacis* here is the very manner in which Marsiglio conceived of reason and law and their political relevance. Marsiglio stated, for example, that, far from performing their functions in accordance with reason and law, men would incessantly quarrel with one another and tend to separate into warring factions, the inevitable outcome being the destruction of the state. Such quarrelling was the characteristic social activity of men and the fundamental function of governments was, consequently, the imposition of coercive controls to enforce men's adherence to peace and hence the preservation of the state. This conception of the governmental task as growing out of the general human tendency towards strife and the need to curb it was in no way a new tendency in medieval political

thought. In fact, the same idea was clearly stated by both Thomas Aquinas in his *De regimine principum* (I.i, I.xv) and by John of Paris in his *De potestate regia* (cap. I). Throughout the Middle Ages, centuries before Hobbes wrote his *Leviathan* and Machiavelli *The Prince*, political thought had been pervaded by the standard Augustinian doctrine of the state as *remedium peccati* (*DP* I.i.6),[79] government having been made necessary by man's sinfulness and corrupted nature after the Fall. The major difference, however, between Marsiglio and other medieval writers was that he did not try to turn from this precarious condition of fallen man to the rational and divine ends by which human beings were to be evaluated and to which they could be ultimately led, according to medieval tradition, but he remained at this temporal level and tried to adjust his concepts and counsels accordingly. These ideas were to become central in the work of Machiavelli himself and also in that of Hobbes, when referring to the state of nature and the social contract.

Correlatively, though accepting the entire medieval tradition which insisted that a law that was not just was not law at all, Marsiglio also made the "positivist" aspect of coerciveness fundamental. It was not only the possession of expert knowledge of the "science of justice and benefit" that made the legislator, but also the authority to enforce the coercive commands (*DP* I.xii.2).[80] The ruler himself was then to be defined not only by his prudence, justice, equity, and benevolence but also by his coercive authority. Prudence and justice made a ruler merely "in potentiality" and only coercive authority made a ruler "in actuality" (*DP* I.xv.1).[81] The peace, order and unity of the state were all defined in similar terms of coerciveness. Exercising control over all parts of the state in order that each of them would perform its proper function in accordance with reason and its establishment, the government was the efficient cause of peace (*DP* I.xix.3).[82] The order of the state did not consist, as in the medieval tradition, only in men's relation to their supreme moral and theological end, but also in the subordination of the other parts of the state to the coercive authority of the government (*DP* I.xv.14).[83] And the unity of the state required that all coercive authority be centered in the government and the law it enforced, so that no other part of the state and no other law be coercive. In case of a multiplicity of centers of coercion, the resulting confusion could lead to strife among the coercive authorities themselves. Political authority was justified because it maintained peace and order, viewed simply, in Augustinian fashion, as barriers against worse evils, not as means to higher goods. The state was

not to be considered a community dedicated to a life of virtue, but was to be seen, on the one hand, as a group of people pursuing their particular interests and engaging in various conflicts and, on the other, as a legal-juridical order of coercive authority emanating from a single source. Marsiglio's aim here was not to depict the ideal state, but to indicate the means whereby the community might be preserved against the conflicting claims of individuals and groups. In relation to the church-state controversy, this theme had the consequence that the papalists' claim to hegemony on the basis of the higher end envisaged by the priesthood was turned aside completely. Politics became sharply distinguished from morals and religion in respect of the criteria of authority.

The application of the coercive power theme took many interrelated forms in the second discourse of *Defensor pacis*, which referred to the priesthood and its spiritual power. Just as Marsiglio had distinguished, within the meanings of "law", between justice and coerciveness, the latter being considered the essence of political power, likewise he distinguished, within the meanings of "judgment", between the intellectual discernment of cognitive experts and the coercive commands of rulers *(DP* II.ii.8).[84] Thus the argument of priestly expertise in "judgments" in religious affairs would not validly entitle the priests to coercive authority. Moreover, in contrast to Aquinas' tendency to harmonize reason and faith, Marsiglio adopted a different position under the influence exercised by the naturalism and rationalism of the Latin Averroism. He accepted the doctrine of a twofold truth and separated reason and revelation. Consequently, theology could not contribute to rational knowledge and whatever social consequence religion might have it would be separate from its truth and would have to be regulated by the self-sufficient society. The very function of the clergy, as a social class, thus became rather difficult to explain, notwithstanding the fact that Marsiglio still preferred to consider religious practice as different from any other social activity. He considered that the function of the clergy was to teach, according to Scripture, those things that people were to "believe, do, or avoid in order to obtain eternal salvation and avoid misery" *(DP* I.vi.8).[85] The truth of this teaching was beyond reason, referring only to the afterlife, and the doctrine of eternal salvation, and despite having granted ecclesiastical authority for centuries, did not suffice anymore, being thus separated from the temporal existence of humans. In temporal concerns, according to Marsiglio, the state was to control the clergy as it controlled any other social class or activity. The spiritual

teaching of the clergy had no coercive force in the actual life. The logical consequence was that canon law could no longer exist as a separate jurisdiction. Apart from their duty to perform religious service, priests could only advise and instruct on the future punishment for sin and they could not impose penance. The existence of the priesthood in the city was justified only in terms of its task to minister to man's desire to seek salvation and find celestial bliss in the other world. This conclusion was thus supported by the clear-cut difference between political obligation, which was subject to coercion, and religious obligation, which was voluntary, and the parallel distinctions between human law and divine law, political authority and priestly authority, the sufficient life of this world and eternal salvation in the next.

Moreover, Marsiglio emphasized that Christ and his apostles, despite the superiority of their ends, wielded no coercive authority and urged submission to secular rulers. Any ecclesiastical official could be deposed by civil action and even the doctrine of the papal plenitude of power and the ecclesiastical hierarchy in general were questioned, Marsiglio pointing out that any authority in the temporal realm came from human law. He seems to have gone further than any other medieval writer in separating the religious and spiritual from the legal. The Bible provided the only source of revelation and the only divine law; papal decrees were not laws at all unless the community sanctioned them and they then became part of human law. Ecclesiastical property, as a mere subsidy made by the community in support of worship and ecclesiastical office, was itself granted by the community. The church did not comprise of the hierarchy or the priesthood alone. The church was the whole body of Christian believers, both clerical and lay, and the Pope was reduced to spiritual equality with other bishops. The authority of the Church in questions of Christian belief was passed to the General Council.

These and similar arguments emphasized the need for a monopoly of coercive power in the hands of the secular rulers in order to ensure the unimpeded functioning of law and government. In addition, they invoked the religious consideration that spiritual values were voluntary and the use of coercion to enforce them would deny their very essence. Removing coercive authority even more from the priesthood, this idea reintroduced, however, the issue of ultimate ends. To deal with this, Marsiglio appealed to the theme of the people's will as the sole proper custodian of religious as well as secular values. The people or the whole body of citizens (*universitas civium*), which controlled secular politics as the maker of

the laws and elector of governments, was numerically identical to that of the church or the whole body of believers (*universitas fidelium*), which controlled all the institutional aspects of religion. The same community manifested itself in two different ways according to its two different ends: peace and preservation of the state in the actual life, and salvation in the afterlife. And the grounds of the supreme ecclesiastic authority of the people were the same as those employed by Marsiglio in general politics: the people's freedom and its volitional and intellectual superiority "as a whole" over all its "parts", including the priesthood. Moreover, we notice here the rather "proto-Protestant" idea that bridged the two discourses in Marsiglio's "apostolic" definition of the church as "the whole body of the faithful who believe in and invoke the name of Christ" (*DP* II.ii.3).[86]

The complete doctrine of *Defensor pacis* thus set up a unified church-state, with a single identical supreme authority in both state and church. The structural similitude to the doctrine of the upholders of the papal plenitude of power was obvious. We may ask, then, whether, apart from the substitution of the people for the Pope as possessor of the supreme power, there was any difference in principle between the two doctrines. They were both monistic and absolutistic in so far as the possession and the extent of power were concerned. Moreover, this monism and absolutism was defended each time by appealing to the same values. Far from denying the value of future life, Marsiglio insisted that this value could be achieved with far greater certainty through control by the whole people than if the Pope or the priesthood alone obtained control. Similarly, Marsiglio accepted the same theological cosmogony as the papalists: political power derived ultimately from God and served a divine function. Just as with the papalists, it was the Pope who was the divinely appointed holder of supreme authority over both spiritual and temporal matters, so for Marsiglio it was the people and its elected government which were the objects of such ultimate appointment by God as their "remote cause".

In what sense, then, can we maintain the usual interpretations of Marsiglio as an upholder of secularism and as having made the temporal power supreme over the spiritual, the state over the church? He did insist on sharp distinctions between the "spiritual" and the "temporal", but his sovereign people, *fidelis* as well as *civilis*, held supreme authority over both spiritual and temporal matters for spiritual as well as temporal reasons. Far from having subjected the spiritual power to the temporal, Marsiglio unified them in a manner even more obvious than was the case with the

papalists, since the Pope, after all, was directly only a "spiritual" and not a "temporal" power. Nevertheless, this change in the locus of authority involved crucial differences with respect to issues of basic principle in political philosophy. First, it must be noted that, despite the supreme authority of the "faithful people" in both state and church, there was a point at which this supremacy stopped since Masiglio admitted that the priesthood as such was peculiarly divine in origin. It was the priests alone who had the authority to teach the Gospel and administer the sacraments. In this respect, there was no confusion of laity and clergy. The priests did not derive their priestly character from laymen and the ruler of the state was not, according to Marsiglio, the "head bishop" or "chief pastor" of the church, as was later the case in the views of King Henry VIII or Thomas Hobbes. Moreover, if human law contradicted divine law, as expressed in the Gospel, the former was not to be obeyed. These aspects of the priestly function were properly "spiritual", not "temporal". The "faithful people" did not come to exercise supreme authority over both "spiritual" and "temporal" matters because Marsiglio held temporal values to be superior to the spiritual values. On the contrary, the people, being "faithful", were as much concerned with spiritual values as with temporal ones.

However, the most relevant distinction Marsiglio made was that between the "internal" and "external" aspects of religious values, between the conditions of the soul or of divine ordainment and the institutional conditions of their determination and control. This distinction was favored by two other distinctions. The first was that between the two aspects of the functional parts of the state, the mental quality or "habit of the soul" which rendered its possessor fit to perform the function and the officially "established" part of the state. The second distinction was between the "material" and "formal" aspects of law, between its content and its coercive command, already mentioned above. The essence of Marsiglio's point of view concentrated primarily on the latter term of each of these distinctions, on official political authority rather than ideal mental qualities, and the sanctions which emanate from and constitute such authority rather than on their ethical contents or ends. Terms like "prudence" and "justice" did figure in *Defensor pacis*, but Marsiglio insisted they were not sufficient to guarantee political authority *(DP* I.xv.1, II.ii.8, II.xv.6-10, and II.xvii.1, 8). Thus, while Marsiglio maintained the distinction between the divine and the human, the spiritual and the temporal, the priests and the laity, he continuously elicited those aspects

of each of the former which were amenable to external control. From this point of view, and with good reason, Marsiglio's work can be seen as clearly different from the medieval canons of political thought, with the themes of coercive authority and popular sovereignty providing valuable opportunities for its thorough analysis.

In summary, we may concede that Marsiglio followed the route of "voluntarist corporatism" in his rational construction of the state as setting up the common will of the people as the original and perpetual source of political authority and law (*DP* I.xv.2).[87] It was not, however, an irrational source, with Marsiglio insisting that the people established the best laws being the best judge of the common good (*DP* I.xii.5).[88] In all of his political acts, the ruler was the secondary, not the primary efficient cause. He acted as "instrumental" or "executive" cause by virtue of authority granted by the primary "legislator", which was the whole body of citizens (*DP* I.xv.3-4),[89] as could be noticed from the institution of corporate election, of the ruler's correction, and of corporate consent to laws. Legislation, formerly a cognitive process of discovering what was just and beneficial to the community, also became the assigning of coercive command and had to be legitimated by the fact that the command concerned the people alone *(DP* I.xii.3).[90]

Viewed abstractly, this theme of "popular sovereignty" ran along quite different lines from the theme of coerciveness. According to the latter, coerciveness as such was the essence of political authority, but according to the former, coerciveness had no political authority unless derived from the will of the people. It was obvious that political authority was not to be found simply wherever coerciveness was exercised, either potentially or actually, for, unless coerciveness emanated from the people's will, it was neither political nor authoritative, rather usurped, as often argued by Marsiglio against the papalists' claims. In view of the theme of "popular sovereignty", what then could become the status of his conception of political authority as essentially consisting in coercive power? Marsiglio's answer was that the power to cause laws to be observed belonged only to those that had coercive force over the transgressors of the laws, i.e., to the whole body of citizens *(DP* I.xii.6).[91] Therefore, the authority to make laws belonged to them alone. Thus, Marsiglio's theme of coerciveness was not only a matter of who was "the most powerful", but also a matter of legitimacy, of who had the right to coerce. He emphasized that it was not merely a *de facto* imposition of force but a matter of impartiality and of consent of the people.

The theme of "popular sovereignty" might also raise some problems since it opposed the idea of the state as a product of reason, also employed by Marsiglio. The rationalist theme appealed to objective ends as the grounds of political obligation and authority, as against the seeming relativism and positivism whereby political authority and obligation depended solely on what the people willed. This opposition was nevertheless removed by Marsiglio's emphatic argument that the people's will, far from being subject to shifting appetites and partisan advantage, was inevitably directed to the common benefit. Any individual or group smaller than the whole people, if entrusted with supreme political authority, would almost inevitably pervert such authority to its own selfish interest *(DP* I, xii-xiii *passim*). This aspect of the theme of "popular sovereignty" also threw further light on Marsiglio's theme of coercive power for it was the will of individuals or groups, directed to their private advantage, that generated conflicts, while the will of the whole people was directed to common benefit and peace. However, the justice and common benefit referred to here were more "legal" than they were "moral". They did not consist primarily of moral development and inculcation of virtue, which in medieval tradition, following Aristotle, was the essential function of political authority. Rather, they consisted of the general equilibrium and adjustment of disputes which assured peace and order. Thus, just as we must resist the temptation to assign to *Defensor pacis* doctrines to which Marsiglio could not plausibly have subscribed, we should also refrain from reducing the whole of its teaching to the polemical intentions that gave it life. We may more fruitfully judge *Defensor pacis* according to Marsiglio's own standards, namely, whether its theoretical framework indeed successfully generated principles necessary to any well-ordered, peaceful and just community.

NOTES

1 Marsiglio of Padua, *Defensor Pacis*, ed. C.W. Previté-Orton, Cambridge: Cambridge University Press, 1928. All references will be to this edition and henceforth given in parenthesis within the body of the text. The English quotations are from Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, translated and introduced by Alan Gewirth, Toronto: University of Toronto Press, 1980, a reprint of the first edition published by New York: Columbia University Press, 1956, vol. 2. The fragment quoted above can be found at pp. 27-28.

2 *Defensor Pacis*, transl. Gewirth, pp. 31-32.

3 *Ibid*, Introduction, pp. lix-lx.

4 Alan Gewirth, *Marsilus of Padua: The Defender of the Peace*, vol. 1, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1951; *The Defensor Pacis*, vol. 2, New York: Columbia University Press, 1956.

5 Cary J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's* Defensor Pacis, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1995, p. 11.

6 Among the most prominent studies are: Herman Segall, *Der Defensor Pacis des Marsilius von Padua: Gundfragen der Interpretation*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1959; Carlo Pincin, *Marsilio*, Turin: Edizioni Giappichelli, 1967; Georges de Lagarde, *Marsile de Padoue*, Louvain: Nauwelaerts, 1970; Jeannine Quillet, *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*, Paris: J. Vrin, 1970; Piero di Vona, *I Principi del Defensor Pacis*, Naples: Morano Editore, 1974; Guido de Rossi, *Marsilio de Padova, Profeta de la Politica Moderna*, Lima: Mosca Azul Editores, 1976 and Marino Damiata, *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*, Florence: Edizioni "Studi Francescani", 1983.

7 For a sample of the current state of Marsiglian scholarship, see Volumes 5 (1979) and 6 (1980) of *Medioevo*, which contain the proceedings of a conference on the thought of Marsiglio held in Padua to commemorate the 700th anniversary of his birth.

8 See Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1978, I, pp. 49-65; Anthony Black, *Guilds and Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Ithaca: Cornell University Press, 1984, pp. 86-95, and *Political Thought in Europe: 1250-1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 56-71, 123-26 and *passim*, and James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 193-202.

9 Helpful surveys of the current state of scholarship can be found in Conal Condren, "Democracy and the *Defensor Pacis*: On the English Language Tradition of Marsilian Interpretation", in *Il Pensiero Politico* 13 (1980),

pp. 301-16 and Jeannine Quillet, "Nouvelles Études Marsiliennes", in *History of Political Thought* 1 (Autumn 1980), pp. 391-409.

10 See Alan Gewirth, "Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua", in *Marsilio da Padova: Convegno Internazionale* (Padova, 18-20 settembre, 1980), Padova: Editrice Antenore, 1980, pp. 23-47 and Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1978, I, pp. 61-5.

11 J.K.Hyde, *Padua in the Age of Dante*, Manchester: Manchester University Press, 1966, pp. 210-11, 307-9 and *Society and Politics in Medieval Italy*, London: Macmillan, 1973, pp. 189-93. Similar cases are also made by Nicolai Rubinstein, "Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time", in J.R. Hale, J.R.L. Highfield and B. Smalley, eds., *Europe in the Later Middle Ages*, Evanston: Northwestern University Press, 1965, pp. 44-75 and Carlo Curcio, "L'italienità di Marsilio", in A. Checchini and N. Bobbio, eds., *Marsilio da Padova*, Padua: CEDAM, 1942, pp. 143-66.

12 See the work by Jeannine Quillet, *La Philosophie Politique*, cited above, and Georges de Lagarde, *Le Defensor Pacis* (*La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age)*, vol. 3, Louvain: Nauwelaerts, 1970. This thesis was also supported in Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963 and "Corporation and Representation in the *Defensor Pacis*", in *Studia Gratiana* 15 (1972), pp. 251-92.

13 The best and most thorough biographical account is contained in Carlo Pincin, *Marsilio*, Turin: Edizioni Giappichelli, 1967. The presentation of the facts in this paper follows that of Pincin.

14 An excellent account of Padua and of the Mainardini family may be found in Hyde, *Padua in the Age of Dante*, pp. 163-65. Pincin, *Marsilio*, pp. 241-44 traces the Mainardini line.

15 A general description of the University's intellectual life is offered by Gordon Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York: Leonard Krieger, Huntington, 1975.

16 Pincin, *Marsilio*, pp. 33-35 cites the documentation.

17 Nederman, *Community and Consent*, p. 11.

18 The possible connections between Marsiglio and the French crown were examined long ago by Georges de Lagarde, "Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret", *Revue historique de droit français et étranger*, 4th series, 10 (1932), pp. 463-90.

19 *Defensor pacis*, transl. Gewirth, pp. 47-8. See also Nederman, *Community and Consent*, p. 11.

20 Nederman, *Community and Consent*, p. 11.

21 *Defensor pacis*, transl. Gewirth, pp. 6, 359-60.

22 The thesis of dual authorship was refuted by Alan Gewirth, "John of Jandun and the Defensor Pacis", *Speculum* 23 (1948), pp. 267-72.

23 Pincin, *Marsilio*, pp. 156-7 contains the text of the *Licet iuxta*.
24 See H.S. Offler, "Empire and Papacy: The Last Struggle", *Transactions of the Royal Historical Society*, Series 6, No. 5 (1956), p. 39.
25 Nederman, *Community and Consent*, p. 13.
26 *Ibid*, p. 14.
27 *Defensor pacis*, transl. Gewirth, p. 7.
28 *Ibid*, pp. 95-7.
29 *Ibid*, pp. 425-6.
30 *Ibid*, p. 362.
31 *Ibid*, pp. 95-7.
32 *Ibid*, pp. 4-5.
33 *Ibid*, p. 5.
34 *Ibid*, pp. 5-8.
35 Cicero, *On Duties*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 9-10.
36 *Defensor Pacis*, transl. Gewirth, pp. 12-15.
37 *Ibid*, transl. Gewirth, pp. 96-7.
38 Conal Condren, *The Status and Appraisal of Classic Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 196.
39 Condren, *The Status and Appraisal*, p. 189.
40 See the analysis in Condren, "Democracy and the *Defensor Pacis*", pp. 304-9.
41 *Defensor Pacis*, transl. Gewirth, p. 8.
42 *Ibid*, p. 8.
43 *Ibid*, pp. 27-8.
44 For example, John of Paris, in his *De potestate regia et papali*, ed. F. Bleienstein, Stuttgart: Klet Verlag, 1969, chapter 3, asserts that differences of climate, language, human condition and virtue may warrant constitutional differences. He insists, nevertheless, in chapter 1, that kingship is without doubt the best form of government.
45 *Defensor pacis*, transl. Gewirth, p. 28.
46 *Ibid*, transl. Gewirth, p. 80.
47 *Ibid*, transl. Gewirth, pp. 6-7.
48 One may think here of Hobbes, for whom the sovereign could be one, a few, or a multitude without changing in any way the specification of the basic features and principles of sovereignty. See *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin, 1968, pp. 227, 239-47.
49 For a brief history of Marsiglian scholarship in this connection, see James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, pp. 194-5.
50 In recent literature, perhaps the only scholars to challenge entirely this thesis have been Hermann Segall, in *Des Defensor Pacis der Marsilius von Padua*, and Conal Condren, in "Democracy and the *Defensor Pacis*", both quoted above.
51 Nederman, *Community and Consent*, p. 73.

52 Wilks, *The Problem of Sovereignty*, p. 188.
53 d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1939, p. 57.
54 Jeannine Quillet, *La Philosophie Politique*, pp. 85-91, offers a concurring view on the quality of Marsiglio's 'popular sovereignty'.
55 Walter Ullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London: Methuen, 1960, p. 271.
56 Skinner, *The Foundations*, vol. I, p. 65.
57 Gewirth, *Marsilus of Padua: The Defender of the Peace*, vol. 1, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, pp. 313-14.
58 *Ibid*, p. 134.
59 Nederman, *Community and Consent*, p. 75.
60 *Ibid*, p. 75.
61 *Defensor pacis*, transl. Gewirth, pp. 36, 37-41.
62 *Ibid*, p. 42.
63 *Ibid*, p. 38.
64 *Ibid*, p. 36.
65 *Ibid*, pp. 49-50.
66 *Ibid*, pp. 48-49.
67 *Ibid*, pp. 37-8.
68 *Ibid*, pp. 30-31.
69 *Ibid*, pp. 44-5; 52-55.
70 *Ibid*, pp. 54-55.
71 *Ibid*, pp. 44-5; 52-53.
72 *Ibid*, p. 36.
73 *Ibid*, pp. 10-11.
74 *Ibid*, pp. 96-7.
75 *Ibid*, pp. 190-91.
76 *Ibid*, p. 191.
77 *Ibid*, p. 191.
78 Nederman, *Community and Consent*, p. 82.
79 *Defensor pacis*, transl. Gewirth, pp. 6-7.
80 *Ibid*, pp. 44-45.
81 *Ibid*, pp. 44-45.
82 *Ibid*, pp. 87-88.
83 *Ibid*, p. 67.
84 *Ibid*, pp. 107-8.
85 *Ibid*, p. 27.
86 *Ibid*, pp. 103-104. Cf. I Cor. 1:2; Acts 20:28).
87 *Ibid*, pp. 61-2.
88 *Ibid*, pp. 46-7.
89 *Ibid*, pp. 62-3.
90 *Ibid*, transl. Gewirth, p. 45.
91 *Ibid*, pp. 47-48.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

AQUINAS, Thomas, *De regimine principum*, ed. R. Mathis, Turin: Marietti, 1924

CICERO, Marcus Tullius, *On Duties*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991

HOBBES, Thomas, *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin, 1968

JOHN OF PARIS, *De potestate regia et papali*, ed. F. Bleienstein, Stuttgart: Klet Verlag, 1969

MARSIGLIO OF PADUA, *Defensor Pacis*, ed. C.W. Previté-Orton, Cambridge: Cambridge University Press, 1928

MARSILIUS OF PADUA, *Defensor Pacis*, English translation and introduction by Alan Gewirth, Toronto: University of Toronto Press, 1980, a reprint of the first edition (vol. 2) published at New York: Columbia University Press, 1956

Secondary Literature

BLACK, Anthony, *Guilds and Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Ithaca: Cornell University Press, 1984

BLACK, Anthony, *Political Thought in Europe: 1250-1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992

BLYTHE, James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1992

CONDREN, Conal, 'Democracy and the *Defensor Pacis*: On the English Language Tradition of Marsilian Interpretation', in *Il Pensiero Politico*, 13 (1980)

CONDREN, Conal, *The Status and Appraisal of Classic Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1985

CURCIO, Carlo, "L'italienità di Marsilio", in A. Checchini and N. Bobbio, eds. *Marsilio da Padova*, Padua: CEDAM, 1942

DAMIATA, Marino, *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*, Florence: Edizioni "Studi Francescani", 1983

DE LAGARDE, Georges, *Marsile de Padoue*, Louvain: Nauwelaerts, 1970

DE LAGARDE, Georges, "Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret", *Revue historique de droit français et étranger*, 4th series, 10 (1932)

D'ENTRÈVES, A.P., *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1939

DE ROSSI, Guido, *Marsilio de Padova, Profeta de la Politica Moderna*, Lima: Mosca Azul Editores, 1976

DI VONA, Piero, *I Principi del Defensor Pacis*, Naples: Morano Editore, 1974

GEWIRTH, Alan, "John of Jandun and the *Defensor Pacis*", *Speculum* 23 (1948)

GEWIRTH, Alan, *Marsilus of Padua: The Defender of the Peace*, vol. 1, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1951

GEWIRTH, Alan, "Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua", in *Marsilio da Padova: Convegno Internazionale* (Padova, 18-20 settembre, 1980), Padova: Editrice Antenore, 1980

HYDE, J.K., *Padua in the Age of Dante*, Manchester: Manchester University Press, 1966

HYDE, J.K., *Society and Politics in Medieval Italy*, London: Macmillan, 1973

LEFF, Gordon, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, Huntington: Leonard Krieger, 1975

NEDERMAN, Cary J., *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's* Defensor Pacis, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1995

OFFLER, H.S., "Empire and Papacy: The Last Struggle", *Transactions of the Royal Historical Society*, Series 6, No. 5 (1956)

PINCIN, Carlo, *Marsilio*, Turin: Edizioni Giappichelli, 1967

QUILLET, Jeannine, *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*, Paris: J. Vrin, 1970

QUILLET, Jeannine, "Nouvelles Études Marsiliennes", in *History of Political Thought* 1 (Autumn 1980)

RUBINSTEIN, Nicolai, "Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time", in J.R. Hale, J.R.L. Highfield and B. Smalley, eds., *Europe in the Later Middle Ages*, Evanston: Northwestern University Press, 1965

SEGALL, Herman, *Der Defensor Pacis des Marsilius von Padua: Gundfragen der Interpretation*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1959

SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1978

ULMANN, Walter, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London: Methuen, 1960

WILKS, Michael, "Corporation and Representation in the *Defensor Pacis*", in *Studia Gratiana* 15 (1972).

WILKS, Michael, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963

LEVENTE SZABÓ

Born in 1977, in Târgu–Secuiesc

Ph.D. Candidate, Babeș-Bolyai University, Cluj
Associate Professor, Babeș-Bolyai University, Department for Hungarian Literary Studies

Award of Babes–Bolyai University for excellence in research, 1999
Research Fellow, Hungarian Academy of Sciences, 2000

Participation in international conferences, workshops, symposia, and seminars in Hungary, Austria, UK

Edited numerous volumes on nineteenth-century Hungarian literature and theory of historiography
Several papers, studies, and articles published in Romania and abroad

THE MAKING OF THE NINETEENTH-CENTURY HUNGARIAN HISTORICAL CANON

1. On methodologies

Recent scientific work in the fields of ethnicity, anthropological historiography and narratology has enabled recognition of the basic constructed nature of national communities (as in the case of Hungary in this paper) and its homogenizing character; that is to say, the identification of the characteristics of nation-building (community-mythologies, invented traditions, etc.) and the core function of the historically-perceived national literatures.[1]

A system cannot be understood purely in terms of its inherent qualities. It must always be related to something, position itself in relation to something else. Thus, in my opinion, the questions that should be asked in connection with the making of the nineteenth-century Hungarian historical canon should include not only those that interpret 'the content' of the canon, but also those that analyze the different types of embeddings (cultural, disciplinary, poetical, pragmatic, etc.) of the historical constructions. Not doing this might lead us to establish completely ahistorical conditions: for example, in the 1830's, the epic poem represents a canonic form of 'accurate' representation of national history in Hungarian culture, though few historians employ this circumstance due to false loyalty to the synchronic view of history. Though we can never disregard our synchronic preferences (we can never 'be completely others than we are'), we can use our premises in a productive way and construct a history that attempts to regain the past through its historical notions and concepts, selected, organized, and narrated on the basis of our contemporary preferences. This is a two-fold method of viewing the past: on the one hand, it admits of our multiple embeddings (cultural, ethnical, historical, social, etc.); while on the other hand it controls them through the correct

and plausible use of the texts that mediate the original occurrences for us.[2]

This methodology, which is supported by many constructivist ideas in historiography in general, and in nation-formation and the construction of ethnicity in particular, must take account of the fact that the disciplinary borders of nineteenth-century Hungarian culture were in part different. From this point of view, the corpus that we traditionally associate with Hungarian history and history-making appears much broader and is normally considered subject matter for disciplines such as literary history or sociology. This circumstance places this paper in the wholly new and complex position, where it must construct a corpus that is unique from a disciplinary point of view and analyze it using methods from different disciplines.

2. Constructing a national language – constructing a national history

The idea of Hungarian national language transcending different dialects and idiosyncrasies, and as such being of greater value than any of its variants, comes from the fact that its alleged invariancy has been imagined, not only as the central factor of the Hungarian national community, but also as a *historical* component and argument of its (historical) identity. Analysis of its canonization process may shed light not only on the artefactual character of this conception, but also on the agents of the process, the values implied and the strategies that make it work.

By way of example, we may consider the early years (1830's) of the Hungarian Academy of Sciences. We can view this institution as a complex, semantic structure having different and at times rival and incompatible values and voices, which, however, has a certain canonizing force that derives from the way the institution defines itself and forces others to define it.

The Hungarian Academy of Sciences was founded after a long struggle with Vienna. The model finally accepted by the court was that of a society propagator of good usage, with the court hoping that by concentrating on language the society of Hungarian scholars would refrain from political issues. Meanwhile, however, the role of language had changed such that society was acting in the spirit of and becoming the

promoter of a particular view on the role of language in the constitution of the national community.

The Hungarian Academy of Sciences defined itself from the very beginning as the synchronic and diachronic promoter of a value presented as central: the Hungarian language.[3] Another component of its self-definition was a value based on the analogous roles of Western academies: being at the center of Hungarian culture, having a decision-making role in matters of culture. Archival and published materials[4] emphasized that the self-definition of the Hungarian Academy of Sciences in the manner mentioned above had been widely accepted, proof of which was provided by the different requests from both individuals and institutions that conformed with the self-definition proposed by the academy. For example, different countieshad mace had made appeals to the Academy:

> On January 9, 1832. The president answered the county of Esztergom on their request that the Society should fill the void in respect of technical terms in Hungarian. They have also asked us to make [!] folk songs and to publish the speeches uttered at Hungarian weddings and national ceremonies – all these in order to promote a faster Magyarization.[5]

The decision of the Academy, as well as the request of the county, are the result of *a language-based* vision of national culture as a system that can and should be guided in a certain direction. The individuals and institutions that addressed the Academy (such as when the society was asked to take over the awarding of the famous Marczibányi prize) define it as the institution that is able and perfectly competent to decide in such cases, perpetuating and strengthening the self-definition of the society in respect of the nature of the community implied, the nature of the culture implied, the possible changes that could be made in the national cultural system, and the identity of the competent agent to deal with such alterations. According to these roles, the Academy occupied an omniscient and omnipotent position over culture, founding not only the hierarchy of decision-making factors and canonic opinions in national matters, but was also able to assign persistent viewpoints and roles for the Hungarian literati of the century.

The history of the early years of the Hungarian Academy of Sciences is also the history of canonization of the Hungarian language as a decisive factor of national identity.[6] This new model of identity challenges the

Hungarus type of identity based on territoriality and the social constituents of the aristocratic identity.[7] Construction of a new identity takes places simultaneously with the exclusion of other identities. Its canonization is enforced not only synchronically, but also diachronically, in which the historical legitimation creates a history whose core consists of the events that lead to the formation and development of the language-based national identity.

All these factors draw our attention not only to those aspects of Hungarian history-making that are intimately linked with views on national language, but also to the fact that the national identities of mid-nineteenth-century Hungarian culture were not fixed. However, the preferred identity of later histories of the century was certainly that of identity based on language and canonized by the Hungarian Academy of Sciences.

3. "Pure and immaculate". Disciplines and cultural constructions in nineteenth-century Hungary. A disciplinary pragmatics of historiography

The authoritative knowledge produced by the disciplines within which we work represents a paramount force for the articulation of self-definition using the disciplines at hand. In this chapter we will look at the disciplinary subject of different disciplines (ethnography, dialectology, historiography and their relationship to literature) and we will examine how they were historically constituted in nineteenth-century Hungarian culture.

In *Folklore and materiality*, Erdélyi János argues for a joint understanding of folklore and other poetic texts, causing, in practice, the cultural borders that separated nineteenth-century folkloric texts and elite cultural texts to disappear:

> I believe that if something is poetry, it shall necessarily be treated as such, even if descending from the folk, folklore should be withdrawn from the general principle of poetry. Indeed one can perceive folklore as poetry that - though originating from an uneducated crowd - is good enough in terms of aesthetics. In my opinion the only difference between so-called high poetry and folklore is that the latter has the fragrance of a beginner, a timid frankness that resembles nature, while the former bears the marks of distinction and of more polished language; the latter is simple, the former foregrounds more signs of maturity and cultivation.[8]

Folklore is measured on a different cultural scale than its own cultural framework: the distinction hints at a culture highly concerned with its genealogy and at the longevity and purity of this genealogy, thereby revealing one more link between consciousness and the mechanisms of self-legitimation of nineteenth-century Hungarian elite culture and its use of the symbolism of an aristocratic type of class-representation.[9]

The act of mentioning a polished language, tradition and cultivation as characteristics of an aesthetics-based poetry makes exclusive use of the constituents of a culture defined by written tradition.

A good example of this is given by the fact that folklore collections - as *books* - are considered to be the best place to find a perfect folkloric text that has undergone a process of refinement. I quote from Gábor Kazinczy's and Ferenc Toldy's introduction to a re-edition of a collection of folklore texts:

> The tales show us what a master Gaal was in composing a round whole by means of leaving out and supplementing so as to fit the demands of the aesthetic idea. That is because the folk are unassuming and imperfect in terms of composition: the folk narrators always forget something, or their products lack the antecedents or the consequences. Thus the composition hardly ever denotes that wholeness and roundness the high poetry consciously aspires to.[10]

It is not only the necessary imperfection of the folkloric texts outside the collection that is touched upon in the paragraph quoted above, but the tangible presence of the same texts in book form as the simulacrum for the whole that makes the field study of the individual less relevant, if not completely irrelevant. The focus on the *written* word almost exclusively functioning as an aesthetic entity (and leaving out the possibilities of several other functions) in order to characterize a mainly oral type of culture with mainly non-aesthetic functions is also revealed by the ceaseless focus on the invariancy and textuality of the folklore culture at issue. Lecturing at one of the first scientific sessions of the Transylvanian Museum Society, Pál Gyulai drew attention to some values present in folklore poetry. Closer inspection of the arguments made in his *Contributions to Our Folklore* reveals even more about the values and meanings attributed to folklore in the mid-nineteenth century. The ballad entitled *Márton Ajgó had set out…* "excels in originality": according to Gyulai, it can not be mistaken for a domestic or foreign ballad, being a

work *sui generis*. And in a wider sense all ballads are similar to the one brought into discussion, for "real originality both in high and in folk poetry is not so much in the object, the basic idea, but in the inventive and creative power of the spirit".[11] Therefore, the value first used to measure the folkloric texts is that of the individual creativity of the romantic high culture foregrounding the ideal of a text that is unique, never to be repeated, thus a closed text and in this sense wholly invariant.

Some parts of the ballad quoted by Gyulai seem to be imperfect:

> A thorough charge would be that Márton Ajgó's climbing up the tree is not sufficiently motivated. […] These kinds of defects are not rare, even in the most enthralling legends […] for the fate of legends is peculiar, too: in fact, their passing from mouth to mouth is the mechanism that arranges them, brings them together. Some of these come to be whole, others remain at a certain stage of their formation, certain parts fade out from many a text and not a few of them are lengthened only to interfere with the process of their taking shape.[12]

In this way the most sensitive side of folkloric texts, which is at the origin of their imperfection and can hardly be eliminated in their original context, is precisely the medium in which they are handed down and the mechanisms that operate in this medium. The handing down of the texts in written form - though suggested implicitly in the above excerpt - is considered much more valuable than the oral process for - in Gyulai's view - it protects texts against any kind of alteration.[13]

The unaltered text and the written medium that is suited for producing and handing down such texts are both products of an elite literary method of imagining a culture that needs continuous preservation and an unaltered record of its values.

However, before drawing any interim conclusions in respect of the disciplinary embeddings of these ideas, we may consider one more example of the values which provide orientation for the system in question. In the 1862 volume of the *Szépirodalmi Figyelő*, Pál Gyulai published a treatise on several aspects of the Hungarian folk tale. Touching upon János Arany's critique of Merényi's folk-collection, the *Contributions to Our Folk Tales* sketches the process the writer of the treatise himself started in order to find an even "more complete, more beautiful and more poetic"[14] variant of the folk-tale mentioned by Arany in comparison with that offered in Merényi's collection: "I did everything to obtain this

tale in its entirety. I asked children, aged women, maidens, nurses, coachmen, briefly all I had ever heard a tale from. In vain. Anyone who remembered it, recalled only faded fragments of it."[15] The variant regarded as a fragment sheds light on the nature of the logic that determines the relationship between the variant and the invariant.

The category of the fragment already functions as a (negatively) value-loaded category with regard to the Hungarian literary texts of the period (unlike most Western European Romantic texts). For instance, Toldy's edition of Csokonai, Gyulai's edition of Vörösmarty, Madách or Petőfi (either the early edition of Pető"fi's prose works or the 1874 edition attributable to both Gyulai and Greguss) position the fragments (together with the so-called 'immature works') mainly towards the end of the edition, or even omit them altogether as is the case in editing Madách (in 1882) or the 1874 edition *de luxe* by Petőfi. Thus fragments of a poetic work are placed close or in similar position to those of uncertain authorship, in effect constituting the periphery of a particular oeuvre. They seem to be considered less important and to need less interpretative attention than the non-fragmental parts of the corpus, i.e., those components that from a certain point of view become regarded as 'wholes'.

The previous example draws attention to a whole discipline that seems to enforce a certain type of text: the product of a unique creative process, with aesthetic qualities, ethically unobjectionable, structurally whole. The nineteenth-century Hungarian diachronic philology's notion of text was also paired with several strategies devised for obtaining and dealing with both suitable and unacceptable texts – among these we might mention the relative power of the editor to position, value and even alter the text according to his aesthetic and ethical standards.

Viewed from this point of view, the necessary imperfectness of folkloric texts as perceived in the middle of the nineteenth century, together with the special status of the folklore collector as the person who regains the perfect state of the folkloric texts, draws attention to philology, a discipline that itself transcends several other disciplines (belles-letres, different types of historiography), carries and enforces an elite culture. Thus philology stands not only for a set of poetic (or as has sometimes been claimed since then, mechanic) rules, but for a discipline embedded in a whole system of intimately related interpretative power frameworks, through which a community of literati views and enforces itself the values of his [sic] own culture, though at the same time claiming to have been confronted with the horizons and values of other cultures.

Before proceeding to show how other disciplines of the time were connected with this philology-based cultural construct, I would like to emphasize the extraordinary power and firmness of this cultural framework by means a series of interrelated examples. Let me foreground the case of János Kriza, a folk-collector highly praised for his classic collection entitled *Vadrózsák* ('Wild Roses'). The story of this collection, partially reconstructed from archive materials, sheds light upon the resolute and systematic character of the epistemology behind and the great folklore collections of the nineteenth century.

Kriza's correspondence with Gyulai[16] on the then forthcoming collection of *Vadrózsák*, dating from the end of the 1850's and beginning of the 1860's, brings to light many of Gyulai's worries and actions concerning Kriza's methods and, of course, highlights his own method. In a letter dated August 12, 1862, Kriza gave account of the texts he had prepared for this edition:

> I send my greetings to Arany - I really enjoy the tales of his Laci.[17] Compared to his, my tales will be slightly rustic, but in literary life, just like in the social one, there should be some entities belonging to such a class. This is how the peasants can easily become educated gentlemanlike people.[18]

The ideal scale, by which he measures the tales he has prepared himself, ranges from peasantry to gentlemanliness, in which the social order is also transformed into a literary order. It is no wonder that Kriza's aim of regaining the voice of the peasant informant was not achieved. But what exactly did this aim imply?

> I have got into the dialect so much that sometimes I catch myself uttering *hezzá, szüvet, vadnak* [i.e. dialectic forms] whilst I speak.
> Fortunately I am not a preaching clergyman because I might blend it with the sermon […] Nobody has ever prepared to edit so many literary things in such a dialectical form. I made meticulous inquiries so that even the last sound should be characteristically *székely* [Seklar]. […] I took troubles over the texts - sometimes I had even to write two or three letters to Háromszék county for the right syllable or letter. […] I believe I am ensured against falsehoods and 'literary winkings'.[19]

Kriza's method represents a large step in the direction of regaining the voice of the informant: for the most part he still had no direct contact with his informants, but he is aware that the literary language employed

by folklore-collectors actually changes the cultural framework of the informants' texts.

A letter dated November 19, 1862, reveals Gyulai's resistance and Kriza's retreating in a way that would lead to a major change for the epistemological conditions under which his folklore collection would be elaborated: "There is no more misunderstanding the question […] I think I can already give you some pieces from *Vadrózsák*, as you suggested 'keeping the *székely* taste, but not the exact dialect'."[20]

The offspring of dialectology within the literary system faced similar consequences as the ethnographic aspirations that were first articulated within the same literary system: in the former case, constructs of the dialects occurred and dialects were reshaped according to the tastes and values of a high culture, mainly disregarding the idiosyncratic elements that weren't consonant with the system or those components that weren't compatible with the cultural ideas of the elite of what sounded beautiful and acceptable.

In the mid-nineteenth century, the aesthetic conception of literature emerging from the cultural struggles between the 1820's and 1840's imposed itself not only upon literary texts and phenomena, but also on the disciplines that, in their turn, emerged from a broader notion of literature and which attempted to define themselves as autonomous entities. They took over from values, even up to the canonic notion of the text of the aesthetic type of literary system.

It is enthralling to see how the notion of a literature governed by the value of the *beautiful* was so strong that it even refunctionalized the notion of *ars historica* in the historiography of the age. "Historiography operates on the fields of science and art and wishes not only to search for, but also to write about the events and relations of bygone times, therefore it belongs to the realm of *ars historica*"[21]- argued Gusztáv Wenzel in a 1856 paper on the possibilities of Hungarian historiography. Gyulai Pál, reflecting on an early monograph of Kálmán Thaly on János Bottyán, also touched upon the necessity of a certain poetics of historiography that clearly derives from literary rules:

> A work of real historiography belongs not only to science, but to a literature perceived in a narrower sense of the word. It requires a certain artistic inner form constituted by the power of composition, the lively fluidity of the narrator, the proportionate grouping of the events and the expressive drawing of the main actors.[22]

The idea of a beautiful history modeled on the beautiful forms as exemplified by literature shows historiography also to be in close connection with the literary ideals of the age. Events and their textual representations were functioning within a belles-letres type of aesthetics of beautiful forms and texts refunctionalizing the ancient notion of *ars historiographica*.[23]

During the first half of the nineteenth century, Hungarian literature was thought to represent a whole nation. This representational function was the outcome of a struggle over how to show the nation's values to those foreign critics who had claimed that Hungary had scarcely created cultural values. Imagining literature (and its different genres, like the epic poem, the novel or the tragedy) as the appropriate medium by which to represent the nation brought about not only a special status for the literati engaged in literary affairs, but also a special politics of literature, including its genres, its communicational methods, poetic strategies, accepted and refused interpretational strategies, etc. The individualization of several new disciplines that emerged out of the process of narrowing the notion of literature and their attempt to define themselves as viable sciences (alongside the rising status of science in the mid-nineteenth century) still meant that their relationship with literature was an important aspect of their self-assertion and to their imposing themselves as important disciplines.

They took over not only its poetics, but also a politics engaged in a representative process of nation-construction.

4. Forgeries and forgers: conceptions of history and their consequences in the belles-letres

4.1. Preliminary methodological considerations

The standard historical approach to historical forging and historical forgeries is an orthodox Aristotelian one: be it historical or synchronic discourse, it usually aims to identify and clearly separate what is "false" from what is "true". The stigmatization of the former brings with itself the "eradication" of all those ever likely to have committed such an act.

I do not deny the productive possibilities of this perception of historical forging. However, this chapter will develop a somewhat different understanding of the phenomenon (as present in nineteenth-century Hungarian culture), with all the consequences that flow from it.

In a view that foregrounds the pragmatics of forging – since this would be the basis of the proposed conception of historical forging – historical forgery also depends on the interpretative community that makes use of it: for instance, other types of values are normally assigned to its character, and attitudes towards it may show its nature in a wholly different way after being identified as forgery. But the recognition of the forged character of a certain historical document (and of the event / the characteristics textualized in the document) may change not just its ontology, but also the customary and prevailing epistemology employed by a certain interpretative community in order to position itself regarding the text / event / circumstance at hand. In this sense the ontology of the community itself is also transfigured by the altered epistemology towards the event / text, etc. that turned out to be false.

Given this starting point, let us comprehend the phenomenon (as a diachronic phenomenon occurring in nineteenth–century Hungarian culture) not as something illegitimate that should be overcome and eradicated from the point of view of the historical research, but as an occurrence foregrounding a specific history of mentalities. Perceived as such, historical forgery comes to the forefront as a phenomenon that could characterize the complexity of motivations, relationships that link a certain interpretive community[24] to the past and the nature and consequences of these links.[25]

This chapter will have two orientations: on the one hand, it will articulate the possible reasons that produced the mainstream of the Hungarian historical forgeries in nineteenth-century Hungarian culture (while also outlining a probable value-system that accomplished, supported, and accepted and then kept a part of the community in the dark about the forgeries) and the consequences of the master narratives that the historical forgeries helped to establish; while, on the other hand, it will deal with the pragmatics of type of these narratives, namely those that might be called genetic.

4.2."The power of their vein is unforeseeable". Forging history – ways of perceiving the past

The so-called Seklar chronicle from Csík / Ciuc that proved to be a forgery after a century of unremitting debate[26] contains a series of traces of allegedly old Seklar culture. The chronicle was mainly interpreted in the Hungarian historiographic tradition as a device for some eighteenth

century families and Seklar communities to emphasize, prove and overstate their personal and communal genealogies. The Seklar chronicle has also been the focus of historiographers highlighting the roots of late eighteenth century tendencies to embellish the national historiographic tradition. Alongside this, though in no way irrespective of the former, stands the struggle by regional cultures to become part of national representation. This effort is unusual as nation-construction normally values homogeneity: common traditions of the community at hand, values made central within the construction (that weld it together) and suppression of all elements that could split the construction. In this context, at the beginning of the nineteenth-century, several trends can be observed that undervalue Hungarian regional cultures. For example, at the beginning of the nineteenth century, the *palóc* regional culture became the target of a handful of texts denigrating the community, making a laughing-stock of the dialect and ridiculing those who spoke it.[27]

On the other hand, the self-representation of regional cultures went even more on the offensive as a result of this homogenizing tendency of the national culture, attempting to make use of their specific values (be it synchronic or diachronic). Keeping with the earlier example, we can refer to those attempts to counteract the undervaluing of the *palóc* community. According to one of these attempts, the fact that the dialect diverged from the normative national dialect actually proves its archaic character, thus making the community perfect for the study of pre-historical Hungarian culture.[28] This is a strong argument in favor of the endeavor to reposition and even canonize values that seemed peripheral to the point of view of a normative national culture; the strength of the argument lays in its favorable reception of the Herderian ideas on the nature of living communities and folk culture in order to faithfully preserve and embody historical experiences.[29] This implicit criticism of the written historiographic tradition that appraised not only the role of folk traditions, but also reinterpreted the capacity of contemporary knowledge to contribute to historical knowledge, becomes obvious, as in the following passage:

> The moment that causes historiography to stop speaking and – so to speak – make dusk fall to antiquarian investigations, doesn't mean the end of all our guidelines. There still exists a torch to shed light on life and the spirit of time. It is not historiography that speaks here, but the serious muse of histories; it is not the data that certify, but life itself steps forward in form of [folk] poetry. This also mirrors life when it had long passed.

> All people posses poetry before history, or better said, poetry is history that passes from father to son as a sacred heritage.[30]

Hence local knowledge, for instance dialectal lore, might be of even higher value than so-called national knowledge owing to its direct contact with archaic experiences.

From this peculiar point of view Hungarian nation-building can also be viewed as the terrain of rival regional cultures that tend to over-represent themselves or represent themselves positively so as to acquire a central role in the nation-building process and thus gain prestige and, consequently, decision-making power. Nation-building appears thus not an impersonal and automatic macroprocess, but as a system imbued with complex individual and microgroup interests. These interests often have a historical background, like those deeply rooted in medieval prerogatives in the case of the forged Seklar chronicle. The narratives of privilege of the Seklars returned in an age when precisely those privileges had been weakened, making clear the process by means of which earlier canonic structures were refunctionalized to become fit and central to a new, ascendant model of the nation.

Another famous case of historical forgery worth studying concerns that of Literáti Nemes Sámuel. The antiquarian that was in the services of Jankovich family in the 1830's and 1840's, brought Jankovich many allegedly ancient texts and objects – some of them curios that aroused wide public interest. The alleged prayer of Andrew I was written with characters considered "Hunnish–Seklar".[31] Fostered in part by the untraceable origin of many of his acquisitions, the mistrust surrounding his figure and antiquarian oeuvre led to a gradual revision of the texts and objects bought and copied by him. Here we are interested 'only' in the possible reasons for his forgeries and will use his travel diary that was passed down in manuscript form (and is almost an unknown source to Hungarian historiography)[32]. Certainly, aspirations to personal fame and financial fulfilment were among his motivations, but that is not the whole story. There is also a tendency to exaggerate the national past, an attempt to endow it with senses, values and characteristics not to found elsewhere, making the nation itself stand out characteristically among other nations. A section of Literáti's diary[33] detailing his journey to Zagreb illustrates this attitude:

> On the 11th, just before lunch, when I wanted to enter the library of the Academy and was looking for Mr. Gregoric, I found myself in a room with all the professors of the Academy assembled. […] [Y]ou can publish it in any newspaper that on the 11th of October when Your admirer walked in on the scholars of the Croatian capital, they were conducting a meeting in the Hungarian language, hardly uttering a word in any other language. Shouldn't we be delighted that not only in Pest and Kolozsvár [Cluj], but also in Zagreb, the scholarly world so truly respects our language (a language so despised by the Árpád kings and given a bad reputation). Amen.[34]

National language, along with its inherent qualities and usages, came to be seen as the bearer of the possible standards for measuring the accomplishments (and thus the viable or unviable character) of Hungarian culture. Thus, within this framework, every sign of propagation and/or dissemination of the national language was interpreted as both a vindicative[35] and culture-building deed. These alleged virtues also helped frame the strength of the historical forgeries (like those of Literáti) making source criticism less susceptible to such possibilities. Similar results were produced by the biased orientation of the very same of source criticism owing to the possible consequences that might follow public recognition of the forged nature of these texts as regards a whole culture.

We can take another example from a later period of nineteenth century Hungarian culture in order to shed light upon another type of system that fostered exaggerated traditions, often supported by historical proof of a more than ambiguous nature. The construction of the millenary tradition also – despite of the excellent professional arrangements and control – produced cases qualified as forgeries by many historians of the time. An inherent quality of any such event that mobilizes an enormous amount of symbolic capital[36] is the shaping of the individual parts of the system such that they fit into the master narrative of progress the best possible. The master narrative of the whole also prescribes a *telos* for the individual components. The more the *telos* of an individual component resembles those of the master narrative it inscribes itself in, the more central the role it plays within the representations of the events at issue. Hence the efforts of all those with a stake in the representation to conform to the master narrative, indeed to acquire a special role within it. This process also favors the appearance of forgeries comparable to that of count Zichy Jenő. The count set out to find his forefathers, and implicitly the remains of the Hungarians in the Caucasus, only to find that not only were the archaic kinships still in existence and still visible, but also that they

were directly linked to his family. Despite criticism from experts, the constant and unquestioning trust placed by the public in the authenticity of the objects brought by Zichy from the Caucasus in part decided their inclusion in the millennial Hungarian exhibition. We may now focus on the scientific reception of this collection as it may signal a paradigmatic change with regard to matters of both alleged and proved forgery:

> The news came in quick succession. The Avars have been found! The Huns have been found! The authentic Hungarian sword has also been found with the inscription 'Patrona Hungariae virgo Maria etc.' on it! As if Álmos himself would have worshipped this. The descendants of the archaic Hungarians have been located, including those of the Csáky, Bottlik, Bitto, Dargó, Szombathy families. The Zichy princely family has also been found together with the country, and this illustrious family adopted him as relative. […] The leader returned, the syntagm 'they have been found' was uttered once again. But there was no mention of any reporting lecture or communiqué, not even in the club. […] At last we have the work [reporting on the research expedition] dedicated to czar Nicholas II and entitled *The Voyages of Jenő Zichy in the Caucas and Central Asia – Conte Eugene de Zichy voyages au Caucase et en Asie Centrale*. […] For instance, the Mingrel woman – pictured on table no. XVI. – is an imported 'item' despite the divan and the can of the background. It is likely that she has an upper set of false teeth, being otherwise in the sharpest contradiction with everything the text says about the beauty of the Mingrel women. […] [W]hen dealing with the Georgians, he isn't even put off his stride by the fact that the section is illustrated with the portrait of a Zichianoff prince. […] The count competed with István Horvát in his enthusiasm-produced chauvinism and caught up successfully with those who make Hungarian language agree even with Chinese.[37]

The critical tone of Hermann's text already hints at the paradigm shift that occurred in the 1890's regarding alleged and proved, synchronic and diachronic historical forgeries. Though the 1830's brought with them a certain dissociation from the historiography of István Horvát (undervaluing tacitly and slowly also those parts of his historical oeuvre which were of high professional value)[38] and the 1860's a certain regard for Literáti's legacy, paradigmatic and global reflection on the historical forgery as a phenomenon was missing. A private letter of the famous literary historian Toldy is symptomatic of this, not only in respect of his personal attitude towards the issue, but also concerning a whole discipline as such:

> Be glad that our good and my dear Somogyi has remained silent. […] My dear Gábor, it is a white lie to conceal such cases. Macpherson forged not only an English, but also a Gaelic Ossian: it took the Irish Academy and the highly advanced Gaelic linguistics eighty years till they disclosed the fraudulent secret. Wagenfeld forged a German, then a Greek Sanchuniaton; criticism excelled in exposing the forgery in both cases. Our good friend hasn't succeeded in [making a good forgery and] deceiving specialists: while some laugh at or are annoyed at his fabrication, Hungarian historical criticism has had the easy job of demonstrating the obvious fabrication. And let's be glad that they have been quiet till now! […] But Macpherson, Wagenfeld and Somogyi are fine fellows, even if they have been the fanatics of an ingrained idea or of an ill ambition; even if we smile at the vulnerability of our scholar, he still deserves appreciation. But – heaven forbid – don't ever mention it to him: everything is said *sub rosa* and I would have withheld it from you, hadn't you provoked me.[39]

Or, to quote Károly Tagányi's retrospective view on the very subtle forgeries of József Kemény written on the occasion of the issuing of the Transylvanian "Saxon" collection of documents entitled *Urkunderbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*[40]:

> [Kemény]'s forgeries reach considerable figures even if we take into account only those charters with which the 'grateful' publishers hurried to 'enrich' their collection. Let us hasten to enjoy the forgeries of our collection, so that once and for all we would put an end publicly (for the specialist it wasn't quite a secret) to this disgraceful pretence that has already costed many deceptions and mistakes.[41]

Such observations, according to which many scholars of the time were aware of the historical forgeries, support my hypothesis which claims that the Hungarian historiography of the nineteenth century regarded a possible public confrontation with the phenomenon of historical forgery as a procedure that might undermine the claims of the same historiography to be the *par excellence* discipline of Hungarian collective memory-making,[42] able to mimetically reconstruct an unaltered ancient Hungarian past.

Discourse of the disciplinary criticism following the paradigmatic shift of the 1890's on past and present historical forgeries also carries a view of the discipline within the framework of which it defines itself. The polarizing hypercritical position of the texts suggests a clear-cut distinction between a true and a false historiography, arguing that, in spite of the

century of historical forgeries, historiography can still make a clear difference between the fictional and factual (of course, for the benefit of the latter).

To start with, we can take a metaphor that recurs obsessively– the trope of the poison:

> The major matter is not that the present volume comprises nine forged charters, […] but the fact that the power of their poison is unforeseeable. Just as the potential of that small, insignificant contagious substance that – once having intruded into the blood –makes the whole rising generation stunted.[43]

This comparison with the danger of a possible degeneration of the genealogy and the community clearly suggests an intimate link between Hungarian national historiography and the vision of the genealogy, and implicitly of the alleged sound character of the nation. In this context, historical forgery is considered an impediment to the unfolding of national history within which the nation manifests itself as a sound body, or – better put – as the rippling of good health in a historical row of closely interconnected bodies. Thus, the sound history becomes also the sound, paradisiacal and immemorial diachronic narrative of the nation. According to the logic of this system, historical forgery – by impeding a faithful representation of the national past – actually questions the desired rejuvenation of a whole national community.

According to another occurrence: "in a certain sense of the word, a real scholar of history is able to use forgeries, the way a physician employs poison".[44] The attempt to dissociate the discipline from the historical forgeries that had sprung from within it inevitably leads to the development of strategies which are seen to reposition the discipline itself. One of these strategies, as alluded to in the text quoted, is a negative inclusion of forgery into historiography by presenting it in a pedagogical way, as a phenomenon that is not worthy of imitation. But, this inclusive exclusion (as we might call it) implies also a framing of the non-referential or semi-referential entities within the historiographical system perceived as a highly referential framework, framing the poison into the sound body – if we toy with the metaphors suggested by historical criticism itself. At any rate, we need to stress the subtle contact between the historical referential and the historical non-referential / semi-referential by means of the phenomenon of historical forgery. This connection – among others

– makes it plausible to interpret the questioning of the objectivistic historical discourse in certain media in Hungarian culture of the time. This problem will be addressed subsequently.

However, before doing so, let us study an example of how historical forgery is perceived as a phenomenon that breaks up a homogenous, converging history and its representation. The discipline itself is shown as a unity, more as a single, almost *telos*-centered narrative, than the space of the divergent and diverse (hi)stories:

> If we compare history to a building, then historical, chronological order is the plaster holding the stones of the building together. Thus a wrongly dated charter is like a wrongly fitted stone. It disrupts the unity of the others, weakening, disfiguring the whole wall. […] Furthermore, the undated charters are like those carved stones that are impossible to place. Those of the kind remain either unused or – if put in the wrong place – uglify the wall.[45]

The idea of a beautiful history that encompasses the roots of the aesthetic strikes again. Norms, such as those of proportionality and unity, founded on the basis of this aesthetic effect, suggest an inherent beauty (and consequently, ethical character) of the historical occurrences and a certain poetic rendering of the very same occurrences. This view of the beautiful history (both as inherent in the events and constructed through certain poetic norms of historiography) is indirectly indebted to an already fading eschatological view of the past (that is beautiful and moral precisely because of its being led by an omnipotent and omniscient divine force). Moreover, the same vision is intimately linked with the norm of the beautiful past expected from and realized by the epic poem, indeed it is intensified by the canonization of a new type of literature and literary *text* from the 1830's onwards: the literary text and literature based on the value of the aesthetic. From this point of view, the fact that – until the mid-nineteenth century – Hungarian literature was also comprised of historiography seems a highly relevant circumstance in establishing the historical grounds for this common conception of the beautiful past shared by disciplines that would diverge after the aforementioned period.

Reception of the Hungarian historical forgeries in the nineteenth century brings to the forefront a ascendant historiography that defined itself strictly along the lines of mimetic representation even when facing cases of non-mimetical representation. Possible events, and those that

never occurred, are fully and overtly excluded from this system. This epistemological feature of the self-definition of the historiographic discipline is also stable for the major cases of historical forgery of the period. On the other hand, however, segments of culture, other than the historiographic discipline, that were also closely interested in the discourse of the past, seem to have reflected on the cases of forgery in a wholly different way.

The concealing attitude of the historiographic discipline seems also to have been established by the gradual changes in the structure of the historical notion of literature. This is not only a narrowing process through which the historical notion of literature becomes segmented into different disciplines, but also a reevaluation of its pragmatics and the semantics of those composing it. The process of reevaluation is – among other directions / orientations – directed towards a new ideal of scholarliness set by the epistemology of the sciences, with a view to conveying their object in an 'exact' way. When historiography defines itself as the discipline *and science* of national memory, able to regain the past in an extremely accurate way, it also declines all the representational methods that would point to a possible, fragmented and partial representation of the past.

The belles-letres also underwent the same process in the mid-nineteenth century: in the 1850's criticism and literary history tried to define themselves as scientific methods of representing the world[46] and Arany's epic poetry of this period can be viewed as a struggle in this sense.[47] The gradual specialization of historiography in the task of revealing 'the accurate national past' implied the articulation of the discipline as a specific discipline (not interchangeable with other disciplines), with specific values and truths (not substitutable with the values and truths of other disciplines), with specialists, specific institutions authorized to utter the truths specific to the discipline. This process of specialization brought about a reevaluation of the media and of the genres that can make statements on the past and stated the value of the different types of statements.

The change in the system of discourse about the past meant that another genre became quite unstable, was looking for new definitions. The historical novel, after a process of canonization several decades long (since the novel itself was hardly accepted as a genre of the Hungarian literary system, low down the poetical hierarchies of the first part of the century until the resounding success of Abafi published by Miklós Jósika

in 1836), lost its strategic position as mimetic representative of the national past after the novelistic achievements of Zsigmond Kemény in the 1840's–1860's.

In my opinion, the debate concerning the accurate reconstruction of the past within this genre and the possibilities and potentialities of this type of novel had, in fact, existed from the very beginning and throughout the career of the mimetic historical representations in the genre. Let me exemplify this statement with an excerpt from a letter by Zsigmond Kemény addressed to Miklós Jósika on December 15, 1845:

> Another question: have you ever ignored the personal relationships of your heroes the way Goethe did in count Egmond's case? I found a manuscript in the manuscript archives of the Unitarians according to which Gyulai Pál's wife was a woman from the Füzy family and Jósika (about whom your novel will be written) ruined him because he was in love with his wife. I want to ignore both Gyulai's marriage and Jósika's wiles, indeed I have made my hero younger so as to have an adventure with a younger woman *cum honore*. The question is: is this allowed?[48]

This special state of affairs apropos the historical novel that caused it to vacillate from a complete refusal of its representations to high appreciation along the functions of another medium, that of historiography, from a contested epistemology within the framework of the novel itself to the necessity to redefine itself amid an altered literary and representational system. To my mind, this semi-stable, changing situation leads to the apparition of a paradigm of the Hungarian historical novel that – rather than trying to mimetically and accurately reconstruct a more or less remote past – reflects on the problems that arise from any discourse on the past.

The corpus is local since it is limited to several novels of Kálmán Mikszáth (and several novels of Mór Jókai that could be considered preliminaries of this subgenre of the historical novel), but it is paradigmatic in its considerable force that made the reception consider some of the questions raised by the texts.

The New Story about Zrínyi, which already from its title alludes to the epic tradition of the historical representation in general, and to the canonic epic poem written on the issue in particular, is the story of the sixteenth century patriot rising again from the dead together with his soldiers defeated in a decisive battle fought against Turkish forces. The act of

raising the heroes from the dead proves hasty and a mistake of the divine forces, signaling a rupture from the divine, centralized, teleological idea of history and the existence of an omniscient and omnipotent *first mover* and Providence-based character of the human occurrences from the very beginning of the story. At the same time the circumstance critically reflects on the genetic master narrative of the Western culture provided by the Bible. From the point of view of this master narrative, the story told by Mikszáth's novel is an illegitimate and non-canonic one and so are the main figures of the text from the point of view of canonic historical representation.

However, the ceaseless reflections on the canonic and traditional ways to represent the past often posed the questions of legitimacy / illegitimacy throughout the story. For instance, on seeing Jókai's mid-century successful play about him, a work also used as a major historical representation throughout the millennium, Zrínyi considers it to be mendacious. But neither is the narrator of the novel the omniscient story-teller one might have been used to: he often mentions that his knowledge is mediated by other texts, be it synchronic or diachronic, and that he got his news second-hand. The end of the novel employs an excerpt of the intertext it had already alluded to in its title: the canonic epic poem written by the poet-hero descendant of Zrínyi, reworking its semantics by qualifying the reality represented by the quoted verses as a 'dream'. Thus it brings to the forefront not only the importance of the medium of representation (the past represented in an epic poem has a wholly different ontology and epistemology from that represented in a historical novel), but also the historical character of the different representations: their intimate links with different traditions of historical representations in different periods.

And, last but not least, the novel under discussion foregrounds the issue of the authentic and the replica. According to the answer given in the text, no perfect replica is possible: for instance, not only the Bible is reworked when used, but when quoting a passage from Horatius' *Ars poetica* urging an *identical* death of the heroes with the original one, the figure of Patacsics changes the original *Haec decies repetita placebit* on the beauty of the identical occurrences into a vulgar Latin *Bis repetita placent*. Thus not even the canonic poetic discourse on the possibility of identical representation remains identical. Representation has always a novel ontology as compared to the original, being something new, itself an original, a re-presentation. And the central figure through which the

issue of the nature of historical knowledge (together with the agents and texts that produce and construct this knowledge) is brought up, is a semi-referential historical figure, existing in this form only through its representation within the novel. Such a non-canonic, semi-referential hero reminiscent of the figures, events and circumstances created by the Hungarian historical forgeries of the same century, is the focus of another unconventional historical novel by the same author, entitled *The speaking cloak*. The Turkish-Hungarian battles come to an abrupt end when the Hungarians of this latter novel receive from a Turkish leader the extraordinary present of a cloak that makes every Turk listen to whoever puts the cloak on. The Hungarians of Lőcse (to whom the cloak was given) are not able to discern the sign that makes the enemy yield to them every time it encounters the wearer of the cloak; they simply take the signifier of the sign for the invisible signified. Thus the attempt by an influential community member to sew an identical cloak inevitably ends in failure because he constructs the original sign in a completely different way than did those who created it. The concluding part of the text shows the famous nineteenth century Hungarian forger, Sámuel Nemes Literáti settling for the sake of posterity what had been a thorny question, even for those in Lőcse: the state of the original, 'speaking' cloak. Here, in this text, the presence of the forger itself poses questions on the nature of historical reconstruction, the epistemology of traditions belonging to different cultural communities, and questions regarding the problematic figure of the historian that decides in matters of the past.

The experience of the artefactual character of the re-constructed and re-presented national past, and the past in general, is much indebted to historical forgery as a phenomenon of nineteenth-century European culture. Viewed from this point it is not accidental that Mikszáth's reflexive historical novels are published in exactly the same period historiography finally decides to face the problem of a whole century of historical forgeries. The answer of disciplinary historiography and the type of novel with a wholly different epistemological tradition falls apart. The latter uses the experience of the historical forgeries to reflect on the epistemological nature of its own foundations and the foundations of the discourse on the past in general.

The experiences that shake historiography and its rankean epistemology and struggle to become a representative discipline are productive in another segment of Hungarian culture that had problems with the objectivistic project from its very beginning and had experienced a

changing status before the end of the 1890's. A paradigm of the historical novel becomes playful and ironic by integrating the value of the *possible* present in the phenomenon of historical forgeries, thus becoming a historical metafiction[49] reflecting on a wide range of possibilities of speaking about the past.

5. Imagining the past: geographies of bygone Hungarian times

The visual representation of the archaic times is not just another type of historical representation of nineteenth century Hungarian discourse on the past, but a strategy of legitimation in the era of pragmatic cultural discoveries in which becoming acquainted with things other than things known (either it parts of another or the same culture) became an aim in itself.[50]

Science has its poetics (a historical poetics, of course, changing from one historical epoch to another) and the imaginary geographies constructed on the archaic history of Hungary and Transylvania can be interpreted as an essential and organic part of this kind of poetical tradition of nineteenth century Hungarian culture. From this point of view, the conflicting imaginary geographies allude both to the different ways of conceptualizing the Hungarian past and to the different (some now canonized, some now prohibited) ways of conducting scientific investigation.

In this sense, a place to start with is the case of Magyarvár (The Hungarian Castle), an imagined, but symbolic place for all those in the nineteenth century who believed in the Caucasus-based origin of the Hungarians.

In the list of hypotheses on the origin of Magyarvár special status is accorded to travel diaries and their accounts of travelers since their 'direct experiences'. This type of verosimilic argument has led to the travel notes of Sándor Csoma Kőrősi begin quoted often by those who argue for the existence of Magyarvár throughout the nineteenth century. He himself is looking for the primeval Hungarian places more eastward, in the region of Bokhara (approximately in today's Uzbekistan). As regards their migratory route, he accepts without reserve the idea that they had also passed through Persia en route to Europe, as can be seen in the following quotation from his last will and testament formulated March 1, 1821, in

Teheran and published four years later in the periodical *Tudományos Gyűjtemény*:

> From the foregoing it is clear that our ancestors started off from here as cultivated people centuries before Christ, and from here onwards they were headed for Arabia, maybe for Abyssinia, then Syria, Assyria, Armenia, Georgia, Russia, and Europe.[51]

In 1824, Gergely Jaksics returns to Asia, surprising a great many people when he is said to have reached the Caucasus, "the ancient Hungarian land", having discovered also more than seven million people "mixed with Mohammedans, Persans and Mongols" and speaking Hungarian. If after forty years Ferenc Toldy rejects the ideas and experiences of Gergely Jaksics or Nazár Szabó, he nonetheless considers the ruins of Magyarvár a geographical reality beyond dispute.

A rival geography has its source in the Finno-Ugrian theory on the history of the Hungarians. In 1770, a Hungarian priest took sides regarding the alleged Finno-Ugric origin of the Magyars. János Sajnovics was, in fact, only one of a considerable number of scholars as, in general, literati like Strahlenberg, Pallas or Schlözer had been documenting with an increasing amount of linguistic material the alleged analogies between Hungarian and the different Finno-Ugrian languages. Western Siberia, or a region called Jugria (or Juhria) located in the northern part of Russia, began to be referred to ever more frequently. The main question that then arose was: how did the ancient Hungarians get to Scythia and where did they go to from there? From the south to Jugria or to the south from there? One thing was sure: the Finno-Ugrian conception (now canonized) brought about a theory that stirred many passions during the nineteenth century but also gave rise to a characteristic imaginary geography permeated with images used in utterly different ways by the adherents of the theory and its opponents.

Geographical images are sometimes highly historical. An imaginary homeland that still had adherents in the first three decades of the nineteenth century is related to the concept of the biblical origin of the Hungarian nation that goes back much further than the century in question. The original framework it fitted into before the nineteenth century was that of the divine origin and chosen nature of the Hungarians, making them similar to the biblical Jews. This narrative of similarity and chosenness produced both a positive self-view and an eschatological explanation for

the problematic and negative issues of the present and the past, having a teleological future of the promised divine care. The images associated with the biblical theory of the origins of the Magyars go hand in hand with the images of the Bible employing Egypt, Palestine, etc. It is worth dwelling on some excerpts from the works of a most zealous devotee of the concept, the historian István Horvát. In his courses delivered at the University of Pest, he sketched a universal, rather than a local history of his nation:

> In the first instance it should be known that – according to Moses – the history of mankind begins with the history of the Hungarian nation. Moses was born in Egypt, he was educated there and his aim was not [from the beginning] to strongly encourage the knowledge of the Lord. That is why he could only write of the genesis which he had heard in Egypt. But the inhabitants of Egypt of that time were the Hungarians. In the Holy Scriptures no Egypt can be found, only *Maszar*. The word Egypt appears only later and means nothing more than Germany. So the Germans came to Egypt just after the Hungarians. They were called 'those having a plait' (*cofos*) or mutes, because they were forbidden to speak with other nations. […] All the ancient writers agree on Egypt being the cradle of humankind, the land where those gigantic pyramids can be found that are called the columns of the Scythians, i.e. *Columnae filiorum Sethi*. The Holy Bible comprises many Hungarian words and the Arabic writers say that the first human was called Adam since God created him from earth. But his real name was Gyula. The ancient scholars often mention Vulcanus and 'vulcanus' means 'to catch fire'. But 'gyul' means the very same.[52]

The enormous differences between the different conceptions are obvious. The theory of the biblical origin of the Hungarians can accept neither Jugria nor the assumption that the Hungarians originated from Central Asia. Adherents of the Finno-Ugric theory could hardly imagine strong links with the Caucasus or Persia, thus they were forced to deny any connection with the Huns, the Avars, the *Jász* and the *Párthus* people.

Thus we can see that the genetic master narratives all have their corresponding imaginary geographies. The rivalry between the 'real' homelands is also the rivalry of the imagined homelands, of their rival images.

An attempt to reconcile the diverging genetic master narratives was initiated at the end of the eighteenth century. However, the Pan-Hungarian idea – being the concept in question – met with failure owing to resistance

from Schlözer and his fellow-scholars. In fact, this failure of the Pan-Hungarian idea, together with the pragmatics of the afore-mentioned concepts of the genesis of the Hungarian nation, can be regarded as textbook examples of the cultural embeddedness and politics of every scientific idea and argumentation. For Schlözer,[53] and indeed for most Hungarians, having Finno-Ugric historical relationships implied a humiliating ancestry in an age when grand genetic links accorded the right to a glorious present. The struggle to assign the most ancient genesis possible to one's own community at times meant not only positioning oneself but positioning the other community, too – as is clearly shown by the allusion in Horvát's text to the genetic struggle between the Hungarians and the Germanic people.

The vindicative answer, much indebted to the role played previously by the *theodicaea*, has the form of a direct response on the level of diachrony to the alleged cultural backwardness, an argument advanced by many German scholars. In this context, when vindication is the *telos* of paramount force, the poetics of the sciences and of the theories associated with the discourse on the past are clearly defined by their power to argue for a diachronic viability of the nation. Thus the value of those theories and the imaginary geographies associated with them that appear to endanger the success of the vindicative process – such as the theory of the Finno-Ugric descent – is depreciated. For example, the density of discourse opposed to the theory of Finno-Ugric descent from this specific point of view can easily be discerned from the fact that the most influential periodical of the 1820's abounds with materials of this nature: taking, for example, the 1822 and 1822 volumes of *Tudománytár*, we find at least seven studies of considerable proportions that refute the Finno-Ugric theory in a vindicative way.[54]

The imaginary geographies of the Hungarian past in the nineteenth century are essentially images of imagined homelands.[55] The imaginary homelands of most importance for the genesis of the Hungarian nation can be regarded as refunctionalized components of national identity since the model of the pre-eighteenth/nineteenth century conception of the Hungarian nation has a structure based on the Hungarian (in the sense of *Hungarus*) aristocracy as the community legally representing the nation. On the other hand, the structuring privilege of the aristocracy is nothing but the value of personal genealogy.

Consequently, the aristocratic concept of self-definition and representative value also becomes a representative value within the new

structure and notion of the nation, despite the fact that the aristocracy was gradually losing its position, becoming the only community that can legally represent the whole national community.

Genesis and genealogy as concepts and as image-generating concepts dominate all the genres of nineteenth century Hungarian culture that attempted to represent the past of the nation. From the epic poems of Mihály Vörösmarty, Márton Debreczeni and Endre Horvát Pázmándi in the 1830's, to Ferenc Toldy's literary histories in the 1850's–1860's and the imaginary of the Kazinczy commemoration festivals of the same period,[56] all were structured on the model of the nineteenth century idea of the Hungarian nation (itself in turn partly structured on the aristocratic idea of self-representation) that was based in part on the idea of a glorious genesis and genealogy that could be retraced for the purposes of founding the present.

5.1. The Hungarian millennium: discourses on the national past and communities of interpretation

The construction of the Hungarian millennium as an event is a textbook example of the way the poetics and politics of history-making converge. In this sense the past is modeled not only according to an event that has taken place, but also by the passing on of the representation of the event and by the ideas of representation, values, and interests of the present in general, and of different communities of interpretation in particular.

By way of example, we may refer briefly to the premises and the first arrangements of the millennial celebrations, such as the decision for the correct date of the Hungarian conquest, and consequently the exact time for the celebrations. On October 17, 1892, the Hungarian government turned to the Hungarian Academy of Sciences in order that the date of the conquest be decided. The board assigned this task would not take a common decision and three of the historians accepted to share their opinion with the assignor and the public. According to Gyula Pauler, it was only the time of the occupation of the lands beyond the Danube that could be considered the end of the conquest; he thus placed the event in the year 900. Ferenc Salamon held a similar opinion to Pauler but decided on the year 898. Károly Szabó declared that an accurate answer could not be given but was certain that by 898 the whole territory had already been conquered. The Hungarian academy of Sciences did not mediate between the three opinions and passed them on to parliament. Parliament,

after considering economic and political factors, decided in favor of the commemorative year 1895 (and implicitly for 895 as the year of Hungarian conquest), though in 1893 – reckoning there to be insufficient time for completion of the constructions – it modified the Act, codifying the year 1896 as the year of the millennial celebrations (and similarly the year 896 as the date to be celebrated).

Thus the final decision on the event to follow, and consequently on the nation-founding event that occurred in the past, was a political one that transcended the complex constructs and arguments of historians (who used it at the same time), illustrating well both the poetics and the use of the poetics, i.e., politics of the remembrance of the event[57] and the hierarchy of the decision-making factors of the framework and the space of power the remembered, re-constructed event is inscribed into. Given the relationship of the decision-making factors, the specialization of the politic subsystem of the Hungarian culture can be underlined; the increased decision-making power of the former allows often it to prevail over other subsystems (for instance, that of historiography) and take over their functions (for example, modeling of events, historical or not). However, the political subsystem of Hungarian culture was not the only medium to acquire new functions at the time of the millennial celebrations. The use of public space evidenced major differences as compared to the politics of remembering of the mid-century commemorations. The erection of statues and commemorative pulchres within the public space in honor of the literati and of major figures of Hungarian canonic history, the cult-like use in public of portraits and personal belongings of the same, and the rise of the humanist museums signal a paradigmatically changed attitude towards the literati and the humanist type of national culture and the idea of need for macrocommunal remembering in nineteenth century Hungarian culture from the 1830's onwards.[58] The millennial celebrations, and particularly the millennial exhibition as focus point of the celebrations can be considered a reconsideration of the literary cults, of their remembering techniques, and the historical culture in general, mainly owing to the latest technological achievements, both in the realization of the objects exhibited at the millennial exhibition and in foregrounding of technology as a phenomenon to be contemplated and remembered.

As part of the millennial exhibition, a whole village – the so-called millennial village – was built and presented as an accurate and successful reconstruction of the historical past: it had buildings and memorials that

evoked and allegedly represented the events considered of major importance in the Hungarian past. For example, a whole Turkish community was reconstructed from the time of the Ottoman occupation, including Turks, while even a fakir was brought from the Middle East. On the other hand, not only was historical past presented as something worth valuing, but the present was also accorded values that made it appear to rival the achievements of the historical past. The latter phenomenon similarly employed architectural entities: the building of many exhibition pavilions (considered works of art), new bridges over the Danube (presented as symbols of unity between the historical Buda and the new Pest), the erection of different but related monuments on various symbolically interpreted sites in Hungary and Transylvania, etc. This highlighted the new values attached to technical progress, but also that this technical progress was as a foremost value of the present, the achievements of the present being described with the representations and techniques formerly employed to represent the canonic events and realizations of the past. The greatness of the present is described in terms of representing the historical past since the representations of nineteenth century history mainly converged on the representations of achievements. The rising status of the present, of the synchronic events of Hungarian national community, also has its roots in nineteenth century Hungarian culture: from the issuing of Szilágyi's *Klió*, a historical journal dedicated to matters of the synchronic times, to the representations of the 1848 revolution in diaries and memoirs, and the assertions of the mid-century commemorations according to which the nation would celebrate itself by the remembering of its past glory and major figures.

On the other hand, however, the celebrated space of the present is not also a virtual space of the nation: the use and symbolic structuring of the public space of the whole Hungary and Transylvania (through the erection of memorials at interconnected locations) and the construction of a homogeneous national space by transforming the geographic spaces of the national community into cultural spaces – a fine example of the latter is given by the employing of pictures of 'representative' 'national' spaces in the official four-language millennial album entitled *The Millennium of Hungary and the National Exhibition.*[59] These procedures of constructing the national cultural space were based on former representations of the national space on the occasion of the mid-century commemorations of the literati. For instance the 1859–1860 commemorations in honor of Kazinczy took place in more than 120 places

around the country, affording participants a sense of relatedness and homogeneity. The major difference between the said procedures and millennial way of constructing common national space resides in the fact that the latter pushes to the margins the controlled and centralized character of the construction of the communal space in question.

By means of the special status and persuasive force of the politics of commemoration of the millennial exhibition, the latest technological achievements were often used to represent issues of the canonic past: technology thus becomes a canonic way of representing the past worthy of re-construction. For example, the influential daily paper *Fővárosi Lapok* informs us that

> James Pale, the English pyrotechnist, famous for the fireworks at the Chicago exhibition and the organizer of the firework celebrations on the occasion of the coronation of the Tsar in Russia will stay in Budapest in the coming days. Throughout the whole exhibition he will present his splendid show every evening. The program will take place at the side of the exhibition called Constantinople. The illustrious pyrotechnist will display famous scenes of Hungarian history in images of fire: the christening of Vajk, Árpád lifted on the shield, the coronation of St. Stephen, King Matthias entering Vienna, Maria Theresa in the well-known scene of [the aristocrats uttering] 'Vitam et sanguinem', the coronation of our king etc.[60]

Pale's case is not singular: from the balloon that could be hired to view the panorama of the exhibition, the main space of millennial representation, to the latest technological inventions exhibited in the different exhibition pavilions or the four mile ride across Budapest to the main gate of the exhibition with Europe's first metro – all suggest use of the latest technology as an *independent representational object* (and not only as representational method, as in Pale's case) of national representation. In fact, the phenomenon can be considered the outcome of a whole process already touched upon in former chapters: the increasing reputation of the sciences in Hungarian culture in the second half of nineteenth century and the subsequent change of the canonic representational methods and media this paradigmatic shift brought about. It has already been pointed out that nineteenth century Hungarian philology, interpreting its object in the framework of the representational process of the nation, had not only poetics, but also politics. Let us now pinpoint the same issue in the use of technology in the millennial celebrations. From the very moment of its canonization, science not

only changed the structure of the accepted and rejected ways of representing the nation, but was also changed through its being used to represent the national community: throughout the millennial celebrations the politics of its use is as evident as the poetics.

5. 2. All (?) in a book: the millennial album

The official[61] commemorative album was another medium of canonic representation of the state of affairs of the millennial times that is worth discussing. The core of this chapter will focus on the way the album pictured some the allogens, contrasting it with the self-representation of the respective ethnic communities and with other representations of them respectively.

Ethnic communities were usually referred to once and pictured as coherent groups, thus making understanding them appear unproblematic. Indeed, this epistemology suggests the necessity of a 'simple' viewer and of a 'simple' view since the alleged plain character of the respective ethnic group (as opposed to that of the Hungarians who are presented from several perspectives and thus appear more complex) establishes a hierarchy of the Hungarians and the allogens in the album.

On the other hand, the album often positions the different ethnic communities by establishing a link between the Hungarian community and an allogen group and introducing subtle, value-loaded labels regarding the cultures in question. For instance, the Romanians are represented as fellows:[62]

> Among the different races of Hungary, the Ruman (Walach) population, occupies, with regard to numbers, an important position. The [R]umanians came to Hungary, and Transylvania, in the fifteenth century, filling the gaps in the population, caused by the [T]urkish wars, and replacing the waning [H]ungarian population. Now they are steadily advancing in culture under the brotherly protection of the [H]ungarians. They are still shepherds and agriculturists, but are quickwitted, their customs are modest and their wants easily satisfied. Our picture represents the dwelling-place of a well-to-do [R]omanian peasant.[63]

The text not only describes, but also offers evaluations when presenting the Romanians: their advancement in matters of learning[64] is possible only due to the Hungarians, thus implying a collective civilizational gap

between the two groups.[65] The passage touching on the alleged needs of the Romanians is also heavily value-loaded: in a culture where the notion of the *specialist* is intimately linked to the notion of *refinement* (refined taste and refined knowledge) [66], the lack of refinement regarding the needs, preferences and values of a community alludes to a rudimentary character of the very same group.

5. 3. 'Our paradise' vs. 'their decadence'

The homogeneity that is often underlined in the discourse of the millennium regarding the participation of the 'whole' nation in the millennial celebrations which also proves to be a recurrent idea in the album, covers up criticism of the ethnic groups, signaling both the contested nature of the idea of a homogenous unity and another interpretation of the notion of the nation. If the prevailing image of the official commemorations is that of a (re)new(ed) conquest based on the diachronic and synchronic achievements of the Magyar nation[67] (thus a reworking of the idea of power according to the new, canonic norms of knowledge, work and technological achievements), the rivaling image as put forward by the Romanian newspaper entitled *Tribuna* is that of a brute and pre-Christian force. In fact, the image and the attitude are the natural products of the process of *othering*: the Romanians were excluded from the canonic narrative of the original conquest (and thus from any possible new conquest) and take on the role attributed to them by the canonic Hungarian narrative, that of the defeated people seeing the conquerors in a wholly different way from the way the conquerors themselves see themselves:

> It seems as if the pagan hordes were coming… The same invasion as a thousand years ago, but in another shape. They don't come on the backs of horses without saddle any more, but invade unscrupulously; they don't hit with their swords, but with the swords of *the power of the state*, with ministerial decrees and by taking legal action. The shapes have changed, but the essence has remained and it is observable at these millennial celebrations. It is their pagan character, a paganism that is intolerant and inimical towards anything that is Christian.[68]

In this context, when the excluded rival the ideas of those who have excluded them, all the qualities of the canonic thinking are critically

reworked: for example, the image of the official receptions is transformed into the image of orgies involving not only those considered to belong to the *other* community, but also those who are seen to have gone over to the *other* side by some deed of theirs:

> In Făgăraș the first act of the millennial orgy took place in a way worthy of the equestrian people and to the historical significance of the doubtful and tragic event: the invasion of the hordes of Árpád of the beautiful hills and the enthralling valleys of Dacia in 896 (sic). All the characteristics of the Jewish-Hungarian nation have become clear: terrorism, gendarmes, trumpet-calls, binges, speculative transactions and the most clear evidence of Hungarian civilization of the thousand year-long Hungarian culture – the smashing of windowpanes.[69]

Or:

> Do you know the identity of *Szerb*, the executive officer of the Act on the millennium? – He is *Gyuri Szerb*, one of those 'Romanian' deputies who argue that they represent the 'people' in the Hungarian Parliament. Gyuri Szerb is that *George Szerb*, who – though an ethnic Romanian and member of all the synods and congresses of the Romanian Orthodox Church – voted for all the so-called 'church' Bills; he is that *George Szerb* who is still member of the board of the *Gozsdu* foundation. He presented the Bill on the millennium. He played the role of the 'civilian priest' of the deathly solemn ceremony that took place yesterday. […] only his – the 'Romanian's' – lips were moving so as to utter the millennial prayer-law in the name of the Hungarian nation.
> What an irony! […] In the schools and churches the celebrations are ordered by the Romanian bishops, they themselves singing hymns for God and for the Hungarian race in the Romanian language. What an irony![70]

The process of *othering* functions here according to a less discussed logic of the symmetric oppositions:[71] the way a community defines itself in such a relationship leads not only to a certain type of the definition of the *other*, but also to a certain way he is perceived by the *other* community. Thus this latter perspective is very much the product of the roles attached to the group in question by the perceiving community.

The images of the ethnic communities that contest the official millennial conceptions draw our attention to another aspect of the canon that they are repudiating: all the canonic texts and the rites of the

millennial celebrations have a norm-making role. They domesticate models of behavior, prescribe the accepted, the tolerated and the rejected attitudes towards the different narratives, events, deeds and communities and suggest the consequences of accepting or rejecting the models respectively. We can exemplify the statement as follows:

> Young and old alike are in a fever of excitement because of the preparations for the millennium. The painter has taken out his brush, the writer his pencil, the blacksmith his hammer and the peasant his plough in order to create their most beautiful work in honor of the millennium. One hand was shaken by another so as to make this event the most monumental of all of events; to live to see it has become the wish of the wishes in all Hungarian hearts.[72]

At first sight the text seems generalizing, but harmless. However, if we follow the way it constructs entities, gives them identity, prescribes communities and the criteria that decide on membership in them or exclusion from them, we gain an understanding of the exemplifying and evaluative functions of the canonic millennial discourse. As for the text, the basic criterion for belonging to the Hungarian nation is that of intense participation in the millennial celebration: he who doesn't (want to) participate is positioned outside the community. The text thus establishes the borders of the Hungarian community and offers a possibility to those who wish to be a part of the nation. The excerpt also suggests models of participation at the celebrations, exemplifying the way the 'real' community members should behave throughout the commemoratial event: according to the passage, participation should be active and unconditional.

As most of the images of the official celebrations are paradisiacal and allude to the possible rejuvenation of the Hungarian nation, and since every system is a relational one, in that every component defines how the other component will appear, it follows that the logic of contestation in a system that self-defines as paradisiacal will naturally be that of decadence. Thus, the image of eternal rejuvenation will normally be presented in a rival version as the beginning of the end:

> The engine of this powerful tendency – writes somebody in *Tribuna* – is neither a sincere enthusiasm, nor a real patriotism, not in the least! In moments of lucidity all Hungarians and all their newspapers confess it. We have already quoted many voices that share this opinion. 'The nation' is

> tired and enervated because of excesses and corruption, *it has grown old*. It is written all over its face and eyes how much it regrets buckling down to such a huge work.[73]

While the thousand years denote nothing other than the viability and an eternal rejuvenation of the Hungarian nation in ceremonial narratives, the same period of time is a decisive sign of old age and of the incapacity of the nation to carry out glorious deeds.[74] The formal and symbolical border of the thousandth year is obvious, but the values attached to it lead to completely different narratives on the past, present and future of the Hungarian nation.

5. 4. 'Our most beloved king' or 'our most beloved emperor'?

The gestures of representation of the canonic celebrations can be viewed also in light of their rivalry with other conceptions of the Hungarian nation, the ethnic communities and the whole of the Austro-Hungarian Monarchy respectively. Examples of this are given by another album, the first photo of which belongs to Francis Joseph I. He is labeled not as *emperor*, but as *king*:

> A few decades of political liberty were sufficient to alter all of this [i.e., the backwardness of the country]. *Under the mild and glorious rule of our beloved King Francis Joseph I,* this country has been, so to speak, born again, and by its resources and natural elasticity it has attained in an incredibly short space of time, in leaps, all that other nations had to fight for over centuries, and every half decade now marks other bold advance in its progress.[75]

The labels are not neutral and insignificant since they denote different legal realities and different conceptual representations of community in post 1867 Hungarian culture. Much of the controversy preceding the Ausgleich of 1867 that led to the Dual Monarchy rested on a Hungarian argument that maintained that the notion of the emperor had no meaning in the Hungarian historical tradition. In the end Francis Joseph I was crowned *king* of the Hungarians a month prior to the Ausgleich.[76] Within this framework of cultural tradition, the millennial Hungarian practice[77] of calling Francis Joseph I king marks the way in which the millennial celebrations expropriated the figure of the leader of the Austro–Hungarian Monarchy.

The idea underlying the complex corpus of belles letres, published by the daily *Fővárosi Lapok*, suggestively entitled *A Thousand Years in Verses* and written by twenty-seven poets, is a diachronic core and the history of the Magyars is presented as a history of those who had led the community in critical situations. The texts that might be of particular interest to this paper are those written on Maria Theresa and Franz Joseph I, being not only king / queen, but also emperor / empress. The text entitled *The tears of the queen* foregrounds the helping hand lent by the Hungarian Diet to Maria Theresa and does mention the fact that the heroine of the text is also the empress. Francis Joseph I, the protagonist of the last text in the telic narrative of the corpus in question is not only king of the Hungarians, but also a divinely elected leader sharing the qualities of the chosen nation. These strategies of representation aim to produce a historical narrative in which the possibility of any communion with any other community is out of the question: according to the logic of this strategy the genealogy of the community should be 'pure' in order that the community may have pretensions to a characteristic and unique past, present and future of its own.

Representations of this kind may be taken as counter narratives of concepts, such as those developed by the large enterprise entitled *The Austro–Hungarian Monarchy in Texts and in Illustrations*. The twenty-one enormous volumes, edited by Archduke Rudolf, construct an empire that transcends national differences. Rudolf's preface, published widely in 1885, sketched also the idea behind the work:

> In spite of some good preparatory works, the Austro–Hungarian Monarchy still lacks an enterprise that would present its people, being the result of both the latest scientific research and the latest artistic means of reproduction. A work is missing that would produce an enthralling and didactic image of our homeland [!] and of its people.
> The study dedicated to the people of the Monarchy presented huge opportunities to the scholars, and increased the patriotic love in a manner that cannot be neglected. The more we study the virtues of the people and their mutual interdependence, the more the feeling of solidarity and affinity that should unite the people of our country strengthen.
> People that have been separated from other communities by their language, traditions and divergent development, will be pleasantly surprised to notice the scholarly interest in national character, and it will be this feeling that will push them to search for their spiritual center in the Monarchy.[78]

This vision of the Monarchy, and implicitly of Hungary as well, is totally different from that which comes to the foreground throughout the millennial celebrations. It is a vision that enfolds the Hungarian community (and also the Romanians from Hungary) in a structure that is not on the same level with the people that constitute it. The characteristics of the structure transcend the particular qualities (such as language, traditions, a unique and specific history) that constitute the different nations of the Monarchy, underlining constituents as a common sense based on a mutual, diachronic and synchronic interdependence both in "a spiritual and a material sense".[79] The millennial celebrations outline that the idea of a macroregion, a *Mitteleuropa* was widely contested by the state-nation logic of the millennial Hungarian national community that celebrated its thousand-year existence.[80]

In conclusion: the millennium as an event was not only a celebration of the Hungarian community, but also a complex system of rival values on the self-perception and identification of several communities, the framework that gave rise to analogous and conflicting representations of the role and fate of different communities (be they national, social or ethnic), of their position in respect of different *types of communities*. The millennium thus became the phenomenon through which, in contrast with which, and along which, individuals and communities of interpretation with different values could define their significances and roles.

6. In lieu of conclusion

> But we cannot avoid remaking our heritage, for every act of recognition alters what survives. We can use the past fruitfully when we realize that to inherit is also to transform.[81]

NOTES

1 Illuminating on this matter are: VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'historire*, Éditions du Seuil, 1971; WHITE, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth–Century Europe*, The Johns Hopkins U. P., Baltimore, 1973; idem, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins U. P., 1978.; idem, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins U. P., Baltimore, 1987.; HOBSBAWM, Eric – RANGER, Terence, ed., *The Invention of Tradition*, New York, 1983.; LA CAPRA, Dominick, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Cornell U. P. 1985 (1983); SMITH, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, 1986; Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1989.

2 The view is indebted to Gadamer's hermeneutic conception on the possibility of interpreting the past, but is skeptical regarding the possibility of a perfect dialogue between the past and the present: GADAMER, Hans–Georg, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübigen, 1975, 4th ed.

3 The policy statement of the Academy published in the first volume of its yearbooks states – among other things – that the Society should polish and protect the language since by means of national language "the nation is not just a group of people, but a respected national body that rules over others, as did Greece over Rome". *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, I.(1831–1832.), Trattner–Károlyi, Pest, 1833, 3.

4 See the materials published in PACH, Zsigmond Pál, chief ed., *A magyar Tudományos Akadémia másfél évszázada*, Akadémiai Publishing House, Budapest, 1975.

5 A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei.

6 For previous, post-Enlightenment views on the Hungarian language see CSETRI, Lajos, *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában*, Akadémiai Publishing House, Budapest, 1990, 11–103.

7 Some excellent general studies of the issue: SZŰCS, Jenő, *A magyar nemzeti tudat kialakulása*, Balassi Publishing House – JATE – Osiris Publishing House, Budapest, 1997.; with particular focus on literary aspects: TARNAI, Andor, *Extra Hungariam non est vita…(Egy szállóige történetéhez)*, Akadémiai Publishing House, Budapest, 1969.

8 ERDÉLYI, János, "Népköltészet és kelmeiség", in *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások*, Akadémiai Publishing House, Budapest, 1991, 194.

9 Closer inspection shows that many links can be established between the representations of an aristocratic tradition perceived for several centuries as truly and exclusively representing the nation and the nineteenth-century

Hungarian literature that attempted to define itself as the *par excellence* medium for representing that same Hungarian nation. Here I will only mention the exclusive character of belonging to the representational groups in question, the symbolism of dueling in the literary criticism of the 1850's alluding to the canonic form of protection in all matters of honor in the aristocratic circles of the period, and the fact that the vast majority of writers to establish a canonic institution, the Hungarian Academy of Sciences, were also noblemen.

10 GAAL, György, *Magyar népmesegyűjtemény*, ed. Gábor Kazinczy and Ferenc Toldy, Pest, 1857-1859, III., IV-VII.

11 GYULAI, Pál, "Adalék népköltészetünkhöz", in *Kritikai dolgozatok 1854-1861,* edition of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 1908, 308.

12 *Ibidem*, 318-319.

13 For a critical insight into the overvaluing of textuality and the historical consequences of this phenomenon see the writings of the famous collection of papers: CLIFFORD, James – MARCUS, E. George, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986.

14 GYULAI, Pál, "Adalék népmeséinkhez" in *Kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850-1904*, edition of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 1927, 50.

15 *Ibidem*, 51.

16 The correspondence between Kriza János and Gyulai Pál is a fragmented, as is all of Kriza's correspondence. Most of Kriza's letters have been preserved in the archives of the Országos Széchenyi Könyvtár, Budapest. For their incomplete publication see: KRIZA, János, ed., *Vadrózsák. Székely Népköltészeti Gyűjtemény*, Athenaeum Publishing House, Budapest, 1911, 378-416.

17 The son of Arany János. The edition referred to: ARANY, László, *Eredeti népmesék*, Pest, 1862.

18 Kriza János to Gyulai Pál: Kolozsvár, August 12, 1862, National Széchényi Library, Correspondence Archives.

19 Kriza János to Gyulai Pál: Kolozsvár, 29. October 1862, National Széchényi Library, Correspondence Archives.

20 Kriza János to Gyulai Pál: Kolozsvár, November 19, 1862, National Széchényi Library, Correspondence Archives.

21 Gusztáv Wenzel, "Magyar történelem vagyis történetkutatás, történettudás és történetírás Magyarországon" (Hungarian History Namely Historic Research, Historic Knowledge and Historiography in Hungary), *Kelet Népe* 1856: 1, p. 139.

22 Pál Gyulai, "Thaly Kálmán Bottyán Jánosról" (Kálmán Thaly on János Bottyán), *Budapesti Szemle* 1867: 8, p. 369.

23 For an other types of interpretation on the issue of beautiful history see: RICOEUR, Paul, "Expliquer et comprendre. Sur quelques connxions remarquables entre théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de

l'histoire", in *Du texte á l'action. Essais d'hermeneutique*, II. Coll. Esprit, Éd. du Seuil, Paris, 1986, 161-183.; RÜSEN, Jörn, *Lebendige Geschichte: Grunzüge einer Historik III. Formen und Funktionen des historischen Wissens*, Göttingen, 1989.

24 My usage of the term follows that of Fish: FISH, Stanley E., *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge, 1980. For a Hungarian critical debate on the issue of interpretive communities see: KÁLMÁN, György C., ed., *Az értelmező közösségek elmélete*, Balassi Publishing House, Budapest, 2001.

25 Different but nonetheless interesting and challenging interpretations on the issue of forgery that influenced my argument, are: Corino, Karl, hrsg., *Gefälscht! Betrug in Literatur, Kunst, Musik, Wissenschaft und Politik*, Greno, Nördlingen, 1988.; STAFFORD, Fiona J., *The Sublime Savage. A Study of James Macpherson and the Poems of Ossian*, Edinburh University Press, 1988.; GRAFTON, Anthony, *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, 1990; JONES, Mark, ed., *Why Fakes Matter. Essay on Problems of Authenticity*, British Museum Press, London, 1992.; RADNÓTI, Sándor, *Hamisítás*, Magvető Publishing House, Budapest, 1995.

26 The essence of this partly ethnic debate is based on the fact that a family answering to the name of Sándor sent the chronicle to the Transylvanian Society for the Cultivation of the Hungarian Language. It contained an allegedly authentic copy of text from 1533, authenticated in 1695 and appearing suddenly in 1796.

27 See for instance GAÁL, György – SZEMETHY Imre – BANGA Ferenc, *A' tudós palótz, avagy Furkáts Tamásnak Mónosbélbe lakó sógor-urához irtt levelei*, I–II., Budapest, 1999. [originally published in 1803–1804.]. For an overall survey of the image of the regional culture at issue in this period see: KERÉNYI, Ferenc, "Lisznyai Kálmán és a palóc„kelmeiség" in *Nógrád megyei múzeumok évkönyve*, 1976, 281–297.; KÓSA, László, "A palócok néprajzi kutatása a kezdetektől az 1960-as évekig", in *Palócok. I. Kutatástörténet, föld és nép*, ed. BAKÓ, Ferenc, Eger, 1989, 9-28.; SZILÁGYI, Márton, "Lisznyai Kálmán és a palócok regionális műveltségének romantikus képe", in HOFER, Tamás, ed., *Népi kultúra és nemzettudat*, Budapest, 1991, 61-69.

28 For an interesting sample of this type of argument see: HORVÁT, István, *Rajzolatok a magyar nemzet legrégiebb történeteiből*, Pest, 1825, 45-46.

29 For Herder's influence on the anthropological thinking of the first half of the nineteenth century: S. VARGA, Pál, *„... az ember véges állat..." (A kultúrantropológia irányváltása a felvilágosodás után – Herder és Kölcsey)*, Kölcsey Society, Fehérgyarmat, 1998. Other, partial accounts on the same topic: SZEGEDY–MASZÁK, Mihály, "Fejlődési szakaszok Kölcsey világszemléletében és költészetfelfogásában", in *Világkép és stílus*, Gondolat Publishing House, Budapest, 1980. ; FENYŐ, István, *Az irodalom*

respublikájáért. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1817–1830, Budapest, 1876, 77, 163–165, 231. For a general overview on the heritage of Herderian anthropology see: GRAWE, Christian, *Herders Kulturanthropologie*, Bonn, 1967.

30 ERDÉLYI, János, "Népköltészetről", in *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások*, ed. T. ERDÉLYI, Ilona, Akadémiai Publishing House, Budapest, 1991, 101.

31 The philological arguments regarding its forged character are largely dealt with in: TOMPA, József, *A művészi archaizálás és a régi magyar nyelv*, Akadémiai Publishing House, Budapest, 1972, 289.

32 One of the paradoxes of his figure and attitude is that he still acted obviously like an orthodox Hungarian in questions of forced Magyarization of the allogens, his level of knowledge of the Hungarian language is much lower than the general *literati* knowledge of Hungarian of the 1830s-1840s – as appears from his travel diary: „Azt kérdé töllem egy fő ember nagy reményü fia, 's következendőképp Hazánkk is készülendő Oszlopa mosolyogva. Ha van é tudtomra, hogy Pirkér Pátriárcha esmét német Odákkal szaporitotta az Universom könyvtömegét. Nints mondám, 's mintha nem is hinném, vagy tánn nem hallotta a'Pátriárcha, midön Bajza menydörgő hangal igy szollott. Nem lehet jo Hazafi kit a haza minden javaival halmozván 's még is idegen nyelvenm ir. Én jámbor utazo philosoph esmerve szinte mindaz n[agy]s[ágo]d magyar gondolkodása formáját, tudám, hogy ezen hirt tudni vagy nem tudni kevesen méltányolyák, hanem én is mint Hazafi ohajtom, hogy légyen ez legesleg utolso ilyesmi irása a' jo Patriárchának Skofiummal vart ezüst sujtásos életébe." National Széchényi Library, Manuscript Archives Fol. Hung. 3006, II, 31-33 folio. The solecisms and misspellings of the diary can not be translated, thus the purpose of the following translation is to give an idea of Literáti's orthodox ideas regarding Hungarian language and its spread: "A leader's son – therefore a future pillar of our homeland – asked me smiling whether I had already learned that patriarch Pyrker had increased the amount of books of the universe with German odes again. No – replied I – and I didn't even believe it, or hadn't he heard Bajza's stentorian voice uttering that no one can be a good patriot who – in spite of being heaped with all the kindness by his /her homeland – writes in a foreign language. I for one, the simple traveler, knowing Your Highness' views on Hungarian matters, I realized that few will appreciate knowing or not knowing the news. But as a patriot I, too, wish for this writing to be the very last of the good patriarch in his life."

33 The travel diary was written for his assignor, so it is might be considered at least as relevant for the values of his assignor as for the attitudes of Literáti himself.

34 National Széchényi Library, Manuscript Archives Fol. Hung. 3006/II, 79 folio, recto and verso.

35 For the definition of vindication in the context of Hungarian literary system and an excellent example of its use, see: DÁVIDHÁZI, Péter, *"Az Úrnak útait az emberek előtt igazgatni". A Bessenyei fivérek és a* vindicatio *szerephagyománya*, in *Per passivam resistentiam. Változatok hatalom és írás témájára*, Argumentum Publishing House, Budapest, 85–101.

36 BOURDIEU, Pierre, "Espace social et pouvoir symbolique", in *Choses dites*, les Éditions de Minuit, 1987, 147–167.

37 HERMANN, Ottó, "Gróf Zichy Jenő utazása Kaukázusban", in *Budapesti Szemle* 253, 1898, 252, 127, 129, 132, 137. For similar opininons on the issue see: MIKSZÁTH, Kálmán, "Hermann Ottó és Zichy Jenő", in *Országos Hirlap*, January 5, 1898, 7.

38 For a reevaluation of these aspects see: SOÓS, István, *Horvát István és a történeti segédtudományok*, candidate's thesis, Budapest, 1994, in The Manuscript Archives of The Hungarian Academy of Sciences, D 17.533.

39 The letter addressed to Fábián Gábor by Toldy Ferenc on September 15, 1873 was published by Kara G*yőző*: "Fábián Gábor levelezése", in *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1893, 238.

40 *Urkunderbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, von Frank ZIMMERMANN und Karl WERMER, Ier Band: 1191 bis 1342, Hermannstadt, 1892.

41 TAGÁNYI, Károly, "Történeti irodalom", in *Századok* 1893, 52.

42 For the definition of the concept followed see: HALBWACHS, Maurice, *On Collective Memory*, Chicago U. P., 1992; CONNERTON, Paul, *How societies remember*, Cambridge University Press, 1989; OLICK, Jeffrey K. – ROBBINS, Joyce, "A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a 'kollektív emlékezettől' a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig, *Replika*, September 1999, 19–44.

43 TAGÁNYI, Károly, "Történeti irodalom", in *Századok* 1893, 56.

44 KARÁCSONYI, János, *A hamis, hibásketű és keltezetlen oklevelek jegyzéke 1400-ig. [A Történelmi Tár 1908. évi számában megjelent pótlásokkal kiegészítve …]*, ed. and preface by KOSZTA, László, Szeged, 1988, XVI (originally published in 1902).

45 Ibidem, XI–XII.

46 See the polemics of the 1850s on the functions and forms of criticisms: for instance GYULAI Pál, "Vita és felhívás (Egressy Gábornak)", *Pesti Napló*, February 7, 1856; SÜKEI Károly, "Kritika és művészet I – II", *Szépirodalmi Lapok*, 15–16., 1853.

47 See for instance his minute historical research for a scientifically correct narrative and his use of footnotes in *Buda halála.*

48 JÓSIKA, Miklós, *"Idegen, de szabad hazában"*, Szépirodalmi Publishing House, Budapest, 1988, 435.

49 The notion is investigated thoroughly in HUTCHEON, Linda, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, Routledge, London, 1992[2]. According to her definition the heroes of historical metafictions "are anything

but proper types: they are the marginalized, the peripheral figures of fictional history; even the historical personages take on different, particularized, and ultimately eccentric status". *Ibidem* 113.

50 For theoretical and practical perspectives on the issue see: BARTHES, Roland, *Image, Music, Text*, ed. HEATH, Stephen, New York, 1977; BERMINGHAM, Ann, *Landscape and Ideology: The English Rustic Tradition, 1740–1860*, London, 1986.; GASKELL, Ivan, "Visual History" in BURKE, Peter, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, 2000, 2nd ed., 187–217. HASKELL, Francis, *History and its Images*, New Haven, 1993.

51 "Hiteles tudósításokból merített tudósítás Kőrösi Csoma Sándor iránt", in *Tudományos Gyűjtemény*, 1825.

52 HORVÁT, István, *Magyar irodalom. Horvát István pesti egyetemi előadásai után*, 1832.

53 Schlozer, *Abkunft von Magyaren*, Presburg, 1827.

54 KOVÁCS, Sámuel, "A magyarokról és a törökökről", *Tudományos Gyűjtemény*, VI., 1822,. HORVÁT Endre, "A magyar nemzet nem finnugor eredetű", *Tudományos Gyűjtemény* II, 1823.; RUMY, Károly, "Madzsar, azaz a magyarok bölcsője", *Tudományos Gyűjtemény*, IX, 1825; DERECSEKEI FODOR, Gábor, "A magyarok ősi eredete", *Tudományos Gyűjtemény*, IX, 1825; SZABÓ György, "megjegyzések a magyarok eredetéről", *Tudományos Gyűjtemény*, IV, X, 1825; Y [FEJÉR, György], "Az ősi magyar telepekről", *Tudományos Gyűjtemény*, IX, 1825.

55 For an overview of similar relationships in another case see: WHITE, Richard, *Inventing Australia. Images and Identity 1688–1980*, George Allen–Unwin, Sydney–London–Boston, 1981.

56 In this sense the literati are imagined as the founders of a certain period of national and/or literary history. Many other links can also be identified between the models of representation and self-definition of the Hungarian aristocracy and the way nineteenth-century Hungarian literati define themselves, the discipline they work within, the cultural subsystem they belong to and the relationship of this subsystem to the culture as a system. The literati trying to define themselves as a community that represents the whole nation reach for values like those of the triumphant and combative character of the epic poem derived from an aristocratic tradition of self-representation. For instance, the commemorations dedicated to the figure of Ferenc Kazinczy insist on the metaphor of his reconquering the languagelot by Attila, the chieftain in ancient times. Indeed, in this case the image of the triumphant literati is combined with the characteristics of the chosen representative of the nation, a recurrent idea in historically earlier models of the nation (embodied in its historical form of the chosen biblical Hungarian nation chiefly by the already treated István Horvát): "Kazinczy was a divine gift of God, otherwise he couldn't have sacrificed himself at the proper time and in the right place. Kazinczy's genius realized the importance of the language at the proper time and he was given the necessary courage to

found a wholly new way, to conquer all the impediments, and to take heart to endure all the sufferings. That's why the nation can pray: 'Lord, You haven't left us alone.' " (DESSEWFY, Emil, "Zárszó", in *Akadémiai emlékkönyv a Kazinczy Ferenc születése évszázados ünnepéről*, Pest, 1859). Thus, the image of Moses associated with Kazinczy throughout the commemorations can also be seen a refunctionalized image of this older model of the history and present of the Hungarian nation as the chosen nation of the Holy Bible. In this sense, though refuted in the 1820's-1830's, the conceptions represented by Horvát as disciplinary historical views indirectly recur in the 1850's–1860's as images of *commemorative representation* of the past.

57 The argumentation of the chapter regarding commemorative remembering relies implicitly on: LOWENTHAL, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge U. P., 1985.; ASSMANN, Jan und Aleida, hrsg., *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II.*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1987.; ASSMANN, Aleida, hrsg., *Zeit und Tradition. Kulturelle Stratefien der Dauer*, Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien, 1999.; HUTTON, Patrick H., *History as Art of Memory*, University of Vermont, Hannover–London, 1993.

58 For a general factual overview of the commemorations of the late literati throughout the nineteenth century see PRAZNOVSZKY, Mihály, *"A szellemdiadal ünnepei". A magyar irodalom kultikus szokásrendje a XIX. század közepén*, Mikszáth Publishing House, Budapest, 1998. For an excellent conceptual interpretation and the starting point of the Hungarian literary cult interpretations, see DÁVIDHÁZI, Péter, *"Isten másodszülöttje". A Shakespeare-kultusz természetrajza*, Gondolat Publishing House, Budapest, 1989.

59 *The millennium of Hungary and the national exhibition. A collection of photographic views of the most interesting parts of the country, of town and art-treasures of Hungary, as also of the most noteworthy objects in the exhibition*, published by LAURENCIC, Julius, Budapest, 1896.

60 *Fővárosi Lapok*, April 5., 1896, 23.

61 According to one of its explanatory subtitles the album was "published under the Patronage of the R. H. Ministry of Commerce, by order and with the cooperation of the Board of directors of the R. H. State-railways [!] and the Millenary Exhibition"

62 When quoting from the album, I always use the English version, signaling segments that differ.

63 *Az ezeréves Magyarország és a milléniumi kiállítás. Magyarország legszebb tájainak, városainak és műkincseinek valamint a kiállítás nevezetességeinek fényképgyűjteménye*, ed. PIVÁNYI Ernő et al., 1896.

64 Due to different uses of the term *culture* in this paper, I have used the term *learning* to indicate the meaning of the term used in the album.

65 For a theoretical note on the phenomenon see LEERSSEN, Joep, "The Allochronic Periphery. Towards a Grammar of Cross–Cultural Representation", in BARFOOT, C. C., ed., *Beyond Pug's Tour. National and Ethnic Stereotyping in Theory and Literary Practice*, Rodopi, Amsterdam, 1997, 285.

66 The professionalizing process of the Hungarian society commences chiefly at the beginning of the 1840's, a first sign of this process in the subsystem of belles letres of the cultural system being the appearance of the professional writer who lives solely on the economic equivalent of his texts. While in the 1840's the attitude towards Sándor Petőfi, the first Hungarian literati to live on the economic equivalent of his texts, led to a bitter controversy, the 1850's brought an éclat for the concept. The debates show how not only that the notion of the *wages* as the equivalent of the work done, but also how the notions of the place of work and of the working hours as values and norms had a changing and ambiguous status. In the 1880's–1890's we are already at the end of this process of professionalization in which the bourgeois attitude towards work that redefined the value of work became a canonic attitude. These changes produce also the notion of the specialist (as opposed to the dilettant – a concept with no negative aspect till the 1830's), he who extends his knowledge in a realm needing particular training, having special skills in a restricted area, understanding the complexity of the state of affairs by means of his / her refined deep and refined preparations. (For some brief remarks on the appearance of the economic equivalent of text-production as the basis for living see MARGÓCSY, István, *Petőfi Sándor. Kísérlet*, Korona Publishing House, Budapest, 1999, 51–52; a theoretic survey is given on the process of professionalization in literature and the arts in general in BOURDIEAU, Pierre, *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*, trans. EMANUEL, Susan, Polity Press, 1996).

67 For instance: "The first millennium of the conquest of the homeland has come to an end. And it ended in a very honorable way. The Hungarian nation has found itself. Its heart is in a perfect harmony with its reason. Though it has preserved its fighting spirit, it can be considered as the guardian of peace. It doesn't fight with other nations, but competes with them: it surrounds oneself with friends, not with enemies. But the new millennium would like to be the epoch of the new conquest of the homeland. The territory conquered a thousand years ago and preserved by so much shedding of blood, the new Hungary is waiting for a new conquest by means of the spirit, the reason and work." JÓKAI Mór, *Utószó*, in *A magyar nemzet története*, ed. SZILÁGYI, Sándor, vol. X, Budapest, 1898, 837.

68 "Mileniul – păgân", *Tribuna*, April 10/22, 1896, 2.

69 "Tămbălăul millenar [!] la Făgăraș", *Tribuna*, May 2/14, 1896, 386.

70 "Ironia momentului", *Tribuna*, April 11/23, 1896.

71 KOSELECK, Reinhart, "Zur historisch–politischen Semantik asymmetrisher Gegenbegriffe", in *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkampf Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

72 SZMOLLÉNY, Nándor – LIPTAI, Károly, *Magyarország ezredik éve*, Szeged, 1896, 35.

73 *Tribuna*, April 11/23, 1896, 1.

74 For the general treatise and the philosophical background of these motifs at the turn of the century in British culture see: DOWLING, Linda, *Language and Decadence in the Victorian Fin de Siécle*, Princten U. P., 1986.

75 LAURENCIC, Julius, *A Thousand Years!* = Szmollény Nándor – Liptai Károly, *Magyarország ezredik éve* (*Mileniul maghiar*), Szeged, 1896, 3.

76 On June 8, 1867 Franz Joseph I signed the Act that decreed the Ausgleich on July 28, 1867.

77 The exceptions are rare in comparison with the cases that conform to the rule.

78 RUDOLF, the crown prince, Az osztrák–magyar monarchia írásban és képben. Bevezetés, *Vasárnapi Újság* 1885, no. 48, 774.

79 *Ibidem*.

80 It is worth noting that in their official protest the ethnic communities contesting the celebrations repeat almost identically Rudolf's ideas of a microregion and the role of the different people that live in it: see *The Protest of the Romanians, the Serbs and of the Slovaks against the Millennial Celebrations*.

81 LOWENTHAL, David, *The Past is a Foreign Country,* Cambridge U. P., 1985, 412.

BOGDAN TĂTARU-CAZABAN

Né à Focșani, en 1977
Doctorant en philosophie, Université de Bucarest
Thèse: *Concept de hiérarchie au XIIIe siècle*
Codirecteur de la revue *Khôra. Revue d'études anciennes et médiévales : philosophie, théologie, sciences*
Membre fondateur de l'Association roumaine d'histoire des religions et de la Société roumaine de phénoménologie
Membre du Centre de recherches *Fondements de la modernité européenne* (Université de Bucarest)
Vice-président de la section roumaine de la Société Internationale Thomas d'Aquin

Participations aux colloques et séminaires nationaux et internationaux consacrés à l'histoire de la philosophie, de la théologie et aux sciences religieuses
Articles concernant l'histoire religieuse, la philosophie et la théologie patristique et médiévale

VISIONS DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE AU XIIIe SIÈCLE

« Du bon usage des légendes » : Denys au Moyen-Age

Lorsqu'il parle du rôle de l'abbaye de Saint-Denis dans l'histoire de la réception et de la diffusion des écrits aréopagitiques en Occident, Édouard Jeauneau nous propose de réfléchir sur la vertu des légendes de rendre parfois « de grands services à la culture »[1]. Car bien qu'il fût invoqué dans de divers documents de l'Église romaine qui le traitaient en docteur depuis longtemps[2], Denys fit sa véritable entrée au pays des Latins par un don impérial et grâce à une légende : en septembre 827, à Compiègne, les légats de l'empereur de Constantinople Michel II le Bègue offrirent à Louis le Pieux, empereur d'Occident et roi des Francs, un manuscrit très sobre[3] des œuvres de Denys. La raison pour laquelle les Byzantins choisirent Denys comme figure-clé d'un cérémonial à la fois politique et religieux nous demeurerait très obscure si l'on ne pensait pas à l'influence très probable de Hilduin, archichapelain et abbé de Saint-Denis, grand promoteur de la légende selon laquelle Denys de l'Aréopage était le même que Denis premier évêque de Paris et martyr[4]. C'est par rapport à l'abbaye de Saint-Denis et à son protecteur que le don des Byzantins revêtait une signification symbolique particulière. Une fois déposé à l'abbaye comme relique, « il s'y comporta comme tel, puisqu'en la nuit de 8 au 9 octobre, il opéra dix-neuf guérisons miraculeuses »[5], confirmant de façon éclatante son étroite liaison avec l'évêque martyr. Mais ce qui importe à la culture et plus précisément à l'histoire de la diffusion de la sagesse grecque dans le monde latin c'est que cette piété a donné lieu à la première traduction, « phonétique »[6], du *Corpus Areopagiticum*, à laquelle ont collaboré des moines byzantins. Hilduin fut à l'origine d'un travail de fidélité textuelle et d'interprétation textuelle qui serait repris trois fois jusqu'au XVe siècle : tout d'abord, par Jean Scot Erigène (vers 867), qui donnerait la version de base du Corpus dionysien médiéval[7],

par Jean Sarrazin (vers 1167), encouragé par Jean de Salisbury, et finalement par Robert Grosseteste (vers 1235).

La légende qui animait les cœurs des religieux de Saint-Denis, bien qu'il y eut des réserves ou des réactions critiques durant les époques ultérieures, mit à l'épreuve la science philologique des Latins et suscita les spéculations théologiques et philosophiques des plus remarquables, qui s'appuyèrent aussi sur les gloses marginales empruntées à Jean de Scythopolis, à Maxime le Confesseur et à Erigène, le véritable introducteur de Denys en Occident.

Robert Grosseteste (1168-1253) a pu prendre connaissance du Corpus dionysien lorsqu'il étudiait la théologie à Paris (1209-1214), mais il n'a commencé à le traduire et le commenter qu'après le début de son épiscopat, en 1240-1243, utilisant surtout la version de Jean Sarrazin, et « s'assurant l'aide de certains connaisseurs de la langue grecque »[8]. Dans son commentaire, il s'appliqua à l'explication du texte et plus particulièrement aux questions de lexique, en se proposant de ne pas aborder des problèmes qui ne regardent pas directement le texte de Denys. Le rôle d'Albert le Grand est très significatif pour la fortune de Denys en Occident parce qu'au moment même où il commença à enseigner à Paris, en 1241, il dut réagir à la condamnation universitaire de plusieurs propositions inspirées du néoplatonisme dionysien[9]. C'est toujours à Paris, en 1246 ou 1248, qu'il rédigea son commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, en suivant la *vetus translatio*, c'est-à-dire sur la traduction de Scot Erigène, accompagnée des *scholia* de Maxime-Anastase et des *expositiones* de Jean Scot, Jean Sarrazin et Hugues de Saint-Victor[10]. L'effort d'Albert d'interpréter le Corpus dionysien et ses choix textuels ont assuré dès le début à Thomas d'Aquin un contact fécond avec les écrits de Denys, qu'il lisait dans les versions de Scot et de Sarrazin. Quant à la fréquentation directe du Corpus, les recherches historiques peuvent nous enseigner que « saint Albert, en bon *critique*, recourt à son *corpus* 4 fois sur 5, saint Thomas 4 fois sur 9 et saint Bonaventure 1 fois sur 5 »[11]. Bonaventure travaille sur une version du Corpus dionysien propre à l'école franciscaine, élaborée entre 1245 et 1257 et prenant comme base la traduction de Jean Scot Érigène, tantôt corrigée par la version de Sarrazin ou l'*Extractio* de Thomas Gallus, tantôt remplacée par la traduction de Sarrazin ou bien par celle de Robert Grosseteste[12]. Bien qu'il eût à sa disposition la version franciscaine traditionnelle du Corpus, Pierre de Jean Olivi choisit de commenter la *Hiérarchie céleste*, en 1280, suivant la traduction de

Robert Grosseteste, diffusée peut-être par l'intermédiaire de Hugues de Digne et Adam Marsh[13].

L'influence de l'œuvre de Denys sur la théologie latine fut tellement puissante qu'elle finit par s'imposer notamment sur des points concernant l'univers hiérarchique devant les solutions proposées par des autorités comme Grégoire le Grand. Dans la *Divina Commedia*, Dante fit l'écho de cette situation lorsqu'il décrivit la stupeur de Grégoire le Grand dans l'au-delà devant la vision du monde angélique tel que l'avait révélé Denys :

« Denys se mit avec un tel désir
à contempler ces ordres
qu'ils les nomma et distingua comme moi.
Mais Grégoire ensuite se sépara de lui ;
puis, aussitôt qu'il ouvrit les yeux
au ciel, il se mit à rire de lui-même. »[14]

Les trois hiérarchies

in supercelesti unitas, in celesti alteritas,
in subcelesti pluralitas[15]

Il convient de dire en premier lieu que les différentes visions de la hiérarchie céleste au XIIIe siècle s'articulent dans un cadre théologique à trois termes dont chacun désigne une certaine hiérarchie. La plupart des auteurs que nous avons choisis d'invoquer à ce sujet suivent une tradition qui s'est développée abondamment au XIIe siècle, surtout dans les écrits de Hugues de Saint-Victor et Alain de Lille, mais qui avait son point de départ dans le commentaire de Jean Scot Érigène sur la *Hiérarchie céleste*. En effet, Érigène parle d'une hiérarchie des hiérarchies qui n'est autre que la Trinité, sommet et principe ordonnateur de toutes les structures hiérarchique sur la terre et au ciel : « ΤΕΛΕΤΑΡΧΙC autem ΙΕΡΟΘΕΙΑ, hoc est ΤΕΛΕΤΑΡΧΕ sacerdotium, est summa sanctaque Trinitas, prima omnium ierarchiarum ierarchia, ex qua omnes ierarchie in coelo et in terra et facte et ordinate et tradite sunt »[16].

A son tour, Hugues de Saint-Victor distingue dans son *Commentaire* entre une hiérarchie suprême qu'il caractérise comme *potestas divinitatis*, une seconde formée par les anges selon la ressemblance de la première, et une troisième qui est la *potestas humana* reflétant dans sa constitution

le modèle angélique comme médiation par rapport à la Trinité[17]. Alain de Lille embrasse lui aussi cette vision d'une hiérarchie universelle dont la source *sacrée* et *ineffable* est la monarchie sans différence ni composition des trois hypostases divines[18], créatrice de la multitude des esprits célestes qui contemplent son mystère *simpliciter* et non pas *imaginarie*[19], ce en quoi ils diffèrent de la pluralité terrestre. On a déjà remarqué que dans l'*Expositio prosae* et la *Somme « Quoniam homines »*, la pensée d'Alain de Lille s'inscrivait dans toute une lignée érigénienne, tandis que pour la *Hierarchia Alani*, la source la plus probable s'avérait être le commentaire de Hugues de Saint-Victor[20].

C'est toujours par l'intermédiaire d'Alain de Lille, mais aussi grâce à Simon de Tournai, Raoul Ardent, le maître Martin et le cistercien Garnier de Rochefort qu'est parvenue aux auteurs du XIIIe siècle la distinction parfois attribuée à Jean Scot Érigène entre trois modes de connaissance propres à chacune des hiérarchies célestes : *epiphania, hyperphania* et *hypophania*[21].

Au début du XIIIe siècle, Prévostin de Crémone reprend ces trois définitions sans toutefois renvoyer à leur auteur. Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher rappellent que ces définitions ont été proposées par certains maîtres et même par Denys. Philippe le Chancelier et Richard Fishacre citent seulement les trois mots. Guillaume d'Auxerre fait pleinement écho à cette tradition. Pour lui, il y a trois hiérarchies dont celle angélique a une structure triadique dénommée selon les Grecs : *epiphania, yperphania* et *ypophania* : « Est autem triplex ierarchia : supercelestis, celestis et subcelestis. Supercelestis consisitit in tribus personis ; celestis in sanctis angelis ; subcelestis in prelatis religiosis. Cum autem dictum sit de prima ierarchia, dicendum est de secunda, scilicet de celesti que triplex est, scilicet superior, media, inferior, que grece dicitur epiphania, yperphania, ypophania »[22]. En attribuant les trois définitions aux maîtres de l'école qui les ont trouvées, dit-il, dans le texte même de Denys, l'interprétation de Guillaume d'Auxerre est en fait un effort d'harmoniser deux traditions herméneutiques[23].

On rencontre la même situation chez Alexandre de Hales :

> Item, triplex est hierarchia : supercaelestis, scilicet Trinitas ; caelestis, quae Angelorum; subcaelestis, quae hominum. Item, angelica dividitur in tres : in epiphaniam, hyperphaniam et hypophaniam. Epiphania est incalescentis affectionis incendio, altioris intellectus fastigio, iudicii libra resultatio distributa. Ecce Seraphim, Cherubim et Throni. Hyperphania est divina

illuminatio sui participes scalari reverentia insigniens, dominatum edocens arcensque contrarium. Ecce Principatus, Dominationes, Potestates. Hypophania est divinum participium legibus naturae occurens, arcana reserans, pro discreta capacitate. Ecce Virtutes, Archangeli et Angeli[24].

Robert Grosseteste identifie lui aussi trois hiérarchies : une divine car Dieu est cause efficiente, formelle et finale de la hiérarchie, Sa sagesse créatrice étant le principe ordonnateur qui dispose toutes les choses harmonieusement selon les idées divines et les règles hiérarchiques qui se trouvent en elle-même ; une hiérarchie angélique qui procède de Dieu et revient à Lui comme ordre de grâce et de *bene esse*, comme pur don de soi, constituée et gouvernée par les lois hiérarchiques divines ; et finalement une hiérarchie humaine régie par l'intermédiaire des anges : « Licet enim tres dicantur esse ierarchiae, divina videlicet, quae est sapientia attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter, et angelica, et tertia quae in hominibus est, cum nihil positive dictum possit de creatore et creatura univoce dici, manifestum quod ierarchia univoce dicta non potest universalius dici quam de angelica et humana. » [25]

Dans son commentaire au deuxième livre des *Sentences*, écrit après 1244 et avant celui d'Albert le Grand (1246-1247), Odon Rigaud admet aussi la triple distinction de la hiérarchie en *supercaelestis*, *caelestis* et *subcaelestis*, en prenant comme critère le mode de connaissance : Dieu connaît *per se*, les anges à travers les espèces innées ou les théophanies, et l'âme à travers les espèces acquises[26].

De même pour Bonaventure, il y a trois hiérarchies : *supercoelestis, coelestis et subcoelestis*, divinisions traditionnelles selon la substance, la hiérarchie divine étant le modèle de tout l'univers hiérarchique. Saint Bonaventure veut « accrocher en quelque sorte tout l'univers des hiérarchies créées à la hiérarchie divine, comme des « analogies » au sens dionysien »[27]. « Dans l'interprétation du franciscain, on entendra par hiérarchie divine la parfaite unité et Trinité en Dieu, impliquant un ordre de principes dans la communication du bien »[28]. La hiérarchie céleste est elle-même divisée en supérieure, selon la science, à laquelle convient le mode de connaissance appelé *epiphania*, intermédiaire, selon l'ordre, à laquelle convient *hyperphania*, et inférieure, selon l'action, à laquelle convient *hypophania*.

Dans son *Commentaire aux Sentences*, Albert le Grand a été le premier qui ait mis en doute l'authenticité des trois définitions appliquées aux

hiérarchies célestes, en considérant, en bon connaisseur du Corpus dionysien, qu'elles étaient en contradiction avec l'enseignement de Denys. Quant à l'affirmation d'une hiérarchie divine, bien qu'il voie dans tout l'univers hiérarchisé un ordre divin, Albert n'admet pas une équivalence entre cet ordre et l'existence d'une hiérarchie au sein de la Trinité : « non dicitur ordo divinus, quo divinae personae ordinantur ; non enim in eis est hierarchia, sicut quidam dicunt »[29].

Thomas d'Aquin rejette explicitement l'application de la hiérarchie à la divinité :

> il est évident, dit-il, que l'on s'égare et que l'on parle contre l'intention de Denys lorsqu'on prétend placer chez les personnes divines une hiérarchie que l'on appelle *supercéleste*. Entre les personnes divines il y a un ordre de nature et non un ordre hiérarchique[30].

Chez Pierre de Jean Olivi, « le rejet du thème bonaventurien d'une structure hiérarchique de la Trinité » marque la recherche d'une solution de continuité entre Dieu et les créatures uniquement dans l'ordre de la grâce et dans un sens purement christologique[31]. Car ce n'est pas une gradation de pures natures intellectuelles qui assure la relation avec l'incrée, mais seulement la personne du Christ.

Les définitions de la hiérarchie

On sait que le maître des *Sentences* ne traite pas précisément de la notion de hiérarchie lorsqu'il fait référence à la distinction des ordres selon Denys. Mais ce sont les commentateurs du XIIIe siècle qui font intervenir ce thème dans leurs développements sur la distinction 9 du deuxième livre des *Sentences*. À cela on peut ajouter les commentaires consacrés aux écrits de Denys et plus particulièrement à la *Hiérarchie céleste*.

En effet, Denys propose au troisième chapitre de sa *Hiérarchie céleste* une définition qui concentre parfaitement sa vision. La voici dans la traduction de Jean Scot :

> Est quidem hierarchia secundum me ordo divinus et scientia et actio, deiforme, quantum possibile, similans et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in dei similitudinem ascendens. Divina pulchritudo, ut simpla, ut optima, ut consummativa, pura quidem est universaliter omni

dissimilutidine, distributiva vero secundum dignitatem uniuscuiusque proprii luminis et perfectiva in sacrificio divinissimo secundum ad seipsam perfectorum compacte immutabilem formationem[32].

Dans son commentaire, Robert Grosseteste considère la définition de la hiérarchie par ses trois éléments (ordre, science et activité) comme une définition d'ordre matériel[33]. Tous ces éléments auxquels il ajoute un quatrième, l'amour, sont traversés par l'idée du sacré qui se trouve au cœur de la notion de hiérarchie. Car la hiérarchie consiste dans un ordre qui relève de la volonté de Dieu qui dispose les choses en leur assignant une place et en leur attribuant un rôle selon la justice et la sagesse divine. Le caractère sacré de l'ordre hiérarchique dépend donc de son origine divine et de sa capacité de reconduire à Dieu.

La science hiérarchique c'est la compréhension de la vérité dans cet ordre sacré, c'est voir dans l'échelle des êtres la trace de la nature et de l'action divine. Cette science est entendue ici au sens augustinien de la *sapientia* puisque Robert Grosseteste fait référence à la plénitude de la contemplation dans la vie de l'au-delà et à l'unité entre contemplation et action[34]. A ce point il définit la substance de la hiérarchie comme étant l'illumination divine trouvée dans les Ecritures (*eloquia*).

Le troisième élément de la définition est l'*actio*, une activité sacrée, orientée vers Dieu et faisant les choses sur lesquelles elle agit s'orienter vers Lui. Et reste à Grosseteste de gloser autour du quatrième élément qu'il ajoute à la définition donnée par Denys : l'amour, qui est ordonné selon la valeur de son objet dans l'échelle des êtres, c'est-à-dire qu'il est « informé par la science et se réalise ou devient fécond par l'action ». Cependant, l'amour jouit d'une certaine priorité par rapport aux autres éléments, car c'est lui qui relève aussi bien de la forme que de la matière dans la définition de la hiérarchie[35]. Grosseteste englobe ainsi la description dionysienne du but de la hiérarchie dans sa définition par les éléments constitutifs puisqu'il dit que l'amour fait référence à l'assimilation de la créature à Dieu, à la déiformité, qui est précisément la *forme* de la hiérarchie et qui s'acquiert en conformité avec la capacité de chaque nature. Par la déiformité on entend premièrement Dieu comme beauté *per se* ou forme, deuxièmement les effets de l'action divine dans les créatures et enfin le degré ou la mesure de la ressemblance à Dieu de chaque créature selon l'amour, la science et l'action qui traversent chaque hiérarchie. La déiformité signifie « une participation à la lumière théarchique, à la beauté, à la simplicité et à la bonté », une participation

qui dans les créatures rationnelles est soumise au changement, mais qui est confirmée chez les bons anges[36]. Cette imitation ou cet effort de ressemblance et d'union à Dieu se définit comme une tension entre l'infini de la théarchie et la capacité finie de la créature.

La hiérarchie ainsi définie par ses attributs est gouvernée par des lois fondamentales que Robert Grosseteste appelle *teletarchia* et *taxiarchia*[37]. Selon la première chaque opération hiérarchique a comme but le retour à Dieu d'une créature inférieure par la médiation d'un être supérieur qui lui transmet la lumière reçue d'en haut. Grosseteste pense pouvoir déceler la raison ultime des degrés de l'ordre de la création dans ce qu'il appelle la loi de la *taxiarchie*, ce qui veut dire que l'ordre de la création est l'expression de la bonté de Dieu et consiste dans une beauté qui imite la nature divine : *omnis pulchritudo in ordine consistit*[38]. Les relations entre les ordres de la hiérarchie sont analogiques et harmonieuses, ce qui ne fait autre chose qu'exprimer la nature divine qui se révèle comme harmonie : *supersubstantialis harmonia*. De cette façon, la hiérarchie est un miroir de la divinité en ce qu'elle reflète sa nature et manifeste sa volonté de déifier la créature :

> Sic itaque omnia fiunt analogice et armonice in illis caelestibus ierarchizationibus, quia deus, qui est omnis harmonia et plenissima sui ad se concordia, omnem harmoniam causans, principians et terminans, volens omnia secundum singulorum possibilitatem in harmonicis concordiis sibi assimilari[39]...

Donc, pour Grosseteste le principe hiérarchique peut être formulée ainsi : « Et non solum ierarchiarum quamlibet tripharie divisit, sed et quemlibet ordinem cuiusque ierarchiae discrevit eterna harmonia, similiter tripharia divisione ad plenitudinem harmonicae concordiae. »[40] Il dit que la beauté divine s'exprime par une diversité harmonieuse des effets qui suivent un rythme ternaire.

Pour Alexandre de Hales, la hiérarchie est une « principauté sacrée ». Il reprend une définition qu'on peut trouver chez Alain de Lille, dans la *Somme « Quoniam homines » :* « hierarchia est rerum sacrarum et rationabilum ordinata potestas, in sibi subditis debitum retinens dominatum ». *Rerum sacrarum* désignent les Séraphins, *rationabilium* les Chérubins et *ordinata* toutes les hiérarchies. Il cite aussi la définition provenant de Denys dont chaque élément se rapporte à l'une des

hiérarchies : *ordo divinus* correspond à la hiérarchie médiane, *scientia* à celle supérieure et *actio* à celle inférieure[41].

Odon Rigaud donne quatre définitions de la hiérarchie, qui seront reprises dans un ordre différent par Bonaventure[42]. La première désigne la hiérarchie supracéleste, qui est la Trinité, aussi bien dans son unité d'essence que dans la spécificité de chaque personne, car la « divine beauté » se rapporte au Père en tant que simple, au Saint-Esprit en tant qu'optime et au Fils en tant que consommée : « Prima igitur diffinitio est ierarchie supercelestis et (et : *om.* B) aliquid ponitur in ea spectans ad unitatem essentie secundum quod dicit « divina pulchridudo », alie differentie (differentie : diffinitione B) ad personas. Quod dicit « ut simpla » ad patrem, « ut optima » ad spiritum sanctum per appropriationem, « ut consummata » ad filium ; et si obicias de ordine differentiarum (differentiarum : dictorum B) hoc nihil est, quia appropriata diversis respectibus diversimode ordinantur, sicut bonum, verum et e converso »[43]. Odon présente le statut des trois autres définitions en prenant comme critère la typologie de la causalité aristotélicienne. A la différence de ceux qui ont interprété *materialiter*[44] la définition traditionnelle (« hierarchia est rerum sacrarum et rationabilum ordinata potestas, in sibi subditis debitum retinens dominatum ») et celle de Denys, il précise que, dans le premier cas, il s'agit en fait d'une définition formelle, par genre et différence, « per comparationem ad substantias in quibus habet esse », et que la seconde est matérielle « per comparationem ad finem ». Quant à la troisième, celle du but de la hiérarchie selon Denys, Odon la traite de finale « in comparatione ad efficiens » :

> Prima igitur diffinitio est formalis per comparationem ad materiam in qua ; secunda materialis quodammodo per comparationem ad finem ; tertia finalis sive per finem data in comparatione ad efficiens[45].

Selon Albert le Grand, la première définition, qui est celle de Denys, est attribuée au monde angélique et humain en vertu de ses éléments essentiels qui sont l'ordre, la science et l'action, grâce auxquels se réalise le processus de retour et d'assimilation à Dieu. La deuxième définition[46] convient également au monde angélique et humain car elle consiste dans une comparaison entre le modèle et son image. La troisième définition, à laquelle il consacre un article dans la *Summa de creaturis*, repris ensuite dans le commentaire sur les *Sentences*, désigne précisément la substance de la hiérarchie :

> Ad penultimum igitur dicimus quod prima deffinitio datur per ea quae sunt essentialia hierarchiae et per effectum illorum in substantiis illis quae secundum hierarchiam disponuntur: ordo enim et scientia et actio essentialia sunt hierarchiae et ex his efficitur similatio deiformis et ascensio ad inditas illuminationes in Deum. Secunda autem datur per comparationem exempli ad exemplar… Tertia vero propriam substantiam hierarchiae considerat[47].

Albert voit la hiérarchie dionysienne comme un *totum potestativum*[48], notion qui vient de Boèce[49] et désigne un intermédiaire entre le *totum universale* (qui se trouve dans chacune de ses partie et se prédique de chaque partie) et le *totum integrale* (qui ne se trouve pas en ses parties et ne se prédique pas d'elles), parce que ce *totum potestativum* se trouve en chacune de ses parties, mais non avec le même degré de puissance ou d'intensité :

> Dicendum quod secundum Boetium quoddam est totum potestativum et illud quodammodo est medium inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale est in qualibet parte sua et praedicatur de illa : sicut enim probat Philosophus in VII Metaphysicae quod est per essentiam est idem universali et particulari. Totum vero integrale non est in aliqua suarum partium nec praedicatur de illis. Sed totum potestativum est in qualibet partium, licet non aequipotenter, sed in prima secundum minus et in secunda ut potentius et in ultima secundum totum posse[50].

Les parties constitutives de ce *totum potestativum* suivant un ordre progressif de perfection, les éléments de la définition de la hiérarchie désignent chacun un degré de perfection. L'ordre est propre au niveau inférieur, la science au niveau intermédiaire, et l'action au niveau supérieur. Selon Barbara Faes de Mottoni[51], c'est pour la première fois que cette notion d'inspiration boécienne intervient dans la discussion sur le sens de la hiérarchie, ce qui met en lumière une approche plus philosophique que théologique. Donc, la définition de la hiérarchie donnée par Denys est interprétée comme un *totum potestativum*, tandis que la définition traditionnelle désigne la substance même de la hiérarchie « secundum totum et non secundum partes »[52].

Saint Bonaventure énonce trois définitions qu'il attribue à Denys « avant de résumer sa position »[53] dans ce qu'il appelle la *definitio magistralis*, empruntée à Alexandre de Hales (« Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in subditis debitum retinens

principatum »). La première définition est appliquée à la hiérarchie incréée ou *supercoelestis*, comme fondement de la hiérarchie créée : « Hierarchia est divina pulcritudo ut simpla, ut optima, ut consummata vel consummativa »[54]. La seconde définition est la seule qui appartienne en fait à Denys et désigne « l'aspect *egressus* » de la hiérarchie créée, qui sort de Dieu aussi bien en tant qu'image, *per modum imaginis*, donnant naissance à toute une théologie des appropriations divines et à une analogie entre les éléments constitutifs de la hiérarchie et les puissances de l'âme, qu'en tant que ressemblance : « Hierarchia est ordo divinus, scientia et actio, deiforme quantum possibile similans et ad inditas et divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens »[55]. Car la hiérarchie angélique correspond au Père en tant qu'ordre ou puissance ordonnée, au Fils en tant que science, et à l'Esprit Saint en tant qu'activité. Ce rapport entre les éléments de la définition dionysienne et les personnes divines est analogue, selon Bonaventure, à celui qu'il y a entre les puissances de l'âme (*memoria, intelligentia, voluntas*) et la sainte Trinité. Mais la hiérarchie n'est pas seulement à l'*image* de Dieu. En elle est inscrite aussi la *similitude* entendue à la fois comme un *habitus* et un acte. La troisième définition proposée par Bonaventure est donnée par Denys comme but de la hiérarchie et exprime le retour à Dieu qui comporte quatre moments progressifs (l'*habilitas*, l'actualité, la permanence et enfin, la fécondité, ce dernier aspect désignant le retour vers les autres) :

> Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas, ipsum habens scientiae sanctae et actionis ducem, et ad suum divinissimum decorem immutabiliter definiens ; quantum vero possibile est, reformat suos laudatores[56].

> La hiérarchie porte en elle ce retour comme une exigence, comme un *habitus* et le vit dans son actualité sous la conduite de Dieu. Ce retour immuable est d'une plénitude de grâce et de charité tel que, par sa fécondité, la hiérarchie peut aider les autres[57].

Chez Thomas d'Aquin, la hiérarchie est entendue sous un modèle politique comme une « principauté sacrée » ou un « gouvernement sacral »[58] que l'on peut envisager en deux sens : du côté du chef ou du prince, il y a une seule et même hiérarchie qui est une participation aux vérités sacrées. Du côté de la multitude gouvernée, il faut distinguer

autant de hiérarchies que de manières différentes de gouverner. Donc, la hiérarchie est une diversité ordonnée des offices ou activités dont l'unité relève de l'autorité du chef. L'exemple donné par Thomas est celui de la royauté qui est unique mais qui régit diverses cités par des lois et des ministres divers :

> Ce serait une multitude non pas ordonnée, mais confuse, si, dans cette multitude il n'y avait pas divers ordres. C'est donc la nature même de la hiérarchie qui requiert la diversité des ordres et cette diversité s'établit d'après celle des offices ou activités[59].

Thomas établit une analogie avec les ordres d'une cité qui se répartissent d'après les types d'activité, car il y a ceux qui jugent, ceux qui combattent et ceux qui cultivent la terre, la structure formelle de toute diversité demeurant ternaire.

C'est ainsi que du côté de la diversité ordonnée, il y a seulement deux hiérarchies, celle angélique et celle des hommes, qui se distinguent en fonction de la manière de recevoir les illuminations. Les anges sont partagés en trois hiérarchies selon le critère de la connaissance qui est plus universelle chez les anges supérieurs que chez les inférieurs. Or, cette connaissance qui est une illumination au sujet des raisons des choses et non pas la contemplation de l'essence de Dieu, peut se distinguer selon trois degrés : en tant qu'elles procèdent du premier principe ; en tant qu'elles dépendent des causes universelles créées ; et enfin, en tant qu'elles s'appliquent aux réalités individuelles[60].

Le sens de la hiérarchie : nature et grâce

Si les anges forment une hiérarchie de perfections, ces perfections relèvent-elles de la nature ou de la grâce ? Autrement dit, quel est le rapport entre les dons naturels et ceux de la grâce dans la constitution de cette diversité parfaitement ordonnée qu'est la hiérarchie céleste ? C'est précisément la question posée par Guillaume d'Auvergne dans son *De universo*, relativement aux anges qui se trouvent dans la proximité immédiate de Dieu[61]. Formulé en termes philosophiques, le problème serait d'expliquer la diversité de degrés de participation composant la hiérarchie des anges au sein d'une espèce unique ou par une pluralité d'espèces.

En reprenant un argument du *Commentaire* de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie céleste*, Robert Grosseteste considère que la multitude de degrés de participation à l'être est inscrite dans la nature des anges, car un seul ordre de nature ne pouvait pas recevoir la plénitude du don de création. Pour lui, la hiérarchie ne fut pas instituée comme confirmation de bons anges, mais représente une gradation dans l'ordre de la nature qui est achevée dans l'ordre de la grâce[62]. L'ange qui est une substance purement spirituelle ou une nature simple, a comme acte propre l'intellection (*intelligentia*). Cette vie intellectuelle consiste dans un mouvement réciproque entre l'*aspectus* et l'*affectus*, entre la connaissance contemplative de Dieu et de toutes les choses en Lui, et le désir de contemplation. Par cet acte de connaissance et d'amour, l'ange manifeste l'aspiration de sa nature de s'unir à Dieu et sa capacité de recevoir l'influence divine ou les dons de la grâce[63]. En effet, la vie de l'ange est une activité hiérarchique de purification, d'illumination et de perfection comme participation, dans un processus unique, à la vie divine, car Dieu seul est pureté, lumière et perfection. Chaque ordre de la hiérarchie angélique participe à l'acte divin de purification, illumination et perfection, recevant ainsi la capacité de diffuser la lumière pour ceux qui se trouvent à un niveau inférieur et conformément à la perfection de leur être.

En commentant le cinquième chapitre de la *Hiérarchie céleste*, Robert Grosseteste se demande si les anges font partie de la même espèce[64]. Les divers degrés d'activité et la distribution différente des fonctions angéliques font surgir cette question. Il envisage la solution que les noms ou les titres des anges sont possédés en commun, les propriétés désignées par ces noms étant participées de façon inégale. Il pense qu'il y a une seule espèce angélique parce qu'on ne peut pas trouver dans le monde des anges des différences spécifiques comparables à celle entre l'homme et l'ange, laquelle est précisément l'inclination de l'âme à s'unir avec le corps. Dans le cadre de cette unité spécifique la distinction des ordres exprime une différence de vocation qui a comme source la volonté divine. Les noms des anges ne désignent pas l'excellence du don, mais la prééminence d'un pouvoir un d'un acte en un triple sens : en ce qui concerne l'office spécifique à chaque ordre, sa place dans la hiérarchie ou le degré de proximité par rapport à l'Un, et une certaine capacité qui concentre tous les pouvoirs de l'être angélique.

Pour expliquer l'inégalité des anges dans le cadre de leur hiérarchie, on rencontre chez Alexandre de Hales et Bonaventure le même rapport

entre nature et grâce, avec un accent particulier sur le rôle accomplissant de la grâce, sans nier toutefois l'apport décisif de la nature. Par exemple,

Alexandre de Hales : « Spiritus, quos angelos dicimus, duo habent: vitutem administrandi et assistendi Deo, quod est contemplari. Verumtamen ultimum habent secundum magis et minus, et non aequaliter; sed potius secundum approximationem ad primum, et quantum ad esse et quantum ad bene esse ».

Bonaventure : « Deffinitur namque ibi Angelus non solum quantum ad esse naturae, sed etiam quantum ad bene esse; et ideo notificatur hic Angelus in quantum habet Dei imagine per naturam, in quantum habet similitudinem per gratiam, in quantum habet deiformitatem per gloriam »[65].

Bonaventure donne deux définitions de l'ange en suivant Jean Damascène (dans la version de Burgundio de Pise) et Denys.

> La première[66] décrit l'ange dans son être, c'est-à-dire sa substance, ses possibilités, son action et sa durée, tandis que la seconde[67], celle de Denys, met en lumière l'ordination surnaturelle de l'ange : image de Dieu dans sa nature, ressemblance de Dieu par l'influence de la grâce, déiformité par la gloire à laquelle il participe[68].

Cette relation entre l'être de nature et l'être de grâce qui définit la personne de l'ange – image, ressemblance et déiformité – ne fait que refléter dans chaque membre de la société céleste la vie propre à la hiérarchie tout entière. Car la hiérarchie même est « une élévation partie par la nature de l'image, partie par la nature de la ressemblance, c'est-à-dire de la grâce, partie par la nature de la déiformité de la gloire »[69].

Quant à la distinction des ordres de l'espèce angélique unique, Bonaventure établit une analogie avec les critères employés au monde des humains, où les différences tiennent à la fois des dons naturels et surnaturels. Dans la définition de l'ordre hiérarchique[70] il y a trois aspects : le fondement, la disposition et le complément. Les deux premiers désignent la pluralité des esprits célestes et leurs dons naturels, donc l'ordre de la nature, et le troisième l'influence de la grâce : les anges « sont créés et agissent selon un ordre hiérarchique commencé en eux par la nature et achevé par la gloire qui, en stabilisant l'instabilité du libre-arbitre, a illuminé leur perspicacité, ordonné leur service et renforcé leur virtuosité »[71]. Chez les anges, c'est à la grâce que revient le rôle décisif par rapport à la nature qui fournit seulement une disposition préliminaire.

Et même au niveau de la distribution des dons gracieux, selon la volonté du Créateur, ce n'est pas le nombre ou la nature du don qui fait la différence entre les ordres, car les dons sont communs aux anges, mais la qualité ou la prééminence d'un certain don. « A son stade ultime de réflexion et d'expérience religieuse, Bonaventure considère donc la hiérarchie comme un organisme dynamique, vivant et concret, dans lequel le niveau des structures naturelles s'achève dans le niveau de l'unité surnaturelle »[72].

Albert le Grand fait débuter son commentaire sur la *Hiérarchie céleste* par une vision du flux tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce et de la gloire. Les questions concernant la distinction des ordres angéliques et leurs rapports sont ainsi intégrées dans un cadre défini par les deux aspects d'un processus unique : *exitus* et *reditus*, ou *egressio* et *reductio* – car l'univers hiérarchiquement ordonné des anges consiste aussi bien dans « le flux de lumière de l'Intellect divin » qui décrit « une chute et un obscurcissement », car « l'inférieur est toujours une chute du supérieur, et l'inférieur commence là où […] la lumière du supérieur décline »[73], que dans une « communication de Dieu […] qui ne peut être pensée sans la conversion de la créature à Dieu, sans l'assimilation active de la créature spirituelle »[74]. Ce qui est vraiment significatif pour la réception de l'œuvre de Denys chez Albert c'est que dès le début du commentaire il insiste plutôt sur le retour à Dieu par les « fleuves » de la grâce,[75] sur la capacité des créatures spirituelles d'opérer l'ascension vers Dieu, en recevant les dons de l'illumination, et de faire participer les inférieurs de leurs mouvements circulaires par un reflux divinisateur.[76] Dans la description albertine de la diffusion de la lumière ou de la procession des théophanies,[77] qui sont des *manifestations d'une connaissance de Dieu* « per illuminationem a Deo venientem »,[78] on perçoit clairement cette exigence du Bien qui se communique pour appeler à soi les bénéficiaires de son don de soi. Cette vision de la sortie créatrice qui est en même temps un « appel du Bien » et contient la vocation du retour au Bien combine les deux axiomes de la pensée d'Albert le Grand, d'inspiration érigénienne et dionysienne, dégagées par Alain de Libera : selon le premier axiome, « comme la nature incréée d'Ériugène, le Bien suprême est donc supérieur à la différence même de l'être et du non-être, puisqu'il *appelle à l'être*, c'est-à-dire *à sa ressemblance*, aussi bien ceux qui, étant déjà, peuvent encore s'élever dans la hiérarchie des similitudes créées ou incréées que ceux qui, n'étant pas encore, restent contenus virtuellement dans les *replis secrets de la nature créée* » ; et « le second

axiome […] est que l'acte propre qui sert de principe moteur au Premier est l'amour dont l'effet est l'extase, c'est-à-dire la *sortie* communicative ».[79]

« Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est… » : en effet, l'activité hiérarchique des anges qui est une opération ayant Dieu comme principe, *medium* et fin, selon un modèle circulaire,[80] se comprend aussi bien en fonction du *donum* qui désigne les *naturalia*, que du *datum* qui signifie les *gratuita*[81]. « La réduction (*reductio*) à Dieu par les hiérarchies, en quoi consiste leur coopération à l'action divine, doit être comprise comme une participation de la vertu divine suivant les degrés divers en chaque ordre angélique. »[82]

Pour Thomas d'Aquin, la hiérarchie consiste dans une affinité de nature entre les esprits angéliques et dans une communauté d'opérations, car ce n'est pas la diversité des opérations (celles de purifier, d'illuminer et de perfectionner) qui distingue les ordres, mais le degré d'excellence dans la possession d'un certain don. « Et plus est parfait le don que l'on communique, plus le rang que l'on occupe dans l'échelle des êtres est élevé ».[83] Cette affinité de nature illustre le principe de continuité qui fait de la hiérarchie des anges une gradation des natures intellectuelles à partir du premier principe au point que « deux anges qui sont aux confins d'ordres différents ont en eux plus d'affinités de nature qu'avec d'autres anges de leur ordre ». Dans l'architecture céleste, cet aspect naturel est contrebalancé par celui ministériel qui relève de l'aptitude à des offices semblables et selon lequel les anges sont répartis en divers ordres. Il faut toutefois préciser que tant l'affinité que l'aptitude désignent la similitude ou l'égalité relative des anges, lesquels demeurent au fond inégaux. Et cette inégalité peut être mieux saisie sous un rapport noétique : la distinction des ordres angéliques vient aussi de ce que les anges sont des espèces distinctes et par conséquent ils ne possèdent pas le même mode d'intellection. À chaque espèce, sa manière de saisir l'intelligible.

Contre l'hypothèse que la distinction des hiérarchies et des ordres tient à la nature des anges, Thomas avance trois objections[84]. Si la hiérarchie signifie « gouvernement sacral » et « une image de Dieu aussi parfaite que possible », elle relève plutôt de la grâce et non de la nature, parce que la sainteté et la ressemblance avec Dieu manifeste l'influence la grâce. Si l'un des critères de la distinction des ordres est la charité, la distinction doit être attribuée aussi à la grâce. Enfin, si la hiérarchie céleste est proposée comme modèle de celle humaine dont les ordres viennent de la grâce, elle doit être aussi une hiérarchie de la grâce.

Mais Thomas va suivre le Maître des Sentences selon lequel « la distinction des ordres angéliques se fait non seulement d'après les dons de la grâce, mais aussi d'après les dons naturels »[85]. Pour construire sa réponse, Thomas invoque la perspective de la cause finale dans la compréhension d'un ordre. Or, la fin des anges peut être envisagée de deux manières : selon leur puissance naturelle de connaître et d'aimer Dieu, et dans ce sens ce sont les dons naturels qui fondent la distinction des ordres ; et en ce qu'elle dépasse la puissance naturelle des anges, car la vision de l'essence et la jouissance définitive de la bonté divine ne peut être atteinte que par la grâce : « Par rapport à cette fin, les ordres angéliques se distinguent d'une façon achevée d'après les dons de la grâce, et quant à ceux qui les y disposent, d'après les dons naturels »[86]. Autrement dit, Dieu fait un premier choix en créant les dispositions qu'il achèvera plus tard en confirmant les anges dans leur béatitude. « Ce qui relève de la nature joue le rôle de matière dans la définition des ordres ; l'achèvement vient du don de la grâce, laquelle dépend de la libéralité divine, non du degré de nature »[87] . Thomas invoque encore une fois la différence d'espèce entre l'ange et l'homme comme fondement de la diversité des hiérarchies car, dit-il, « les dons de la grâce ont été attribués aux anges selon leurs capacités de nature, ce qui n'a pas lieu chez les hommes ».

Si les auteurs invoqués jusqu'à présent maintiennent à la nature des êtres intellectuels un certain rôle de disposition préliminaire à l'influence de la grâce dans la constitution des hiérarchies célestes dont la fonction de reconduire à Dieu s'appuie ainsi sur ce que fait d'elles une continuation avec le premier principe, le franciscain Pierre de Jean Olivi ne retient dans son interprétation de la hiérarchie angélique que les deux derniers termes présents chez Bonaventure, c'est-à-dire la *grâce* et la *gloire*. En effet, Olivi comprend les passages où Denys parle de l'illumination divine et du « don de lumière » au sens de l'illumination de la grâce *gratum faciens* et du don de lumière incréée distribué à travers la diffusion de la lumière naturelle[88]. Il voit dans la hiérarchie céleste seulement sa capacité de conversion[89] et de déiformité qui ne peut relever que de l'ordre de la grâce[90]. Les anges sont donc ordonnés dans une hiérarchie de grâce d'autant plus qu'ils sont égaux par nature et ne diffèrent pas en dignité de l'intellect humain. Leur diversité, nous dit Olivi à titre d'hypothèse, tient à ce qu'un don substantiellement identique puisse se subdiviser et être reçu sous la forme d'une pluralité de raisons partielles[91]. C'est le nombre des raisons reçues par les anges que constitue le critère de la distinction entre les ordres et la mesure de leur proximité à Dieu. Il

convient de préciser que ce don d'inégale distribution doit se comprendre en termes de charité, qui est le principal acte hiérarchique, la vie même de la hiérarchie[92]. Dans ce contexte, les degrés de l'échelle spirituelle ne se fondent pas sur des dignités noétiques[93], comme chez Thomas, qui est rangé parmi ceux qui « placent davantage cette influence dans l'ordre de la nature des conditions premières que dans celui de la grâce »[94], mais sur l'intensité de la charité dont le reflet dans l'ordre de la connaissance est la saisie d'un plus grand nombre de raisons divines à mesure que l'on monte vers Dieu. Cette vision s'articule sur un terrain philosophique où Olivi développe sa critique de la noétique de Thomas d'Aquin :

> La voie thomiste n'échappe pas aux difficultés des théories de l'illumination ; son angélologie le révèle plus clairement, mais c'est l'ensemble des modalités de la connaissance humaine qui est marqué par une même logique d'une participation passive au flux des formes émanées[95].

La radicalisation du rôle de la grâce dans la compréhension du monde angélique, s'appuyant sur le même texte de Denys, qui connaît déjà en 1280 une longue histoire en Occident, se situe au cœur même de l'attitude chrétienne face à l'héritage païen dont la description dionysienne de la hiérarchie se ressent pleinement. L'enjeu de la lecture olivienne est christologique[96], concernant la suprématie de l'âme du Christ sur toutes les autres et la reconnaissance de l'unique médiation de la personne du Verbe incarné dont le corps mystique est formé tant par la hiérarchie céleste que par celle des hommes, au point que, suivant une interprétation littérale du verset de *Mt.* 22, 30,

> les élus prendront place parmi les anges, au rang qui leur sera attribué. L'âme créée du Christ homme et celle de sa mère y ont déjà pris place en un rang qui transcende toute la hiérarchie céleste. Et François d'Assise, par son excès d'humilité, a sans doute déjà pris dans la première hiérarchie la place du premier ange déchu[97].

NOTES

* Je remercie Sylvain Piron d'avoir accueilli une version de ce travail au cadre de son séminaire d'angélologie scolastique et notamment de m'avoir incité à découvrir l'œuvre de Pierre de Jean Olivi. Ce que j'ai pu intégrer dans ces prolégomènes à une histoire des angélologies médiévales sur la pensée d'Olivi je le dois complètement à ses recherches. Du reste, j'ai essayé de suivre la voie tracée par Mme Barbara Faes de Mottoni grâce à ses contributions fondamentales à l'histoire des anges au Moyen Age.

1 E. Jeauneau, « L'Abbaye de Saint-Denis introductrice de Denys en Occident », dans Y. de Andia (dir.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*, Paris, 21-24 septembre 1994, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997, p. 365.

2 Ph. Chevallier, art. « Denys en Occident », V. A. 1, dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 318-319.

3 Jean Irigoin, « Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'Abbaye royale de Saint-Denis en France », dans Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 21.

4 Cf. H. Moretus Plantin, « Les Passions de Saint Denis », dans *Mélanges offerts au R. P. Fredinand* Cavallera, Toulouse, 1948, p. 215-230.

5 E. Jeauneau, *art. cit.*, p. 365.

6 G. Théry, « Jean Sarrazin, *traducteur* de Scot Érigène », dans *Studia Mediaevalia R.J. Martin*, 1948, p. 359-381.

7 H.-F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Roma, Storia e Letteratura, 1953.

8 S. de Saint-Anthonis, art. « Denys en Occident » V. B. 1, col. 341.

9 J. Turbessi, art. « Denys en Occident », col. 343.

10 Dondaine, *op. cit.*, pp. 35-36, 69-77.

11 J. Turbessi, *op. cit.*, col. 350.

12 Cf. Dondaine, *op. cit.*, p. 114, n. 121, et p. 144 ; J.-G. Bougerol, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *Actes du Colloque Saint-Bonaventure*, *Etudes Franciscaines* 18 Suppl. ann., 1968, pp. 111-112 ; B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giaccobe. Letture di angelologia*, coll. Saggi Bibliopolis 49, Napoli, 1995, p. 43, n. 9.

13 S. Piron, « L'inspiration dionysienne », dans *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale: l'oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité* De contractibus, Thèse, EHESS, 1999, p. 313.

14 Dante, *Paradis* XXVIII, 133-139, trad. Jacqueline Risset, Garnier-Flammarion.

15 Magistri Alani *Regulae celestis iuris*, éd. N. M. Häring, AHDLMA 48, 1981, p. 125.

16 *Expositiones in Hierarchiam Coelestem*, éd. J. Barbet, CChr.CM, XXXI, Brepols, 1975, I, 3, p. 13; voir B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 44.

17 *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, l. 1, c. 4, PL 175, 931 C-D.

18 *Expositio prosae*, dans Alain de Lille, *Textes inédits*, éd. M.-Th. d'Alverny, Vrin, Paris, 1965, p. 202.

19 *Ibid.*, p. 203.

20 Alberto Bartòla, « *Ordo angelicus* e *theophania* in Alano di Lilla », *Studi medievali* 30, 1, 1989, p. 229-230.

21 Sur l'histoire de ces définitions au XIIe et XIIIe siècle, voir H.-F. Dondaine, « Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai », RTAM 17, 1950, p. 303-311; M.-Th. d'Alverny, Alain de Lille, *Textes inédits*, Vrin, Paris, 1965; N.M. Häring, « John Scotus in Twelfth-Century Angelology », dans J.J. O'Meara and L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Irish University Press, 1973, p. 158-169.

22 Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tr. IV, c. 1, p. 86.

23 Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tr. IV, c. 1, p. 86-87: « Describitur autem sic a magistris epiphania, et sumitur ista descriptio a verbis beati Dionysii in *Ierarchia* sua : 'Epiphania est incalescentis affectionis incendio, altioris intellectus fastigio, iudicii libra <resultatio distributa>'. Resultatio dicitur ordo angelicus emphatice, quia in eo resultat pulcritudo Dei expresse. Distributa autem dicitur quasi diversis officiis tributa, et ponuntur ibi tres ablative propter tres angelorum ordines superiores quos continet epiphania, ut dictum est. Unde sensus est : epiphania est resultatio incendio, id est per incendium ; incalescentis affectionis, hoc pertinet ad seraphim ; altioris intellectus fastigio, hoc pertinet ad cherubim ; iudicii libra, hoc pertinet ad tronum. 'Dicitur autem epiphania ab epi, quod est supra, et phanos, quod est apparitio, quia in istis ordinibus expressius apparet Dei pulcritudo quam in aliis ».

24 *Glossa in IV libros Sententiarum*, d. IX, 7, B.F.S.M. 13, Quaracchi, 1952, p. 88.

25 *Comm in Hier. Cael*, ed. McQuade, p. 137, cf. J. McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982, p. 128.

26 *Lectura s. II Sent.*, d. 9, ms. Brugge, Stadsbibl. 208, f. 227ra, cf. B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 69.

27 J.-G. Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », AHDLMA 36, 1969, p. 133.

28 G. Emery, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux « Sentences » de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995, p. 181.

29 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, éd. P. Simon et W. Kubel, vol. XXXVI, 1, Aschendorff, Münster, 1993, c. 3, p. 46, ad. 5.

30 *Somme théologique*, I, q. 108, a. 1 resp., Cerf, 1990, p. 874 ; *II Sent.*, d. 9, q. un., a. 1, ad. 6.

31 S. Piron, *op. cit.*, p. 327.

32 Denys, PG 3, 164 c ; trad. Érigène, d. II, 785.

33 Voir J. McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982, p. 124 sq.

34 *Ibid.*, p. 125. *Comm in Hier. Cael*, ed. McQuade, p. 114-115 : « Altera pars est scientia, comprehensio videlicet veritatis, quae tunc sacra est cum in rebus vere comprehensis, sicut in creatoris vestigiis et speculis, ipsum trinum et unum et invisibilia divinitatis ad fruendum speculatur, aut ipsum in se omnino puro intelligentiae aspectu contemplatur, aut verbum incarnatum, per quod solum est reductio et revocatio ad patrem, in rebus vere intellectis aut in se ipso comprehendit, ut per ipsum ad patrem accedat ; aut cum in rerum ordine aut in seipso apprehendit ordinem ecclesiasticum seu militantis seu triumphantis ecclesiae, ut in suo stet firmiter ordine, non per pusillanimitatem se deiciens, nec per elationem se supra se efferens ; aut cum in rerum proprietatibus aut in seipso ordinem vitae agendae conspicit, ut secundum ordinem et honeste vitam agit, ut sic ad dei contemplationem pure accessum habeat, aut cum deum pure contemplans, in eternis rationibus omnia videt ».

35 McEvoy, *op. cit.*, p. 126.

36 *Ibid.*, p. 127.

37 *Comm in Hier. Cael.*, ed. McEvoy, p. 6-7 : « Sicut autem haec prima ierarchia de qua praetactum est reducitur ad deum ab ipsa deitate per immediatam luminis dationem ab ipsa, sic proportionaliter secunda ierarchia ab hac prima, et tertia a secunda, et humana ierarchia a tertia angelica hierarchia gubernatione reducitur ad superprincipale principium et terminationem, ut finem et consummationem omnis bonae ornationis consistentis in pulchritudine deiformitatis ; et est huiusmodi reductio posteriorum ierarchiarum a prioribus facta secundum eandem legem observatam in omnibus hiis reductionibus, legem dico taxiarchiae, hoc est dei, secundum quod ipse est principium taxeoos, id est ordinis seu ordinationis ».

38 *Comm in Hier. Cael.*, ed. McEvoy, p. 7 : « quia omnis pulchritudo in ordine consistit, et ideo ab effectu dicitur bene ornata, licet ipsa in se sit per se bona ornatio, fit etiam quaelibet harum reductionum in harmonia, hoc est convenientia, et Concordia divina, et analogia, hoc est comproportionalitate ex qua resultat harmonia. »

39 *Ibid.*, p. 9.

40 *Ibid.*, p. 12.

41 *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, II, d. IX, 2. a : « Secundum rationem nominis, idem quod sacer principatus. // Ratio autem dicens quid est esse, est haec: *hierarchia est rerum sacrarum et rationabilum ordinata potestas, in sibi subditis debitum retinens dominatum. Rerum sacrarum* dicitur propter Seraphim, qui interpretatur ardens in caritate; *rationabilium* dicitur propter Cherubim, qui interpretatur sciens vel eminens in scientia; *ordinata* dicit propter omnes. – Definit autem Dionysius sic: (...). Est autem definitio ita

assignata in comparatione ad intellectum et affectum; et per hanc particula *ordo divinus* notatur media hierarchia; per hanc *scientia* superior; per hanc *actio* infima ».

42 B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 59-61.

43 *Lectura s. II Sent.*, d. 9, ms. Brugge, Stadsbibl. 208, f. 227ra-rb.

44 « Secunda diffinitio et tertia, ut dicunt quidam, intelliguntur materialiter. Quod enim dicit « rerum sacrarum » pertinet ad seraphin, quod dicit « rationalium » ad cherubin, quod sequitur pertinet ad alios ordines. Similiter secunda : quod enim dicitur "ordo" ad seraphin, quia caritatis est ordinare, quod dicitur « scientia » ad cherubin, quod subiungitur ad alios ordines. De ultima diffinitione dicunt quod data est penes finem » (f. 227 rb).

45 *Lectura s. II Sent.*, d. 9, ms. Brugge, Stadsbibl., f. 227 va.

46 CH 3, 2, 165 B, p. 18 et *Dionys.* II, p. 790.

47 *Summa de creat.*, tr. 4, q. 35, a. 3, p. 532; *In II Sent.*, d. 9, a. 1, *sol.* p. 190: « Sine praeiudicio aliorum dico quod prima deffinitio data est penes ea quae sunt essentialia hierarchiae et penes proprium eius effectum in substantiis quae sunt in ipsa: ordo enim et scientia et actio sunt de substantia hierarchiae et ex his efficitur in substantiis ordinatis similitudo ad Deum et ascensus secundum inditas illuminationes. Secunda autem datur per compositionem (*pro* : comparationem) exempli ad exemplar. Et tertia considerat propriam substantiam quae ordinatur in hierarchia et in qua salvatur hierarchicus ordo ».

48 B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 55-59.

49 Cf. *De divisione*, PL 64, 888 a sq.

50 *Summa de creat.*, tr. 4, q. 36, a. 2, part. 1, sol., p. 540.

51 B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 56.

52 *Summa de creat.*, tr. 4, q. 35, a. 3, p. 532 : « Ad solutionem igitur argumentorum praenotandum quod hierarchia est quoddam totum potestativum et est quaedam potestas, et ideo essentialia ipsius habent natura potestatis. In potestatibus autem ordinatis sic est, quod semper sequens supponit praecedentem et habet plus. Et hoc probatur tam in potestatibus naturae quam officiorum et gratiae. In potestatibus enim naturae vegetativum est in sensitivo et sensitivum in rationali, sed non convertitur, ut vult beatus Dionysius in libro De divinis nominibus. In officiis autem potestas decani est in potestate centurionis et potestas centurionis in potestate tetrarchae, sed non convertitur. In gratiis etiam potestas subdiaconi est in potestate diaconi et potestas diaconi in potestate presbyteri, sed non convertitur. Unde partes totius potestativi secundum ordinem constituunt ipsum totum et prima constituit secundum quid, secunda autem secundum plus et ultima perfecte… Eodem modo dicimus de partibus essentialibus hierarchiarum, quae sunt ordo, scientia et actio, quod ordo ponit hierarchiam secundum quid, et scientia plus, et actio perfecte ».

53 Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », AHDLMA 36, 1969, p. 132.

54 CH 3, 1, 164 D ; *Corpus Dionysiacum* II, p. 17 ; *Dionys*. II, p. 786.
55 CH 3, 1, 164D ; CD, p. 17 ; *Dionys*. II, p. 785-786.
56 CH 3, 2, 165A ; CD, pp. 17-18 ; *Dionys*. II, p. 787-788.
57 Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », p. 134.
58 *Somme théologique*, I, q. 108, a.1 resp. Sur la conception thomasienne de la hiérarchie, voir D. Luscombe, « Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century », *Miscellanea Mediaevalia* 19, 1988, p. 261-277 ; Wayne J. HANKEY, « Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas : Tradition and Transformation », dans Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, pp. 405-438, et « Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6 », AHDLMA 64, 1997, p. 59-93 ; Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, Brill, 1994, notamment p. 260 sq.
59 *ST*, I, q. 108, a. 2 resp.
60 *ST*, I, q. 108, a. 1 resp.
61 Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II-II, ch. 115, p. 966 et ch. 119, pp. 968b-969b.
62 McEvoy, *op. cit.*, p. 129-130.
63 *Comm in Hier. Cael*, ed. McQuade, p. 182-183 : « Ipsae namque totum quod sunt, vita sunt, nec alia vita quam intellectualis vita qua deo fruuntur, ipsum et in eternis rationibus in ipso omnia contemplantes, et toto amore ipsum amplexantes, et singula in ipso amoris mensura et modo quibus convenit et decet ; et econverso, in omnibus creatis ab ipso ipsum speculantes et in amorem ipsius assurgentes, et quae ad nutum voluntatis ipsius agunt non corporeis seu materialibus instrumentis agunt, sed intellectualis virtutis imperio, nec agentes, avertuntur ab ipsius fruitione, nec fruentes, impediuntur ab actione. Talis itaque est caelestium spirituum vita intellectualis ».
64 McEvoy, *op. cit.*, p. 140-146.
65 *II Sent.*, d. 9, *praenotata*, p. 239.
66 *II Sent.*, d. 9, *praenotata*, p. 238 : « Angelus est substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia non natura immortalitatem suscipiens ».
67 *Ibid.* : « Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum clarum, spendidissimum, immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum, suscipiens, sicut conveniens est, totam speciositatem boniformis deiformitatis, et in se resplendere faciens bonitatem silentii quod est in abditis ».
68 Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dyonisienne », p. 146.
69 *In Hexaem, col.* 21, n. 17s, V, 434 : « Ordo potestatis respondet Patri, scientia sacra Filio, operatio Spiritui Sancto. Unde hierarchia dicit potentiam, scientiam, actionem. Potentia enim sine scientia hebes est, scientia sine actione, infructuosa. Et hoc enim, quod appropinquat soli aeterno, oportet, quod sit sacra ordinatio; et per hoc sequitur, quod sit deiformis, quia format eam seu creaturam partim per naturam, partim per gratiam, partim per gloriam: per imaginem, per similitudinem, per deiformitate. Et ideo ascendit ad inditas ei illuminationes, ascendens per influentiam. Haec autem influentia non est

simpliciter quid increatum; nec ex hoc sequitur, quod influentiae sit influentia, quia haec influentia reducit in Deum; dicit enim continuationem cum primo principio et reductionem in ipsum, non sicut res distans. Unde vera est influentia, quae egreditur et regreditur, ut Filius exivit a Patre et revertitur in ipsum. Unde dicit quod est assimilata in sacra ordinatione, scientia et operatione per hoc, quod est « ad deiforme, quantum possibile est, ascendens », partim per naturam imaginis, partim per naturam similitudinis, scilicet gratiae, partim per naturam deiformitatis gloriae; et proportionaliter, quia secundum plus et minus, ut capax, est in Dei similitudinem reducta ».

70 *Breviloquium*, p. 2, c. 8, n.1, V, 225 : « sic ad Deum conversi statim fuerunt confirmati… et hoc secundum triplicem hierarchiam, scilicet supremam, mediam et infirmam ».

71 *Breviloquium*, n. 3, V, 226 ; cf. Bougerol, p. 148.

72 Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dyonisienne », p. 136, n. 18.

73 Albert, *De caus. et proc. univ.*, I, 4, 8, p. 428a ; cf. Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris, 1990, p. 144.

74 Alain de Libera, *op. cit.*, p. 104.

75 Albert, *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, éd. P. Simon et W. Kubel, vol. XXXVI, 1, Aschendorff, Münster, 1993, c. 1, p. 4.

76 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, c. 7, p. 115.

77 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, c. 4, p. 70-71.

78 Albert, *De IV coaequaevis*, tract. 4, q. 32, a. 1.

79 Alain de Libera, *op. cit.*, p. 152-153.

80 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, c. 7, p. 114.

81 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, c. 1, p. 6.

82 G. Emery, *op. cit.*, p. 144 ; *Super Dionysium de Coelesti Hierarchia*, c. 3: « Dicimus, quod hierarchia dicit altitudinem quandam, per quam quis sortitur divinum gradum, et perficitur iste divinus gradus in tribus, scilicet in participatione divini doni et in consortio divinae potestatis et in similitudine divini effectus. Sicut enim si dicamus solem esse fontem corporalis luminis, omnibus quidem lumen ab ipso proveniet, sed inaequaliter; ignis enim efficietur sibi simile, scilicet luminosum per lumen receptum ab ipso, et habebit potestatem eius in transfundendo lumen in alterum et poterit in effectum eius faciendo alterum lucere (…). Et sic etiam in receptione spiritualis luminis sunt quidam gradus ex diversitate recipientium. Quaedam enim recipiunt donum spirituale a deo, per quod efficiuntur sicut deus, non per aequiparantiam, sed per immitationem. Participant etiam potestatem divinam percipientes lumen doni in virtute transfundendi in alterum, et habent similem effectum deo, reducendo alterum in similitudinem dei, ut luceat et posit similiter in alterum lumen transfundere, sicut et hoc deus in eis operatus est. Per hoc igitur quod dicit *ordo divinus*, ponit formalia eius, per hoc vero quod dicit *et scientia et actio*, ponit materialia non ex quibus, sed circa que. Vel quia cum ordo sit potestatis et potentiae cognoscantur per actus, qui

cognoscuntur per obiecta, ordo requirebat, ut poneretur, circa que esset, cum diversi ordines sint circa diversa, ut regalis et sacerdotalis. Sed secundum hoc, cum materia non cadat in diffinitione nisi oblique, videtur, quod non debuit ponere scientiam et actionem in recto. Et dicendum, quod hierarchia potest considerari secundum quod est in habitu, et sic est *divinus ordo*. Quia per gradum divinum est habilis ad actum hierarchiae, secundum vero quod est in actu, essentia eius materialiter est *scientia et actio*. Et sic predicantur de ipso in recto; scientia enim est quantum ad perfectionem speculativae partis, actio vero secundum perfectionem practicae. Per hoc autem quod dicit *ascendens*, tangitur proprius actus eius, qui est ascendere per reductionem. Per hoc autem quod dicitur *in dei similitudinem*, tangitur eius finis».

83 *ST*, I, q. 108, a. 2, sol. 2, p. 875.

84 *ST*, I, q. 108, a. 4, p. 876.

85 *ST*, I, q. 108, a. 4 *sed contra*, p. 876.

86 *ST*, I, q. 108, a. 4 resp., p. 876.

87 *ST*, I, q. 108, a. 8, sol. 1, p. 883.

88 *LS Hier. Angel.*, fol. 132ra : « Sed posset quis querere quomodo datio luminis que non est ipse deus sed eius effectus, menti nostre infusus, potest vere dici principalis et superprincipalis. Ad quod dici potest quod quando Deus creat in nobis sue sapientiae lumen, simul cum hoc dat nobis suum lumen increatum et hoc sub triplici ratione, scilicet per modum obiecti cui per illud lumen creatum tamquam obiecto nostro unimur ; et per modum exemplaris quod in illo lumine a se exemplato presentialiter principatur et vere representatur ; et per modum principii motivi et gubernavi cor nostrum inhabitantis et agentis… Credo igitur quod huiusmodi loquitur principaliter de datione luminis increati ».

89 *Ibid.* : « Et tunc cessat alia questio que posset ibi fieri, quia si ibi proprie loquitur de illuminatione creata, tunc potest ab aliquo dubitari quomodo illa nos convertit et replet seu expandit et unificat. Constat enim quod ipsa non potest facere seipsam nec suum esse, nec videtur posse esse causa efficiens illorum actuum seu effectuum, sicut constat quod illuminacio increata seu datio luminis hoc potest ».

90 *Ibid.*, fol. 145vb : « substantialibus existentibus paribus, potest rationabiliter esse in angelis disparitas gartiarum et premiorum, quia si accipias substantialia eorum ut omnino denudata omni habitu vel dispositione rectificante vel disponente ipsos ad Deum et actus meritorum et premiorum, ita pura poterit unus se disponere ad receptionem gratie sicut et alius, unde primarum dispositionum seu habituum distributio mensurata est a gratuita electione divine predestionationis seu a caritate illius spiritus »

91 *Ibid.*, fol. 146ra : « Circa perscrutationem huius questionis et consimilium est cum multa sobrietate iudicii procedendum, quia circa archana supercelestium modicam aut nullam habemus experientiam… Occurunt autem mee modicitati ad presens duo modi satis, ut credo, probabiles…

Primus igitur est quod, eisdem donis aliquo modo eiusdem speciei existentibus in omnibus ordinibus et ierarchiis, possint plures rationes ad invicem modo aliquo specie differentes in predictis donis multiformiter comprehendi, ex quarum diversitate et mutua preeminencia formalis diversitasi ierarchiarum et ordinum statuatur ».

92 *Ibid.*, fol. 137ra : « sicut gloria seu beatitudo non dicit solum habitum glorie sed etiam actum, sic sanctus iste videtur accipere ierarchiam non solum prout dicit habitu sufficientem ad actum seu potentiam sufficientem ordinatam ad actuum, sed etiam prout in se includit et comprehendit ipsos actus, ita quod satis principatus sumatur prout est in suo actu. Constat autem quod actus caritatis est principalissimus inter omnes actus sacros seu ierarchicos in tantum quod omnes ab ipso accipiunt sanctitatem et ordinationem ierarchicam. Constat etiam quod operaciones ierarchice prout ab isto sumuntur non possunt esse simpliciter et proprie sine caritate, sicut patet fere ubicumque agitur de purgatione, illuminacione et perfectione, in quibus secundum eum comprehenduntur omnes operaciones ierarchice ».

93 *Ibid.*, fol. 145vb : « Quod si quis dicat quod diversitas speciei sumitur in angelis ex diverso gradu intellectualitatis, qui hoc dicit debet ostendere diversitatem istorum graduum in se includere diversas differentias specificas, alias eadem facilitate contempnitur qua probatur seu potius non probatur ».

94 *II Sent.*, q. 36, p. 541.

95 S. Piron, *op. cit.*, p. 324-325.

96 *II Sent.* q. 48, p. 759 : « quidam non indocte dicunt quod mens angelica et humana quoad absolutam quidditatem specierum simpliciter sint aequales, in suis vero individuis iuxta beneplacitum creatoris possunt accipere dispare gradus quantum ad substantialia et quantum ad accidentalia et quantum ad natura et gratuita. Unde et animam Christi quoad omnia credimus nobiliorem omni mente angelica. »

97 S. Piron, *op. cit.*, p. 325-326.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

ALAIN DE LILLE, *Textes inédits*, éd. M.-Th. d'Alverny, Vrin, Paris, 1965

ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, éd. Borgnet, Paris, 1890-1899

IDEM, *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, éd. P. Simon et W. Kubel, vol. XXXVI, 1, Aschendorff, Münster, 1993

ALEXANDRE DE HALES, *Glossa in IV libros Sententiarum*, B.F.S.M. 13, Quaracchi, 1952

BONAVENTURE, *In secundum librum Sententiarum*, *Opera omnia*, II, Collegium S. Bonaventuree, Quaracchi, 1885

IDEM, *Les six jours de la creation*, trad., introd. et notes de Marc Ozilou, préf. d'Olivier Boulnois, Desclée/Cerf, 1991

DENYS LE PSEUDO-AREOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, introd. de R. Roques, trad. de M. de Gandillac, SC 58 bis, Cerf, Paris, 1970

DIONYSIACA. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Aréopage, éd. Ph. Chevallier, Desclée de Brouwer, 1937 et 1950

GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, éd. Raymond Étaix, CChr.SL, CXLI, Turnhout, Brepols, 1999

GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, éd. J. Ribaillier, liber secundum, t. I, 1982

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, PL 175

JEAN SCOT ERIGENE, *Expositiones in Hierarchiam Coelestem*, éd. J. Barbet, CChr.CM, XXXI, Turnholti, Brepols, 1975

MAGNARD P., BOULNOIS O., PINCHARD B., SOLÈRE J.-L. (éd.), *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme*. Étude et traduction de *Liber de causis*, Vrin, Paris, 1990

ODON RIGAUD, *Lectura super secundum librum Sententiarum*, ms. Brugge, Stadsbibl. 208

PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, Quaracchi, 1922-1926

IDEM, *Lectura super librum Dionysii De angelica hierarchia* (transcription par Sylvain Piron sur le code B.U.V. Urbinat. lat. 480, édition critique en préparation)

ROBERT GROSSETESTE, *Commentary on the « Celestial Hierarchy »* of Pseudo-Dionysius the Areopagite, ed., transl. and introd. of his text and commentary by J.S. McQuade (Ph. D., Queen's University, Belfast), 1961

IDEM, *Robert Grosseteste on the Celestial Hierarchy of Pseudo-Dionysius*. An edition and transl. of his commentary by J. McEvoy, chs. 10-15 (M.A., Queen's University, Belfast), 1967

THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia*, Commissio leonina, Roma, 1882-1996; éd. Parma, 1852-1873
IDEM, *Le De Ente et Essentia* (Bibliothèque Thomiste VIII), éd. M.-D. Rolland-Gosselin, O.P., Le Saulchoir-Cain, 1926
IDEM, *Super Librum de Causis Expositio*, éd. H.-D. Saffrey, Société philosophique, Fribourg-B. Nauwelaerts, Louvain, 1954
IDEM, *Somme théologique*, Cerf, Paris, 1990, vol. 1
THOMAS D'AQUIN et DIETRICH DE FREIBERG, *De ente et essentia*, éd. C. Michon et A. de Libera, Seuil, Paris, 1996
IDEM, *Somme contre les Gentils*, vol. II (présentation et trad. Cyrille Michon), vol III (prés. et trad. par Vincent Aubin), Flammarion, Paris, 1999

ÉTUDES

ANDIA Ysabel de (dir.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*, Paris, 21-24 septembre 1994, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997
BARTÒLA Alberto, « *Ordo angelicus* e *theophania* in Alano di Lilla », in *Studi medievali* 30, 1, 1989, pp. 209-270
BEIERWALTES Walter, « Dionysius und Bonaventura », in Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 489-501
BOISSARD Edmond, « La doctrine des anges chez s. Bernard », in ASOC 9, 1953, p. 114-135
BOUGEROL J.G., O. F.M., *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Seuil, Paris, 1963
IDEM, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », in AHDLMA 36, 1969, p. 131-167
IDEM, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1988
BOULNOIS O., *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot* (XIIIe-XIVe), PUF, Paris, 1999
BOUREAU Alain et PIRON Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Vrin, Paris, 1999
CARABINE Deirdre, « Robert Grosseteste's Commentary on the *Mystical Theology* of Pseudo-Dionysius », in J. McEvoy (ed.), *Robert Grosseteste : New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 169-187
CHENU M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1984^{2}
IDEM, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, BT 33, Vrin, Paris, 1969^{3}
IDEM, *La théologie au XIIe siècle*, Vrin, Paris, 1966
CHEVALLIER Philippe, WEISWEILER H., DUMEIGE G., St.-ANTHONIS S. de, TURBESSI J., « Influence de Pseudo-Denys en Occident », art. « Denys », in *Dictionnaire de Spiritualité*
COLISH M., « Early Scholastic Angelology », in RTAM 62, 1995, p. 80-109

COLLINS J., *The Thomistic Philosophy of Angels*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1947

COURTRÈS C., « Le traité des Anges et la fin ultime de l'esprit », in *Revue thomiste*, 1954, p. 155-165

D'ANCONA COSTA Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris, 1995

DANIÉLOU J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Desclée, Paris, 1990 (1951[1])

DAVY M.-M., « Le moine et l'Ange en Occident au douzième siècle », in *L'Ange et l'homme*, Albin Michel, Paris, 1978, p. 107-128

DONDAINE H.-F., « Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai », RTAM 17, 1950, p. 303-311

IDEM, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII*[e] *siècle*, Roma, Storia e Letteratura, 1953

IDEM, « Le premier instant de l'ange d'après Saint Thomas », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 39, 1955, p. 213-227

EMERY G., *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux « Sentences » de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995

FAES DE MOTTONI Barbara, *Il* Corpus Dionysianum *nel Medioevo. Rassegna di studi : 1900-1972*, Bologna, Il Mulino, 1977

IDEM, « Thomas von Aquin und die Sprache der Engel », in *Miscellanea Mediaevalia* 19, 1988, p. 140-155

IDEM, « *Angelus imago Dei* nel Commento al II delle Sentenze di Bonaventura », *Doct. Ser.* 37, 1990, p. 61-71

IDEM, « Tommaso d'Aquino e la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli », in *Medioevo*, 1992, p. 169-202

IDEM, *San Bonaventura e la scala di Giaccobe. Letture di angelologia*, coll. Saggi Bibliopolis 49, Napoli, 1995

FOREST Aimé, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, A. Colin, Paris, 1931

GANDILLAC M. de, « Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la *Hiérarchie céleste* », in R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Colloques Internationaux du C. N. R. S., 1977, p. 393-403

GERSH Stephen, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill, 1978

GILSON, Etienne, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris,1965 (trad. roum. par Adrian Niță, Humanitas, București, 2002)

IDEM, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1943[2]

HANKEY Wayne J., « Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas : Tradition and Transformation », Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 405-438

IDEM, « Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6 », in AHDLMA 64, 1997, p. 59-93

HÄRING N.M., « John Scotus in Twelfth-Century Angelology », in J.J. O'Meara and L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Irish University Press, 1973, p. 158-169

HECK C., *L'échelle céleste. Une histoire de la quête du ciel*, Flammarion, Paris, 1999

HOGAN C.T., « Pseudo-Dionysius and the Ecclesiology of Robert Grosseteste : A Fruitful Symbiosis », in J. McEvoy (ed.), *Robert Grosseteste*, *op. cit.*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 189-213

IRIGOIN Jean, « Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'Abbaye royale de Saint-Denis en France », in Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 19-29

JEAUNEAU E., « Le renouveau érigénien du XIIe siècle », in W. Beierwaltes (hrsg.), *Eriugena redivivus*, Heidelberg, 1987, p. 26-46

IDEM, *Etudes érigéniennes*, Etudes augustiniennes, Paris, 1987

IDEM, « L'Abbaye de Saint-Denis introductrice de Denys en Occident », in Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 361-378

JOLIVET Jean, « Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles », in *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris, 1995, p. 169-180

LIBERA Alain de, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de Causis*», dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74, 1990, p. 347-378

IDEM, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris, 1990

LOTTIN O., « La composition hylémorphique des substances spirituelles : Les débuts de la controverse », in *Revue néo-scholastique de Philosophie* 34, 1932, p. 21-41

LUSCOMBE David, « Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century », in *Miscellanea Mediaevalia* 12, 1, 1979, p. 1-19

IDEM, « Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century », in *Miscellanea Mediaevalia* 19, 1988, p. 261-277

IDEM, « The Commentary of Hugh of Saint-Victor on the Celestial Hierarchy », in T. Boiandjiev, G. Kapriev et A. Speer (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, 2000, p. 159-175

MAHONEY E.P., « Pseudo-Dionysius's Conception of Metaphysical Hierarchy and Its Influence on Medieval Philosophy », in T. Boiandjiev, G. Kapriev et A. Speer (eds.), *op. cit.*, p. 429-457

McEVOY J., *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982

IDEM, « John Scotus Eriugena and Robert Grosseteste : An ambiguous Influence », in W. Beierwaltes (hrsg.), *Eriugena redivivus*, *op. cit.*, p. 192-223

McGINN Bernard, OTTEN Willemien (eds.), *Eriugena: East and West*, University of Notre-Dame, 1994

NANI-SUAREZ, T., *Les anges et la philosophie*, Vrin, Paris, 2002

O'MEARA Dominic J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Etude historique et interprétative*, Leiden, Brill, 1975

O'ROURKE Fran, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, Brill, 1994

OVERTON T., « Saint Bonaventure's Illumination. Theory of Knowledge. The Reconciliation of Aristotle, Pseudo-Dionysius and Augustine », in *Miscellanea Francescana* 88, 1988, p. 108-121

PIRON Sylvain, « L'inspiration dionysienne », in *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale: l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité* De contractibus, Thèse, EHESS, 1999, p. 310-333

PLEȘU A., « Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității », in *Limba păsărilor*, Humanitas, București, 1994

PUTALLAZ F.-X., *Le sens de la réflexion selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991

IDEM, *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris, 1991

IDEM, *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Cerf, Paris, 1997

ROBERT Patrice, *Hylémorphisme et devenir chez S. Bonaventure*, Montréal, 1936

ROQUES René, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Cerf, Paris, 1983 (1954[1])

IDEM, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, PUF, 1962

IDEM (éd.), *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Colloques Internationaux du C. N. R. S., 1977

IDEM, « Traduction ou interprétation ? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys », in J.J. O'Meara and L. Bieler (eds.), *op. cit.*, p. 59-77

TAVARD G., *Les anges*, trad. de l'allemand par M. Lefèvre, Cerf, Paris, 1971

THÉRY G., *Scot Erigène, traducteur de Denys* (extrait du Bulletin Du Cange, t. VI, 1931), Paris

IDEM, « Jean Sarrazin, *traducteur* de Scot Erigène », in *Studia Mediaevalia R.J. Martin*, 1948, p. 359-381

TORRELL J.-P., *Initiation à Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éd. Universitaires – Cerf, Fribourg-Paris, 1993

TROTTMANN C., *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherché d'un statut*, Vrin, Paris, 1999

VACANT A., art. « Ange », in *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, col. 1222-1248

VASILIU Anca, *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Vrin, Paris, 1997

VERNIER J. M., *Les anges chez saint Thomas d'Aquin. Fondements historiques et principes philosophiques*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1986

VIGNAUX P., « Jean de Ripa, Hugues de Saint-Victor et Jean Scot sur les théophanies », in R. Roques (éd.), *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, p. 433-440

WEBER E.-H., *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Vrin, Paris, 1974

IDEM, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1991

WEISHEIPL James A., O.P., « The Celestial Movers in Medieval Physics », in *The Dignity of Science. Studies in the Philosophy of Science presented to W.H. Kane O.P.*, J. A. Weisheipl, O.P., The Thomist Press, 1961, p. 150-190

WOO E., « Theophanic Cosmic Order in Saint Bonaventure », in *Franciscan Studies* 32, 1972, p. 306-330

MIRCEA VASILESCU

Né en 1960, à Ploiești

Docteur en Lettres, Université de Bucarest, 1999
Thèse : *Formation du système de réception dans la littérature roumaine prémoderne*

Maître de conférences, Faculté de Lettres, Université de Bucarest

Bourse à l'Université d'Anvers, 2000

Participations aux colloques, séminaires et congrès : Italie, Autriche, Roumanie
Articles d'histoire de la littérature, histoire et théorie de la lecture, théorie et culture média

Livres

„Iubite cetitoriule...". Lectură, public și comunicare în cultura română veche [*Lecture, public et communication dans la culture roumaine ancienne*], Editura Paralela 45, Bucarest, 2001

Mass-comedia. Situații și moravuri ale presei de tranziție [*Mass-comedia. Situations et moeurs de la presse de transition*], Editura Curtea Veche, Bucarest, 2001

LE DISCOURS ANTI-OCCIDENTAL DANS LA PRESSE ROUMAINE POST-COMMUNISTE

Pendant la guerre froide, une des stratégies constantes de la propagande des régimes communistes a été la construction d'un discours anti-occidental et sa diffusion par l'intermédiaire de la presse et des médias audiovisuels. En appliquant les « directives » des documents officiels, la presse (entièrement contrôlée économiquement et idéologiquement par l'Etat) construisait une image négative du système occidental : d'une part, les éditoriaux et les commentaires reprenaient les thèses du Parti communiste en ce qui concerne « la supériorité du socialisme par rapport au capitalisme », d'autre part, les pages dédiées à l'information internationale étaient dominées par des thèmes négatifs sur l'Occident : le chômage, les drogues, la violence, l'insécurité sociale etc. Cette stratégie de propagande était fondée sur le conflit politique et idéologique entre les deux systèmes – démocratique et communiste – et elle a emprunté des formes particulières d'un pays à l'autre. Le cas de la Roumanie est peut-être plus intéressant, surtout dans les années 1980, quand le régime de Ceaușescu a récupéré et utilisé en sa faveur des thèmes nationalistes : les sources des campagnes anti-occidentales ne se trouvaient plus seulement dans l'idéologie communiste, mais aussi dans le nationalisme roumain manifesté pendant l'entre-deux-guerres ou bien auparavant[1]. Puisque les structures de l'Etat et du Parti communiste contrôlaient entièrement les médias, les possibilités de constituer un « discours alternatif » étaient très faibles et, par conséquent, le discours officiel (unique) a laissé des traces profondes dans les mentalités, dans le comportement public et, surtout, dans la constitution et le fonctionnement du discours de la presse[2] après la violente chute du communisme, en décembre 1989.

Pendant les années 1990-1991 on a assisté à un grand essor des journaux et des revues. De trois quotidiens nationaux, un seul quotidien sportif, une trentaine de journaux locaux (à parution quotidienne, bi-hebdomadaire ou hebdomadaire) et 459 revues et périodiques (y compris les revues académiques, techniques etc.) en 1989, on est très rapidement passé à des chiffres impressionnants : 65 quotidiens et 1379 revues en 1990, 83 quotidiens et 1253 revues en 1991, 102 quotidiens et 1103 revues en 1992[3]. Après 1995-1996, le marché des journaux a connu un processus de stabilisation relative, qu'une recherche récente appelle « le passage de la presse d'offre à la presse de demande »[4]. Dans un premier moment, il était très important de *s'exprimer librement,* après des décennies de censure, donc la presse n'était pas vue en tant qu'activité commerciale, mais plutôt comme espace de débat public et tribune d'opinions. En même temps, il y avait une très grande « soif de lecture » du public : « après la disparition des restrictions imposées par le régime communiste qui ont mené à des frustrations et des aspirations culturelles inachevées, les catégories sociales les plus diverses se sont dirigées vers les médias, pour y trouver un fournisseur rapide et à bon marché d'informations, de divertissement, d'opinions »[5]. Par conséquent, les tirages des journaux ont atteint des chiffres impressionnants : presque 2 millions d'exemplaires les deux premiers quotidiens (*Adevărul, România liberă*), 600.000-700.000 exemplaires les hebdomadaires[6]. Cette croissance n'a pas été accompagnée par une meilleure qualité et par des standards professionnels : selon Peter Gross, la presse roumaine se trouvait encore, après dix ans de transition, dans un état « pré-professionnel »[7]. L'un des traits distinctifs de cet état de choses a été (et il l'est encore aujourd'hui) le mélange entre information et opinion. Mais cela n'a pas nuit à la crédibilité de la presse, qui a joui et jouit encore de la confiance du public[8]. Cela s'explique par le fait que le public-même prétendait aux journaux non pas de l'information « nue », mais des explications et des commentaires sur ce qui se passait dans la société, ainsi les gens pouvaient confirmer ou infirmer leurs propres idées, convictions, valeurs etc. Dans tous les pays post-communistes, les médias ont joué un très grand rôle dans la constitution des nouvelles identités, dans un contexte très dynamique, qui a posé beaucoup de problèmes d'adaptation aux individus et aux groupes sociaux, comme Vaclav Havel le remarquait récemment dans une interview :

> (...) in the 12 years that have passed since the collapse of communism, we have experienced countless things that were entirely new and that nobody expected. In some countries, the development has gone faster than anyone could have predicted, in other countries this process has gone along winding roads with many bypasses and surprises[9].

Parmi ces choses « entièrement nouvelles » il faut considérer l'image de l'Occident, de plus en plus présente et complexe dans les médias est-européens, qui a contribué à la constitution des nouvelles identités et du discours public. L'Occident est (re)devenu, à l'Est, un point de référence politique et économique et un modèle culturel.

Mais quel Occident ? La presse et la propagande communiste ont créé l'image d'un Occident « mauvais », tandis que les sources alternatives (les radios internationales « Free Europe », « BBC » et « Voice of America », l'information culturelle qui circulait dans les milieux intellectuels etc.) avaient un impact limité. En plus, la propagande même a produit des effets contraires : en sachant que le discours officiel est faux, les gens le refusaient et ils se construisaient une image idéalisée de l'Occident, à travers les informations et les impressions fragmentaires offertes par le « circuit populaire » (ceux qui voyageaient à l'étranger ou y avaient des amis et des parents, les produits-symboles – les *jeans*, le whisky, les cigarettes, les films etc. – qui donnaient dans l'imaginaire collectif l'idée d'un Occident-espace du bien-être et de l'aisance). Sans trop entrer dans les détails, il faut dire qu'après la chute du régime communiste le discours sur l'Occident s'est constitué, en bonne partie, autour de stéréotypes positifs et négatifs. La presse a crée et diffusé l'inventaire des thèmes et des stratégies discursives et, grâce à sa popularité, a contribué d'une manière essentielle à la valorisation – positive ou négative – de l'Occident dans la construction de la « nouvelle identité » des Roumains.

La perception de l'Occident

Pour étudier le discours anti-occidental, il faudrait premièrement définir d'une manière plus précise ce qu'on comprend par « Occident » et « occidental » – une démarche pas du tout facile. Dans la culture roumaine, dominée jusqu'au début du XIXe siècle par le paradigme byzantin, la redécouverte de l'Europe par les quarante-huitards a mené à la modernisation rapide (culturelle, politique, institutionnelle), mais a

engendré en même temps une « querelle » entre modernité et tradition, entre élans occidentalisants et conservatismes autochtones. Pendant le XIXe siècle, l'idée d'Occident comportait exclusivement l'Europe de l'Ouest ; c'est ainsi qu'elle s'est prolongée jusqu'après la première guerre mondiale. Dans les années 1920-1930, les polémiques entre les traditionalistes de toutes les nuances (ruralistes, orthodoxistes etc.) et les modernistes pro-occidentaux ont pratiquement dominé le discours public[10]. C'est dans cette période qu'on « ajoute » l'espace américain à l'idée de « civilisation occidentale » et on crée une image d'ensemble. Mais c'est le régime communiste qui arrive à imposer dans le mental collectif l'image d'un Occident « monolithique » (l'Europe de l'Ouest et l'Amérique du Nord), par l'intermédiaire des étiquettes idéologiques utilisées dans le discours du pouvoir : « impérialisme », « capitalisme », « système capitaliste », « le capitalisme mondial », « le capitalisme occidental », « le système occidental ». La création, par la propagande communiste, d'un « grand ennemi », a porté, paradoxalement, à la prise de conscience de l'unité de l'Occident : dans le langage populaire et familier, des expressions tels *afară* (« en dehors »), *dincolo* (« au-delà », « de l'autre coté »), *în Vest* (« à l'Ouest ») étaient très fréquemment utilisées pour dénommer l'Occident dans son entier ou seulement un pays occidental. On entendait fréquemment des phrases telles que : *Am prieteni afară* (« J'ai des amis dehors ») ; *Vărul meu a fugit dincolo* (« Mon cousin s'est enfuit au-delà ») etc. Il y a dans ce langage non seulement une codification due à la prudence nécessaire sous le régime communiste quand on parlait de l'Occident, mais aussi une version appliquée de la distinction entre *in-group* et *out-group*. Le sentiment de « clôture » en-deçà du mur de Berlin, l'agression de la propagande, le déchirement de l'identité et la rupture avec la modernité à peine constituée contribuaient, dans des degrés divers, à la diffusion de ce langage et de ses connotations. L'Occident signifiait, donc, dans l'imaginaire collectif, *l'Autre monde*, valorisé d'une manière plutôt positive en ce qui concerne le bien-être, les droits et les libertés, mais *différent* : il s'agissait de *nous* et *eux* (voir *infra*). Et c'était la composante *idéologique* qui comptait et qui compte encore : *nous* et *eux* n'ont pas seulement des référents ethniques et sociaux, mais aussi politiques – nous, ceux des pays communistes, et eux, ceux des pays libres. Dans ce contexte, les distinctions qu'on pouvait faire *à l'intérieur* de l'Occident devenaient non-opérationnelles : entre Europe et Etats Unis, entre Italie et Pays-Bas, on était tenté de percevoir plus les traits communs que les différences politiques ou culturelles.

L'image de l'Occident dans la société roumaine pendant et après le communisme est, sans doute, beaucoup plus complexe (ce serait le sujet d'une étude appliquée), mais pour le but de cette recherche il suffit d'enregistrer en tant que tel l'aspect le plus saisissant de « l'usage de l'Occident » dans les pratiques discursives et culturelles. Cette perception « monolithique », très répandue dans le public, a été dominante dans le discours journalistique après 1989. Constituée en bonne partie par des clichés, elle s'appuie sur une certaine histoire culturelle, sur la persistance des effets de la propagande et sur la précarité d'informations sur l'Occident. Bien sûr, il y a une nette différence de ce point de vue entre les élites intellectuelles et les masses : d'une part, une minorité éduquée et active s'est rapidement constitué en « porte-parole » des valeurs occidentales :

> elle ne peut être la cible d'une persuasion grossière, ni l'objet de la manipulation. Ce qui fait l'originalité de la Roumanie par rapport aux pays voisins plus avancés sur la voie de la démocratie est le rapport défavorable entre cette minorité et le reste de la population, la rupture quasi-totale qui semble exister entre ces deux fragments et qui peut nous faire parler de deux Roumanies différentes, ayant des consciences différentes de soi et du reste du monde[11].

C'est dans cette majorité peu informée et « endettée » encore aux valeurs imposées par la propagande communiste que le discours anti-occidental a trouvé son débouché, puisque la production de ce type de discours repose sur l'existence, dans le public, d'un « marché des stéréotypes ». Mais ce sont les intellectuels qui ont maintenu cette image « monolithique » de l'Occident dans la production du discours. Presque dans toute question à l'ordre du jour (politique, culturelle, institutionnelle, économique), dans les journaux ou dans les débats télévisés, la première réaction des éditorialistes ou des analystes était la comparaison entre ce qui se passe « chez nous » et ce qui se passe « à l'Occident ». En plus, la presse a bénéficié du prestige et de l'autorité que le public lui avait accordés, ce qui lui a permis de créer et de diffuser des stéréotypes (ou d'en synthétiser ceux qui existaient sur le « marché ») sans perdre la crédibilité, vu que, surtout pendant les premières années postcommunistes, « les médias ont été […] et ils le sont en quelque sorte de nos jours encore, un substitut pour toutes les structures absentes de la société roumaine : substitut du pouvoir et de l'opposition, substitut d'une classe

politique à peine alphabétisée, substitut d'une Justice faible et inefficace […] »[12]. Le discours anti-occidental des éditoriaux joue aussi un rôle de substitut (au moins en partie) : le substitut d'un discours identitaire, pour un public qui essayait de retrouver des valeurs et des opinions à partager. Et le public, avec ses attentes, fait partie du jeu : « The recipients of media messages are not such much partners in a reciprocal process of communicative exchange but rather participants in a structured process of symbolic transmission »[13].

Les contenus : thèmes dominants

Sans trop insister sur les racines historiques du discours anti-occidental, il faut préciser que la chute du communisme a engendré la récupération des thèmes traditionnels affirmés dans le discours public surtout pendant les années 20-30 du XXe siècle, qui se sont mêlés à la rhétorique encore vivante du discours officiel communiste et aux mythes politiques sur la nation roumaine, son passé glorieux, son identité etc. Par exemple, le « mythe de la cité assiégée » a été maintes foies repris en parlant de la situation de la Roumanie comme « défenseur » de la civilisation occidentale ou du fait que notre pays est entouré par des ennemis, « à l'exception de la Mer Noire »[14] (un stéréotype repris avec insistance pendant les bombardements de l'OTAN à Belgrade – *v. infra*). Les thèmes du discours anti-occidental sont profondément marqués par ce mélange entre le recours au passé et les mythes que la propagande communiste avait promus.

> Les héritages culturels sont invoqués pour justifier les options politiques contemporaines. Dans tous ces pays [de l'Est] sont issus des mouvements politiques qui proclament leurs affinités avec les traditions de l'entre-deux-guerres. Mais ces traditions n'étaient pas en premier lieu libérales : la culture politique de la région inclut des sentiments anti-occidentaux, féodaux-romantiques, anticapitalistes et même anti-industriels, et tout cela a précédé l'arrivée du communisme[15].

La production et la réception du discours anti-occidental dans la presse roumaine post-communiste ont lieu dans ce contexte « impur » du point de vue idéologique et elles ne reposent pas seulement sur l'héritage immédiat du communisme, mais aussi sur une tradition récupérée « à

bout de souffle » pendant les premières années après 1989. Sans être tout à fait identique au discours nationaliste, le discours anti-occidental est étroitement lié à celui-ci et comporte la même rhétorique issue de la fin du discours idéologique communiste : dans les pratiques discursives, l'anti-occidentalisme est devenu en bonne partie une « idéologie de substitution »[16].

Les traits distinctifs les plus saisissants du discours anti-occidental incluent une dimension identitaire : l'Occident est souvent opposé à l'Union Soviétique (ou à l'espace ex-soviétique), à « l'Est » en général, quand il s'agit de discuter l'avenir politique de la Roumanie ; du point de vue culturel, le modèle occidental est synonyme de modernité, opposé donc aux « traditions », aux spécificités nationales ; enfin, la dispute idéologique tend (sur les traces de la guerre froide) à considérer le monde occidental comme un espace chargé de contradictions et de problèmes que nous pourrions éviter en choisissant une « troisième voie ». Au fur et à mesure que l'évolution du pays se dirige vers la démocratie et vers l'intégration européenne, les attitudes anti-occidentales deviennent plus faibles, mais leur fondement identitaire reste encore fort. Il est stimulé en premier lieu par le discours nationaliste, comme dans tous les pays ex-communistes :

> Puisque la force du *credo* marxiste était affaiblie, les discours nationalistes sont entrés (de nouveau) en scène, préparés à remplir l'apparent vide idéologique. Justement parce que l'espace social est imprévisible, au sens négatif, constitué par des sociétés civiles faibles et des partis politiques sans consistance, les gens investissent dans leur aspiration à la solidarité et dans le sentiment d'appartenir à la nation. Plus encore, la célébration de la communauté est associée d'habitude à l'exaltation des vertus militaires, au culte de l'État et à la persécution de la pensée indépendante[17].

L'Occident est en premier lieu un point de référence pour définir une nouvelle identité, mais en même temps il crée le sentiment de la rupture entre « nous », citoyens de l'Est, et « eux », citoyens du « monde libre ». La constitution de la nouvelle identité est redevable aux traits énumérés par Tismaneanu et l'Occident est devenu « l'Autre » par excellence : perçu soit comme désirable, soit comme objet de confrontation, soit étant globalement repoussé.

Selon Liah Greenfield, l'identité nationale est, essentiellement, « un problème de dignité », puisqu'elle offre aux gens des « raisons de fierté »[18].

Les attitudes envers l'Occident dans la presse roumaine d'après 1990 se sont constituées en grande partie, sous la pression des nouveaux discours nationalistes, autour du sentiment de *dignité* : il fallait « montrer au monde entier » qui sommes nous, par opposition à *eux*. Par conséquent, aux stéréotypes hérités du régime communiste *(les Grands Pouvoirs et leurs atteintets contre notre souveraineté nationale, les tentatives de déstabiliser notre pays, le révisionnisme hongrois appuyé par l'Occident, les intérêts des occidentaux de s'emparer de nos richesses, les plans occultes des Grands pour dominer les petits pays, l'Occident préoccupé exclusivement par ses intérêts*[19]*, l'image négative de notre pays diffusée d'une manière intéressée par les médias occidentaux* etc.) s'ajoutent les thèmes apparemment nouveaux, mais en fait fondés sur des anciens préjugés et stéréotypes : *l'Occident nous a toujours trahis et nous a abandonnés aux ennemis venus de l'Est ; la trahison de Yalta ; l'incompatibilité entre l'Occident catholique ou protestant et notre orthodoxie ; l'Occident qui a perdu son âme et le sens des valeurs spirituelles ; accepter les valeurs occidentales signifie tout simplement nous vendre et abandonner notre identité ; l'Occident est conduit en secret par la grande finance internationale dominée par les juifs ; les occidentaux sont devenus des esclaves du confort et du consumérisme – donc facilement manipulables ; le comportement hypocrite des politiciens occidentaux ; l'anti-intellectualisme de l'Occident (surtout des Aaméricains)* etc. Le slogan le plus repris pendant la période 1990-1992, soit durant les manifestations, soit dans la presse, et qui a eu un rôle décisif dans les élections, a été *Noi nu ne vindem țara!* (« Nous ne vendons pas notre pays »). Ses usages n'ont pas du tout été « abstraits » ou « idéalistes », mais orientés vers des cibles précises : premièrement contre les leaders des partis historiques réapparus après 1989, Ion Rațiu et Radu Câmpeanu qui avaient vécu en exil en Occident, et, de retour en Roumanie, ils ont été accusés de vouloir « soumettre le pays aux grands pouvoirs occidentaux », et deuxièmement contre l'idée naissante de privatiser l'industrie (grande raison de fierté pour le régime communiste) avec la participation des capitaux étrangers[20].

Quelques-uns des thèmes cités ci-dessus proviennent de l'inventaire du discours traditionaliste de l'entre deux guerres, mais leur configuration a subi des transformations pendant le communisme, en conservant quand-même le message. Par exemple, le stéréotype de la « grande finance internationale dominée par les juifs », présente dans le discours public depuis la fin du XIXe siècle, a perdu, à l'époque communiste, la

composante ethnique et raciale (la propagande communiste parlait tout simplement de la « grande finance internationale » ou des « grands capitaux internationaux ») et l'a récupérée après 1989. De la même manière, l'incompatibilité entre l'orthodoxie roumaine et l'Occident catholique ou protestant (et la supériorité spirituelle et morale de l'orthodoxie) a été l'une des thèses principales du courant orthodoxiste représenté dans les années 20-30 par la revue *Gândirea* ; l'athéisme communiste ne pouvait pas, évidemment, faire référence aux sujets religieux, mais pendant les années 80 on retrouve dans le discours officiel l'appel aux « valeurs spirituelles roumaines » (sans préciser quelles sont ces valeurs) et dans la même période s'affirme le « protocronisme » (encouragé par le régime) qui, insistant sur une prétendue « antériorité » de certains motifs, idées, thèmes de la culture roumaine par rapport aux cultures occidentales, voulait démontrer, en fin de comptes, « notre supériorité culturelle » et, par conséquent, « l'autosuffisance » de la culture roumaine : une façon de dire que nous n'avons pas besoin de l'Occident, vu que nous avons tout ce qu'il nous faut *ici, chez nous*. C'était une version de la politique isolationniste que le régime communiste roumain a menée pendant les années 80, adaptée au domaine de la culture. Sur le plan intellectuel, le « protocronisme » a été fortement combattu à l'époque (dans des revues comme *România literară, Secolul 20, Caiete critice* etc.) par des écrivains, des artistes, des essayistes, mais surtout par des critiques littéraires : la critique littéraire était la seule forme de discours « idéologique » exprimable et presque l'unique possibilité d'affirmer les valeurs européennes dans les années 80, dominées par le discours national-communiste.

Mais réduire les attitudes anti-occidentales au pur nationalisme, ce serait une erreur. Dans la complexité textuelle des journaux il ne s'agit pas simplement d'accepter ou de répudier l'Occident ; mon hypothèse est qu'il y a des niveaux intermédiaires et des nuances dans l'interprétation des thèmes et des stéréotypes. A part le discours anti-occidental *radical,* il y a en un type de discours « concessif », qui semble accepter l'Occident, qui ne rejette pas le dialogue, mais qui insiste toujours sur *notre spécificité* et finit par emprunter la perspective, le langage et la rhétorique du discours radical. Et il y a enfin un discours *raisonné* qui fait possible le débat argumenté et qui exprime un « euroscepticisme » sincère ; ce type d'argumentation – présent surtout dans les milieux intellectuels et dans leurs publications – risque d'être suffoqué ou dénaturé par les bruits de la propagande nationaliste et anti-occidentale, radicale ou non.

Il est assez difficile de reconstituer d'une manière exacte la parution et le parcours des thèmes anti-occidentaux dans la presse roumaine postcommuniste. Beaucoup d'entre eux ont été hérités de la propagande communiste, bien d'autres ont des racines plus lointaines, et il y en a aussi des thèmes nouveaux, issus de la problématique compliquée du monde post-communiste. Il est quand même évident que, dans le nouveau contexte discursif d'après 1989 la mixture des thèmes et l'impact des journaux ont créé une atmosphère anti-occidentale très répandue et assez forte, saisissable dans une grande partie de l'esprit public, et pas seulement dans les journaux déclarés ou considérés en tant que tels.

En 1990, la presse s'est assez rapidement orientée vers les « pôles » de la nouvelle scène politique : d'une part, le pouvoir considéré « néo-communiste », d'autre part ce qu'on appelait alors « l'opposition démocratique ».Tous les combats – politiques, idéologiques, culturels – de la transition roumaine ont été provoqués par cette dichotomie, et les journaux se sont fixés dans la perception publique selon le même schéma. Par exemple, *Azi* (« Aujourd'hui »), quotidien du Front du Salut National au pouvoir, et *Adevărul* (« La vérité »), déclaré indépendant, mais proche du FSN, se trouvaient souvent sur des positions anti-occidentales et avaient pour collaborateurs des anciens permanents du Parti Communiste et des intellectuels et écrivains appartenant au courant nationaliste (Paul Everac, Dan Zamfirescu, Paul Anghel, Mihai Ungheanu etc.). Les hebdomadaires *România Mare, Europa, Românul*, parus un peu plus tard (1992-1993), étaient ouvertement anti-occidentaux, liés au parti nationaliste de Corneliu Vadim Tudor et aux membres de la « Securitate », l'ancienne police politique de Ceaușescu. L'impact général de ces publications a été assez grand : les deux quotidiens avaient à un moment donné plus de 1 million d'exemplaires chacun, tandis que *România Mare* avait plus de 200.000 exemplaires vendus dans sa période de pointe (1994-1995) et un nombre considérable de lecteurs en 2000[21], selon les données fournies par l'institut de sondages IMAS. De l'autre côté de la scène politique, à part l'hebdomadaire *22,* publié par le Groupe de Dialogue Social (qui regroupait les intellectuels les plus connus), le plus pro-occidental, il y avait au début surtout les quotidiens *România liberă* et *Cotidianul,* et l'hebdomadaire *Expres* (plus de 200.000 exemplaires), situés du côté de ce qu'on appelait, jusqu'aux élections de 1996, « l'opposition démocratique », auxquels il se joint depuis l'automne 1992 *Evenimentul zilei*, un journal plutôt populaire, déclaré (comme tous, d'ailleurs) indépendant, mais en fait critique envers le pouvoir. Ce sont les journaux

les plus connus ; évidemment, il y en a bien d'autres, mais ce n'est pas leur inventaire qui m'intéresse, mais leur attitude envers l'Occident, telle qu'elle était perçue dans l'opinion publique. Cette division très nette a fonctionné beaucoup de temps et a défini la société roumaine ; de point de vue politique, il paraît que le « bipolarisme » s'était établi assez fortement : d'une part le pouvoir perçu comme néo-communiste, avec ses réflexes pro-soviétiques et son « lourd » héritage, d'autre part l'opposition pro-occidentale, favorable aux valeurs de la démocratie libérale. La polarisation des journaux a suivi, apparemment, la ligne de démarcation entre les forces politiques. Cette « interdépendance » presse-partis politiques a été un phénomène général dans les pays post-communistes au début des années 90 : « First the party dominated press and then, in a less obvious and more diluted way, the parties and the press in parallel contributed to, represented and served the political nature of society »[22].

Mais ce schéma s'avère assez réduisant : premièrement parce que les parcours idéologiques des journaux n'ont été guère constants et deuxièmement puisqu'il y a une « rhétorique transversale » qui atteint presque tous les journaux, au-delà de l'idéologie affichée et au-delà des sympathies politiques déclarées. Les valeurs culturelles et les identités idéologiques sont encore précaires : « gauche » et « droite », réformistes et conservateurs, sont issus des mêmes pratiques discursives. Je donnerai un seul exemple, concentré sur un des sujets controversés de la transition roumaine : la figure du maréchal Ion Antonescu. *România liberă*, qui a milité dès le début pour une démocratie de type occidental et a critiqué durement « le pouvoir néo-communiste », publie un article avec un style et des arguments très proches de *România Mare* :

> Efigia Mareșalului continuă să fie satanizată și după 55 de ani de la asasinarea sa. Și astăzi sunt persecutați acei români care încearcă să-i cinstească memoria. Este adevărat că ei nu mai sunt uciși ca acum 45-50 de ani, ci 'doar' trecuți în rezervă. Cum poate fi înțeleasă utilizarea de către președintele de azi al României a calificativului de 'criminal de război' la adresa Mareșalului? Oare nu este limpede că această etichetă i-a fost aplicată de ocupantul sovietic într-un mod cu totul abuziv, numai pentru faptul că mareșalul a îndrăznit să se ridice împotriva colosului sovietic în apărarea României? » […]« Este cert că, pregătindu-ne să intrăm în UE și în NATO, nimeni nu ne cere să ne derobăm de demnitatea națională, să ne autoflagelăm, să ne denigrăm înaintașii. Dimpotrivă, apărându-ne

demnitatea, vom câștiga mai mult respect. (Valeriu Graur, « Războiul dezrobirii », *România liberă (Aldine)*, nr. 272, 30 juin 2001)[23].

Dans un article de Corneliu Vadim Tudor, leader d'un parti extrémiste, on retrouve les mêmes stéréotypes et la même attitude :

Decenii de-a rîndul, tot felul de agitatori de profesie ne-au trimis, de peste Ocean, 'rachetele balistice' ale unor proteste și amenințări, ca nu care cumva generațiile tinere de români sa redescopere tezaurul cultural și etic al Poporului lor. În Topul românilor puși la stîlpul infamiei s-a aflat și Mareșalul Antonescu. Nu sînt absurd și n-am nici un fel de fixație cu privire la oameni și evenimente care au început să se piardă în negura Istoriei, dar am dreptul să știu dacă libertatea de expresie e valabila și pentru noi, românii, sau numai pentru cei care ar vrea să gîndească în locul nostru și care ne tratează doar ca pe niște simple repere statistice. În Istorie, cel puțin în Secolul XX, numai Hitler și Stalin s-au răfuit cu statuile. Acei congresmeni americani, Cristopher Smith și D'Amato, care ne tot amenință cu Apocalipsa dacă vom îndrăzni să dezvelim vreo statuie a aceluia care, totuși, a fost Conducătorul Statului Român și a contribuit la întregirea Țării, și în I-ul, și în cel de-al II-lea război mondial, ar face mai bine să-și vadă de incultura și de mizeriile lor. Au America și Israelul 'sensibilități' față de reconsiderarea personalității Mareșalului Antonescu? Le privește, și noi avem sensibilitățile noastre și așteptăm vremea cînd va fi recunoscut, oficial, și holocaustul împotriva românilor, cu nimic mai prejos decît holocaustul împotriva evreilor[24].

Cet exemple montre qu'au niveau des pratiques discursives le critère de l'idéologie politique est en fait annulé et que le discours de la presse est un mélange assez compliqué de thèmes, contenus, effets rhétoriques et présuppositions. Le discours anti-occidental n'est donc pas l'apanage d'une ligne idéologique ou d'une autre et en principe n'est pas le produit « pur » de l'idéologie. Il y des trafics idéologiques assez compliqués, mais il y a surtout, dans l'espace public, un mouvement libre des formules, des motifs, des clichés, des stéréotypes qui expriment une attitude anti-occidentale assez répandue et assez profonde, étroitement liée à la crise identitaire provoquée par la transition. L'exemple ci-dessus montre l'unité rhétorique du discours anti-occidental, fondée sur une hérédité « lourde » : dans une société stabilisée, une telle coïncidence stylistique entre un journal d'un occidentalisme militant comme *România liberă* et une revue antisémite, – *Mare* serait exclue. Mais, plus que leur orientation idéologique, à cette coïncidence contribue l'unité rhétorique qui a ses

racines dans les traits discursifs du système communiste : le double langage, les techniques de la propagande, le refus du dialogue et l'exclusion des éventuelles opinions différentes, la méfiance à l'égard de l'interlocuteur. En fin de comptes, le discours de la presse n'est que la partie la plus visible des comportements discursifs de la société.

Qui sommes « nous » ? Nouvelles dilemmes identitaires

Miroslav Hroch parle de plusieurs éléments qui contribuent au processus de construction de la nation, dont trois sont irremplaçables :

> Many of these ties could be mutually substitutable – some playing a particularly important role in one nation-building process, and no more than a subsidiary part in others. But among them, three stand out as irreplaceable: (1) a 'memory' of some common past, treated as a 'destiny' of the group - or at least of its core constituents; (2) a density of linguistic or cultural ties enabling a higher degree of social communication within the group than beyond it; (3) a conception of the equality of all members of the group organized as a civil society[25].

Il me semble que la mémoire du passé récent commun a joué un rôle important dans la structure du discours anti-occidental, surtout dans la constitution de la « perspective de l'énonciation » : le plus souvent, il existe dans les éditoriaux et dans les articles d'opinion un *nous* qui devrait exprimer, entre autres, justement la solidarité de la nation par rapport à l'Occident ou à d'autres entités. Une analyse plus attentive démontre que ce style est le premier signe de continuité avec le discours officiel communiste. Les usages de *nous* sont, maintes fois, issus des formules utilisées par les leaders du parti communiste qui assumaient le « destin » du groupe. Dans une étude présentée à la Conférence de la Société Internationale pour l'Histoire de la Rhétorique, Cezar Ornatowski analysait l'usage du pronom *nous* par le discours officiel communiste polonais :

> One would, typically, assume that *we* referred to in the first place to the speaker's identity as the member of the ruling party, then to other potential senses of the pronoun (we Poles, we workers, we peasants, we the people). The all-inclusive, shifting plural signified the speaker's unquestioning subscription to, and identification with, the system, the ideology, as well as his 'self-instrumentalization' as a loyal vehicle, an embodiment, of the

> official 'line'. To project a measure of rhetorical power a speaker had to immolate himself or herself rhetorically, to divest himself or herself of any individual power, to become merely a mouthpiece of an ideologized, reified collectivity[26].

Dans un grand nombre d'éditoriaux, l'usage de *nous* sert à définir une telle collectivité. Utilisé d'une telle manière, *nous* exclut les différences et les individualités et, en même temps, il implique nécessairement la création d'un adversaire. Celui-ci sera construit d'une manière artificielle, rigide, pour justifier l'usage de *nous*. Evidemment, il n'existe pas de construction identitaire en dehors du couple *nous-eux*. Mais la transition post-communiste accentue le rôle des enjeux nationaux et ethniques, parce que les gens ont la tendance, « en célébrant la communauté en tant que réservoir suprême de la dignité humaine », de reconstituer les solidarités perdues après la disparition du marxisme comme idéologie unique[27]. « Nous » est un terme défini par rapport aux paramètres culturels et historiques, mais aussi par rapport à l'image contextuelle de « l'autre » – et dans ce cas, « l'autre » c'est l'Occident, miroir renversé qui doit mettre en évidence la différence. Fermement idéologisée pendant la guerre froide, l'image stéréotypée de l'Occident a stimulé la clôture du discours : on vit une période caractérisé par « le retour aux loyautés régionales et la renaissance de l'ethnicité »[28]. *Nous* signifie avant tout « nous, les Roumains », ce qui est tout à fait naturel – c'est la plus simple manière de se placer dans l'*in-group*[29]. Mais l'usage du pronom dans les articles de presse est redevable à la rhétorique héritée du communisme : il exprime la collectivité « idéologisée et réifiée » dont Cezar Ornatowski parlait – une collectivité supposée comme connue et acceptée unanimement. *Nous* exclut, de ses présuppositions, l'existence de *vous*, c'est à dire d'un groupe ou d'une autre collectivité qui pourrait se situer en marge ou en dehors de cette « unanimité » ou qui pourrait avoir d'autres opinions ou avec laquelle on pourrait instaurer un dialogue. L'usage de *nous* implique que ceux qui n'y adhèrent s'excluent non seulement de l'univers des opinions et des énoncés contenus dans l'article, mais aussi du groupe, de la collectivité, en fin de compte de la nation. Le désir d'homogénéité et l'illusion que *nous* est fondé sur des valeurs et des traits distinctifs unanimement acceptés proviennent de l'ancien régime :

> On the one hand, Ceaușescu emphasized the party's monopoly on power, the need to preserve collective property over the means of production, the historical competition with the capitalist West. On the other, his rhetoric

> was unabashedly chauvinistic, anti-Hungarian, obsessed with the need to establish a perfectly "homogenous" ethnic community[30].

Mais le contexte est changé et ce n'est plus l'unique discours possible, l'homogénéité s'avère non seulement impossible, mais aussi non-nécéssaire. Le rôle de *nous* devient surtout celui de *construire l'adversaire*. Et cela se passe par le discours de la presse, qui est un véhicule idéal pour forger « the national other » :

> Media stories on foreign affairs consist of imposing standardized assumptions over events that must be covered by the dictates of the prevailing news standards (ritualized news format, illustrated lectures, etc.). What is more, during periods of nationalist ardor, the media may generate a climate of moral-national panic by defining the national "other"[31].

La citation fait partie d'une étude qui analyse la présence du problème de la « Macédoine » (FYROM) dans les journaux grecs. La Roumanie d'après la chute du communisme a connu, elle aussi, une espèce de « fièvre nationaliste », et en tout cas des forts dilemmes identitaires et la presse a été un des facteurs qui diffusait, pour le grand public, l'acquis d'une stabilité identitaire fondé sur « nos valeurs » (« the ethnocentrism forms one of the main and durable journalistic values through which the news is selected and presented »[32]). Les éditorialistes jouent le rôle des élites qui, selon John Zeller, ont une grande influence dans la formation de « l'opinion de masse », vu que le public « ne porte pas avec soi, tout le temps, certaines attitudes fixes envers chaque événement », mais il construit ces attitudes par rapport aux « elite-supplied stereotypes », surtout quand il s'agit de questions au-delà de ses capacités d'entendre et de juger[33]. Normalement, dans une société habituée au fonctionnement de la pluralité des discours, *les publics* utilisent les informations et les opinions des élites en les intégrant dans leur propre système de convictions et de préférences, en les « vérifiant » par leurs observations directes, dans la mesure du possible[34]. Dans une société qui a été longuement exposée au discours unique, le public est plutôt passif et désorienté, et donc sensible aux appels à la « solidarité » de l'*in-group* face aux « autres », aux étrangers dont les intentions ne sont pas du tout claires. Dans un livre sur la littérature roumaine sous le communisme, Eugen Negrici démontre que la propagande nationale-communiste de Ceaușescu a construit et utilisé comme instrument de contrôle idéologique des masses

« le mythe de la patrie en danger »[35]. C'est exactement le stéréotype le plus utilisé dans les éditoriaux quand il s'agit de « nos » rapports avec l'Occident, auquel il s'ajoute le « thème du complot ». Ces thèmes tombaient justement sur les convictions diffuses de masses, peu informées sur ce que c'est « le monde libre ». Dès 1990, on crée l'image d'un Occident félon qui, derrière les attitudes de sympathie, cache des intentions destabilisatrices : il veut tout simplement s'emparer de nos richesses, instaurer un *diktat*, attenter à la souveraineté de notre peuple. *E. g. :*

> ...șoselele României vor fi în continuare traversate de de moderne autoturisme străine, cu ajutoare umanitare: termometre, antinevralgice, jucării, echipamente pentru tipografii particulare și posturi de radio, faxuri, cărți etc., panaceu ce se încadrează perfect în politica lumii libere față de România, țară căreia în viitor i se va contesta probabil dreptul de a-și menține capitala la București și nu la Videle, dacă nu știu cine va declara greva foamei în fața domnilor de la Bruxelles. Împotriva acestei realități, confecționată cu sprijinul generos al opoziției obsedate de 'martirizarea' democrației în România, nu avem decît o singură ieșire: efortul propriu[36].

D'un coup, on fixe, dans ce fragment, les coordonnés de la nouvelle « réalité » construite par le discours, dont les techniques classiques de la propagande[37] : *glittering generalities* (« les propres efforts », « la politique du monde libre envers la Roumanie »), *name calling* (l'usage ironique et minimisant de l'expression « les messieurs de Bruxelles ») etc. Ce sont d'ailleurs des attributs généraux du discours des éditoriaux roumain, qui ne s'inscrivent pas dans la catégorie des textes *argumentatifs*, mais plutôt dans celle des textes *persuasifs* : ils utilisent les symboles d'une grande valeur affective (dans ce cas, « le droit de maintenir la Capitale à Bucarest »), non pas d'arguments pour et contre. Pendant les premières années après la chute du communisme, les journaux fonctionnaient selon la logique de « l'appel », en essayant de mobiliser les gens en faveur d'une « cause »[38]. Par rapport à l'Occident, la cause était créée déjà par le communisme : « sauvegarder l'indépendance et la souveraineté nationale ». Ce fragment met en forme textuelle un rapport entre « nous » et l'Occident qui avait été formulé toujours par le système communiste et qui domine jusqu'à nos jours une bonne partie de l'esprit public : énumérer les aides (thermomètres etc.) est une figure qui suggère un Occident riche, qui se permet de nous donner son surplus inutile, tandis que nous, tout dignement, décidons de nous débrouiller tout seuls. Donc,

la supériorité matérielle de l'Occident vs. *notre* supériorité morale ; accepter les « aides inutiles » signifierait devenir les serfs des patrons occidentaux. Le thème de la *servitude* sera abondamment repris dans toutes les circonstances où le Gouvernement roumain a tenté de s'approcher de l'Occident (*v. infra*).

Étude de cas : Kosovo 1999

Nous (et tout son paradigme – notre, nos, première personne du pluriel des verbes etc.) et la dichotomie *nous-eux* sont des signaux très forts de l'intention des éditorialistes de se créer un lecteur implicite ou plutôt une communauté de lecteurs à laquelle appliquer un traitement persuasif ou manipulateur[39].

L'exercice le plus intense de ce traitement – une véritable campagne de presse – s'est déroulé pendant la crise yougoslave, en 1999, quand l'OTAN a décidé d'intervenir en Kosovo et de bombarder Belgrade, et le gouvernement de Bucarest a fait la politique de l'Alliance occidentale atlantique. C'était la première fois que la Roumanie s'engageait d'une manière active et concrète (et pas seulement par des déclarations de soutien) aux côtés des pays de l'Ouest. Une telle attitude a été considérée par une bonne partie des éditorialistes comme « servile », « humiliante », et combattue par des textes qui faisaient appel aux techniques de la propagande. Des 120 éditoriaux parus entre 20 mars et 30 avril 1999 (la période de pointe des bombardements sur Belgrade) dans les principaux cinq quotidiens (*Adevărul, Azi, Cotidianul, Evenimentul zilei, Ziua*), environ 70% contiennent des messages ou des attitudes anti-occidentales. La plupart sont exprimés à travers le recours aux thèmes du passé et placés dans l'antinomie fondamentale *nous-eux* : notre héroïsme dans la guerre vs. la lâcheté des Occidentaux ; notre statut de petit pays vs. « l'Occident patron » ; notre dignité nationale vs. l'hypocrisie de l'Occident ; notre modestie vs. l'arrogance de l'Occident ; notre pauvreté vs. l'abondance de l'Occident ; notre lutte pour la souveraineté nationale vs. l'Occident qui nous a trahis à Yalta ; nous, abandonnés devant les vicissitudes de l'histoire vs. l'Occident qui poursuit ses intérêts mesquins ; nous essayons de conserver nos traditions vs. l'Occident veut imposer par force son modèle culturel ; nous connaissons la situation des Balkans (« nous, dont le cerveau n'a pas été lavé pour être substitué par une bouteille de Coca-Cola ») vs. les occidentaux n'ont rien compris (« leur

disponibilité de se laisser manipulés comme des handicapés », « esclaves des idées reçues par la télé », « drogués par les *news* »). Ces comparaisons se développent dans une suite de figures rhétoriques qui visent l'affectivité des lecteurs. Il ne s'agit pas de textes argumentatifs ou d'analyses politiques, mais plutôt de textes qui empruntent des techniques littéraires, même lyriques. Pratiquement, il n'y a que trois éditorialistes qui discutent en termes d'analyse politique et produisent des arguments en faveur de la décision pro-occidentale du gouvernement roumain : l'ex-ministre des Affaires étrangères Adrian Severin (dans *Ziua*), Dan Pavel (*Ziua*) et Cornel Nistorescu (*Evenimentul zilei*)[40]. Les autres utilisent la situation de l'ex-Yougoslavie pour développer, à nouveaux, l'idée de « l'incompatibilité entre nous et l'Occident ». Pour cela, on étale deux stratégies discursives : le recours aux exemples historiques et l'appel au thème de la « servitude ». L'histoire est invoquée directement, pour suggérer notre supériorité envers les occidentaux (surtout les Américains) ou comme « leçon pour le présent » : « Noi, românii, ca și cetățenii altor țări din Est, care știm ce înseamnă eroism pe cîmpul de luptă, rămînem stupefiați la înfoierea ridicolă a liderilor politici și militari ai NATO » (« Nous, les Roumains, comme les citoyens d'autres pays de l'Est, nous savons ce que signifie le héroïsme sur le champ de bataille, donc nous restons stupéfiaits devant la vanité ridicule des leaders politiques et militaires de l'OTAN » – IC, *C.*, 1 avril 1999) ; « Românii simt instinctiv pericolul pe care-l reprezintă pentru țara lor precedentul creat de intervenția NATO împotriva unui stat suveran. » (« Les Roumains sentent instinctivement le danger représenté pour leur pays par l'intervention de l'OTAN contre un Etat souverain » – IC, *C.* 14 avril 1999) ; « Așa cum ne-o arată lecția Serbiei, așa cum ne-o demonstrează istoria noastră națională, marile puteri își urmăresc propriul interes. […] iluzia păguboasă că stăpînii lumii de azi ar diferi de toți stăpînii care s-au perindat prin istoria noastră » (« Comme la leçon de la Serbie nous montre, comme notre histoire nationale nous démontre, les grands pouvoirs poursuivent leur propre intérêt ». Il faut donc abandonner « l'illusion perdante que les patrons du monde d'aujourd'hui soient différents par rapport à tous les patrons qui se sont succédés dans notre histoire » – IC, *C.*, 8 avril 1999). Le moment plus cité de l'histoire est « la trahison de Yalta », pour suggérer que l'Occident continue à se comporter d'une manière hypocrite envers l'Est : « Poziția lui Clinton se integrează unei tradiții de ipocrizie din diplomația americană, ilustrată – pentru a da un singur exemplu – de Roosevelt, care spunea că apără dreptul la autodeterminare al popoarelor,

înscris în Carta Atlanticului, dar era de acord ca Europa de Est să ajungă sub cizma lui Stalin » (« La position de Clinton s'inscrit dans une tradition d'hypocrisie de la diplomatie américaine, illustrée – pour en donner un seul exemple – par Roosevelt, qui prétendait défendre le droit à l'autodétermination des peuples, inscrit dans la Charte Atlantique, mais il était d'accord à ce que l'Europe de l'Est entre sous la botte de Stalin » – FC, *N.*, 1 avril 1999). La métaphore de la « botte russe » est un lieux commun (« ...amărîții ăia din Est, ajunși sub cizma rusească și prin vînzarea de la Yalta » – « ces miséreux de l'Est, tombés sous la botte russe aussi par la vente de Yalta » – IC, *C.*, 8 avril 1999), mais son usage vise l'idée que l'Occident est tout simplement « notre nouveau patron » qui a remplacé l'URSS et qu'il s'agit de la même histoire de la soumission de la Roumanie qui doit sacrifier ses valeurs et surtout sa dignité nationale (« l'Occident globalisant et écraseur des traditions nationales » - CTP, *Ad.* ; 25 janvier 2002 ; « L'OTAN et l'UE sont devenus en Roumanie ce que les Russes l'étaient pendant le communisme » - OP, *C.,* 5 février 2002). Ainsi, *l'alliance* avec l'Ouest n'est pas jugée du point de vue de l'opportunité politique, mais en termes de moralité et de « panique nationale » : « Ne-am dat seama că gesturile lor binevoitoare față de noi, cei din Est, nu erau altceva decît o modalitate perfidă de a ne amăgi pentru a ne mai lua ceva pe gratis din avuția națională » (« Nous nous sommes rendu compte que leurs gestes de bienveillance envers nous, ceux de l'Est, n'étaient qu'une modalité perfide de nous séduire pour prendre gratuitement quelque chose de notre richesse nationale » - IC, *C.*, 8 avril 1999) ; « Președintele Emil Constantinescu [...] a aterizat ieri surîzător pe pămîntul Americii, în speranța că la reuniunea la vîrf a Alianței Nord-Atlantice va fi băgat în seamă de mai-marii lumii occidentale » (« Le Président E. C. a atterri hier souriant sur le sol de l'Amérique, en espérant qu'au sommet de l'OTAN il se fera remarqué par les grands du monde occidental » – DT, *Ad.*, 8 avril 1999). Pour accentuer la relation entre nous et l'Occident, on fait appel même au symbole de la Haute Porte ottomane, qui incorpore les deux thèmes – l'histoire et la « servitude ». Ce qui manque dans tous ces plaidoyers pour la « dignité nationale » et contre « l'Occident perfide et arrogant » est l'idée de partenariat, d'alliance, de dialogue avec l'Ouest : tout simplement ces pratiques qui font partie des valeurs fondamentales des pays démocratiques ne sont pas prises en considération.

En guise de conclusions

Toute cette rhétorique éparpillée dans les éditoriaux forme une sorte de « grand discours collectif » qui prétend être représentatif pour « nous, les Roumains » et qui repose sur l'expérience historique, sur les symboles du passé et sur les stéréotypes inférés par la propagande (communiste, mais non seulement). Ce type de discours récupère la tradition du discours identitaire national cristallisée pendant le XIXe siècle, combinée avec l'attitude isolationniste, autosuffisante et xénophobe du régime communiste des années 80. Le recours obsessif à l'histoire, aux traditions, au spécifique national dévoile sa composante anti-moderne, mais en même temps explique sa réception par le grand public : il entre en résonance avec la sensibilité commune désinformée pendant des décennies et obligée de se réfugier à l'abri des mythes historiques et identitaires. Ce type de discours anti-occidental est en grande partie passéiste et national-romantique, dans le sillage de la guerre froide et de la modernisation inachevée de la Roumanie et d'autres pays est-européennes. Paradoxalement, dans un pays ou, selon les sondages, une grande majorité du public soutient l'adhésion à l'UE et à l'OTAN, le discours anti-occidental a eu une bonne audience, grâce à ses techniques persuasives, qui retombent sur un certain usage de la parole auquel les gens sont habitués : le style (vue comme « ornements ») l'emporte sur l'argumentation, les figures du sensible tendent à remplacer les raisonnements, l'identification à la collectivité (« nous ») est plus forte que celle aux valeurs individuelles. En (ab)usant des vertus rhétoriques, les journalistes atteignent justement l'horizon des compétences linguistiques et culturelles du public, déformé par le discours officiel communiste et appauvries par l'absence des discours alternatifs. Dans ce contexte, la presse a stimulé la création d'un Occident perçu comme « l'Autre » par excellence, en valorisant les différences. L'image négative de l'Occident, maintes fois cultivée d'une manière intéressée par certaines forces politiques, a continué la confusion pour un public qui, d'autre part, se montrait désireux d'avancer vers l'Ouest, en lui donnant ainsi la sensation de « frapper aux portes de l'ennemi ». Les retards de la Roumanie en ce qui concerne les réformes s'expliquent aussi, sans doute, par ce « désordre du discours ».

NOTES

1 Pour l'analyse du national-communisme roumain, voir par exemple TISMANEANU, Vladimir, « Understanding national Stalinism : reflections on Ceaușescu's socialism », dans *Communist and Post-Communist Studies*, 32 (1999), 155–173 ; VERDERY, Katherine, *National Ideology Under Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1991.

2 « News discourse is one of the important means by which society comes to know itself ». ERICSON, Richard V., BARANEK, Patricia M., and CHAN, Janet B.L., *Negotiating contro l: A study of news sources*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p. 15.

3 Cf. PETCU, Marian, *Tipologia presei românești*, Iași, Institutul European, 2000, p. 140-141. Marian Petcu cite les données offertes par la Commission Nationale de Statistique et, sur cette base, il calcule l'indicateur « titre de journaux et de revues à 100.000 habitants » : 1,8 en 1989, 5,1 en 1990, 8,6 en 1997. Entre 1989-1999, 22 nouveaux quotidiens nationaux ou locaux ont été fondés chaque année. Il faut ajouter que bien d'entre eux ont disparu après quelques mois ou un ou deux ans.

4 *Ibidem*, p. 141.

5 COMAN, Mihai, « 1996 – Starea mass-media în România », dans *Manual de jurnalism*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 213.

6 Pour la situation des médias en Roumanie après 1989, voir COMAN, Mihai, « Les médias roumains en transition », dans TESSIER, Roger (éd.), *La transition en Roumanie : communication et qualité de la vie*, Montréal, Presses Universitaires du Québec ; GROSS, Peter, *Mass Media in Revolution and National Development : The Romanian Laboratory,* Iowa, Iowa University Press.

7 GROSS, Peter, *Colosul cu picioare de lut*, Polirom, Iași, 1999.

8 Les baromètres d'opinion réalisés en 2002 par la Open Society Foundation placent la presse comme institution à la troisième place en ce qui concerne la confiance du public, après l'Eglise et l'Armée et bien *avant* le Gouvernement, le Parlement, la Justice et les autres institutions de l'Etat.

9 HAVEL, Vaclav, « Imperative to Democracy », *Transitions Online,* 3 mai 2002.

10 Voir, à cet égard, ORNEA, Z., *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, București, 1980.

11 MUNGIU-PIPPIDI, Alina, *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 108.

12 *Ibidem*, p. 254.

13 THOMPSON, John, *The Media and Modernity,* Polity Press, Cambridge, 1995.

14 J'utilise le terme « mythe » au sens de R. Girardet ; v. GIRARDET, R., *Mituri și mitologii politice*, Institutul European, Iași, 1997. Voir aussi BOIA, Lucian,

Istorie și mit în conștiința românească, Humanitas, București, 1997; *idem*, *Miturile comunismului românesc*, Nemira, București, 1998.

15 TISMANEANU, Vladimir, *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa postcomunistă*, Polirom, Iași, 1999, p. 61. (Ed. orig.: *Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*, Pinceton University Press, 1998)

16 Cf. TISMANEANU, *op. cit.* Voir aussi MUNGIU-PIPPIDI, Alina, *Politica dupa comunism*, Humanitas, Bucuresti, 2002, p. 188-190.

17 *Ibidem*, p. 76.

18 GREENFELD, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity,* Harvard University Press, 1992, p. 487.

19 Il y a un certain usage très fréquent du mot *intérêts*, hérité du discours officiel communiste : « promouvoir ses intérêts » est une action perçue, en soi, comme « impure », condamnable, agressive, hostile.

20 Il y a ici, bien sûr, un exercice de manipulation : le slogan a été utilisé, pour conserver le pouvoir, par les représentants du Front du Salut National, qui regroupait surtout des personnages de second rang de l'ex-Parti Communiste Roumain. La manière dont ce slogan a été lancé et diffusé semble aussi un exercice d'intoxication spécifique aux services secrets de l'ancien régime. Ce n'est pas, bien sûr, le but de cette recherche d'analyser le fonctionnement et les effets de la manipulation ; mais il faut souligner que son a été dû au fait qu'il répondait aux attentes du public et reflétait un certain état d'âme.

21 Selon AUDIMAS, 402.770 lecteurs pendant la semaine du 30 juillet au 5 août 2000.

22 GROSS, Peter, « Media and political society in Eastern Europe », dans *Media Development*, 1, 2002.

23 « L'effigie du Maréchal est encore diabolisée après 55 ans de son assassinat. De nos jours même, les Roumains qui essaient d'honorer sa mémoire sont persécutés. Il est vrai, ils ne sont plus tués comme il y a 45-50 ans, ils sont 'seulement' passés en réserve. Comment peut-on comprendre l'emploi, par l'actuel Président de la Roumanie, du qualificatif «criminel de guerre » pour le Maréchal ? Est-ce qu'il n'est pas clair que cette étiquette lui a été appliquée par l'occupant soviétique dans un mode tout à fait abusif, seulement parce que le Maréchal a osé de se soulever contre le colosse soviétique pour défendre la Roumanie ? » […] « Il est claire qu'en nous préparant pour entrer dans l'UE et dans l'OTAN personne ne nous demande de renoncer à la dignité nationale, de nous auto-flageller, de dénigrer nos ancêtres. Tout au contraire, en défendant notre dignité, nous gagnerons plus de respect. » (Valeriu Graur, « Războiul dezrobirii », *România liberă (Aldine)*, nr. 272, 30 juin 2001).

24 « Pendant des décennies, toute sorte d'agitateurs de profession nous ont envoyé, d'outre l'Océan, les 'missiles balistiques' de leurs protestations et menaces, de telle manière que les jeunes générations de Roumains ne

redécouvrent pas le trésor culturel et éthique de leur Peuple. Dans le classement des Roumains mis aux piloris s'est retrouvé aussi le Maréchal Antonescu. Je ne suis pas absurde et je n'ai aucune fixation en ce qui concerne les gens et les événements qui ont commencé à se perdre dans l'histoire, mais j'ai le droit de savoir si la liberté d'expression est valable pour nous aussi, les Roumains, ou seulement pour ceux qui voudraient penser à notre place et qui nous traitent pour des simples repères statistiques. Dans l'Histoire, au moins pendant le XXe siècle, seulement Hitler et Stalin se sont disputé avec les statues. Il serait mieux que les congressistes américains, Cristopher Smith et D'Amato – qui nous menacent avec l'Apocalypse si nous osons inaugurer une statue de celui qui a été, quand même, le Dirigeant de l'Etat roumain et qui a contribué à l'union du Pays tant dans la première que dans la seconde guerre mondiale - s'occupent de leur inculture et de leurs misères. Est-ce que l'Amérique et l'Israël ont-ils des 'sensibilités' en ce qui concerne la reconsidération de la personnalité du Maréchal Antonescu ? C'est leur affaire, nous avons aussi nos sensibilités à nous et nous attendons le moment où l'Holocauste contre les Roumains sera reconnu officiellement, car il n'est guère moins important que l'Holocauste contre les juifs. » (Corneliu Vadim Tudor, « În timp ce alte partide fac istorie, PRM face politica », *România Mare*, nr. 572, 23 juin 2001).

25 HROCH, Miroslav, « From National Movement to the Fully-formed Nation : The Nation-building Process in Europe », in BALAKRISHNAN, Gopal, éd., *Mapping the Nation*, New York and London, Verso, 1996, p. 78-97.

26 ORNATOWSKI, Cezar, « Rhetorical Power and Rhetorical Crisis: Political Discourse in Poland, 1980-1988 », the 13th Biennial Conference of the International Society for the History of Rhetoric, Warsaw, Poland, July 23-29, 2001.

27 TISMANEANU, Vladimir, *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa postcomunistă*, Polirom, Iași, 1999, p. 94. (Ed. orig.: *Fantasies of Salvation. Democracy, and Myth in Post-Communist Europe*, Pinceton University Press, 1998).

28 LEPENNIES, Wolf, « The Future of the Intellectuals », in *Partisan Review*, no 1, 1994.

29 « It is difficult to define an in-group precisely. Perhaps the best that can be done is to say that members of an in-group all use the term we with the same essential significance. Members of a family do so, like-wise schoolmates, members of a lodge, labour union, club city, state, nation ». ALLPORT, Gordon, « The Nature of Prejudice », in STANGOR, Charles, *Stereotypes and Prejudices: Essential Readings,* Psychology Press, Taylor and Francis Group, 1991, p. 20-48.

30 TISMANEANU, Vladimir, « Understanding national Stalinism: reflections on Ceaușescu's socialism », in *Communist and Post-Communist Studies,* no 32 (1999), 155–173.

31 DEMERTZIS, Nicolas, PAPATHANASSOPOULOS, Stylianos and ARMENAKIS, Antonis, « Media and Nationalism: The Macedonian Question », in *Harvard International Journal of Press Politics,* vol. 4, no 3, pp. 26-50, 1999.

32 GANS, Herbert, *Deciding What's News. A Study of CBS Evening News, NBC Nightly News, Newsweek, and Time,* London, Constable, 1979.

33 ZELLER, John R., *The Nature and Origins of Mass Opinion,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 8-14.

34 « In constructing their opinion statements, members of the public make great use of cues and other information from elites and convert them into their own opinions and preferences. […] Sometimes, however, these elite-supplied stereotypes can be important, even for matters within people's 'power of direct observation' ». YIN, Jun, « Elite Opinion and Media Diffusion: Exploring Environmental Attitudes », in *Harvard International Journal of Press Politics*, tome 4, no 3 (1999) pp. 62-86.

35 NEGRICI, Eugen, *Literatura română sub comunism*, Editura Fundației PRO, București, 2002, p. 49-53.

36 « …les routes de la Roumanie seront traversées dorénavant par de modernes camions étrangèrs avec des aides humanitaires : thermomètres, aspirines, jouets, équipements pour des imprimeries privées et postes de radio, télécopieurs, livres etc., panacée pratiquée par la politique du monde libre à l'égard de la Roumanie, un pays auquel on contestera peut-être dans l'avenir le droit de maintenir sa capitale à Bucarest et pas à Videle si n'importe qui déclenche la grève de la faim devant les messieurs de Bruxelles. Contre cette réalité, construite avec l'appui généreux de l'opposition obsédée par le 'martyre' de la démocratie en Roumanie, nous n'avons qu'une seule issue : les propres efforts ». Al. Gavrilescu, « Colacul umanitar », *Adevărul*, 3 oct.1990.

37 Institute for Propaganda Analysis, *Propaganda Analysis*, New York, Columbia University Press, 1938; Idem, *The Fine Art of Propaganda*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1939.

38 « These appeals persuade not through the give-and-take of argument and debate, but through the manipulation of symbols and of our most basic human emotions. For better or worse, ours is an age of propaganda ». PRATKANIS, Anthony, ARONSON, Elliot, *Age of Propaganda: The Everyday Use and Abuse of Persuasion*, New York, W.H. Freeman and Company, 1991.

39 « Persuasive essays, for example, make extensive use of the implied reader in creating a *"them/us" dichotomy* and a sense of implied reader approval. […] The implied reader as a device also effects identification when reader and writer together begin among those with the "right" character and end among those with the "right" beliefs. ». ROTSCHILD EWALD, Helen, « The

Implied Reader in Persuasive Discourse », in *Journal of Advanced Composition,* no 8, 1988, p. 67-76.

40 Pour des raisons d'espace, j'utilise les abréviations suivantes : *Azi – Az.; Adevărul –Ad.; Cotidianul – C.; Evenimentul zilei – Ev.; Ziua – Z.* De même, pour les éditorialistes : Cristian Tudor Popescu – CTP; Dumitru Tinu – DT; Cornel Nistorescu – CN; Octavian Paler – OP; Ion Cristoiu – IC; Dan Pavel – DP; Adrian Severin – AS; Florin Constantiniu – FC.